

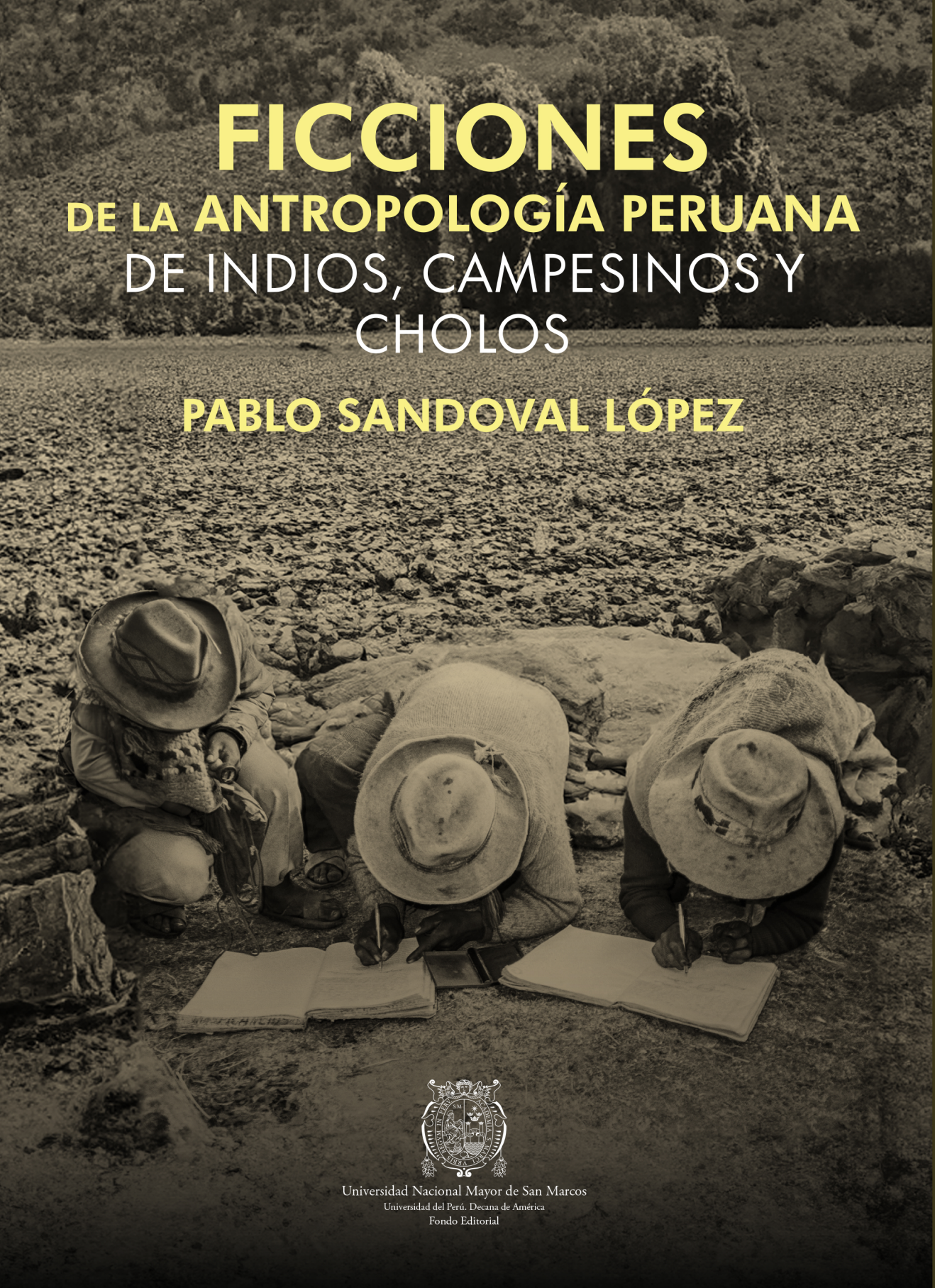
FICCIONES

DE LA ANTROPOLOGÍA PERUANA

DE INDIOS, CAMPESINOS Y

CHOLOS

PABLO SANDOVAL LÓPEZ



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Fondo Editorial

FICCIONES DE LA ANTROPOLOGÍA PERUANA

PABLO SANDOVAL LÓPEZ

Ficciones de la antropología peruana

De indios, campesinos y cholos



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Fondo Editorial

Sandoval López, Pablo
Ficciones de la antropología peruana. De indios, campesinos y cholos / Pablo
Sandoval López. 1.^a ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor
de San Marcos, 2024.
356 pp.; 17 x 24 cm
antropología / indígenas / campesinos / cholos / Perú / etnicidad / Sendero
Luminoso

ISBN 978-9972-46-756-1

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2024-06649

Primera edición

Lima, julio de 2024

Primera reimpresión

Lima, noviembre de 2024

© Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Fondo Editorial

Av. Germán Amézaga n.º 375, Ciudad Universitaria, Lima, Perú

(01) 619 7000, anexos 7529 y 7530

fondoedit@unmsm.edu.pe

© Pablo Sandoval López

© Imagen de carátula: montaje digital sobre foto realizada por Justiniano Huanca
entre 1989 y 1990 en Ocongate (Cusco), en el Taller Sur de Talleres de Fotografía
Social (Tafos). Foto con código: OC180-18

Cuidado de edición

Luis Eduardo Zúñiga Morales

Corrección de estilo y diagramación de interiores

Josseline Vega Vicente, Rodrigo Galloso Cossios, Elva Pinegro Carhuaricra
y Raúl Huerta

Diseño de cubierta

Angello Chirinos Villanueva

Impreso en el Perú / *Printed in Peru*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente edición, bajo cualquier
modalidad, sin la autorización expresa de la titular de los derechos.

Agradecimientos

La intención inicial de este libro tiene su origen en las clases de Antropología Peruana que impartía Carlos Iván Degregori en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde fui su alumno. Fue originalmente redactado como tesis de doctorado en Historia por El Colegio de México algunos años atrás, la cual fue dirigida por el Dr. Marco Palacios Roza, a quien agradezco su apoyo y orientación, al igual que aprecio los comentarios de mis profesores Horacio Crespo, Juan Pedro Viqueira y Francisco Zapata. Agradezco la amistad y camaradería de Mariano Bonialian en los años del doctorado en México. La investigación tuvo mucho de diálogo con varios colegas a lo largo del tiempo. Como se suele decir en estos casos, nombrar a todos sería imposible. Sin embargo, quiero dejar constancia de mis intercambios con Pablo Sendón, Eduardo Toche, Jaime Urrutia, Carolina Garay, Lucero Reymundo, Patricia Ames, Cecilia Méndez, Julio Cotler, Ramón Pajuelo, Rosa Vera, José Carlos Agüero, Pedro Jacinto y Edson Villantoy. José Luis Rénique ha sido un interlocutor, consejero y amigo estupendo. Guillermo Nugent me ayudó mucho a pensar los dilemas morales de los intelectuales en un país periférico como el Perú. Aunque nunca se lo dije, agradezco las preguntas siempre desafiantes que iba soltando Hortencia Muñoz, «como quien no quiere», en nuestras conversaciones ocasionales.

Luego de meditarlo, decidí no intervenir en el argumento central de la tesis original porque habría significado alterar sustancialmente su contenido y muy probablemente me hubiese planteado otras preguntas y llevado a explorar otras pistas de análisis.

En la travesía de la investigación conté con el apoyo generoso del Instituto Francés de Estudios Andinos y de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Dejo mi agradecimiento profundo a Lucero, Paulo y Patricia; a mis padres (Pilar y Samuel), a mis hermanos y hermanas, y a toda mi familia extensa; así como a la infaltable célula de «Vanguardia y Retaguardia» (Walter, Aldo, Ludo, Rolando y Manuel).

Este libro está dedicado a dos personas:

A mi hijo Paulo. A sus 15 años, ya sabe que su padre solo lee cosas aburridas. «Esas cosas de libros viejos». Tiene razón. ¿Cómo contradecirlo?

A Carlos Iván Degregori.

Índice

Introducción	15
Por una historia del indigenismo antropológico en el Perú (y en América Latina)	19
Cambios en la antropología, cambios en la sociedad peruana	25

CAPÍTULO I

Indigenismo, antropología y nación: México (1910-1950) / 33

1.1. Relaciones del indigenismo, el Estado y la antropología en México (1910-1950)	37
1.1.1. Primer momento: la Escuela Internacional	37
1.1.2. Segundo momento: la Dirección de Antropología	43
1.1.3. Tercer momento: la fundación del Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista	46

CAPÍTULO II

Indigenismo, antropología y el «problema del indio» (1879-1942) / 53

2.1. Manuel González Prada: el apóstol de la revolución	53
2.2. Jóvenes provincianos imaginando el Perú indígena	66
2.3. Del indigenismo radical a la antropología culturalista: domesticando la utopía	76

CAPÍTULO III

Campesinos andinos: entre la modernización y la dependencia (entre las décadas de 1940 y 1970) / 109

3.1. Desarrollo, indigenismo y antropología	109
3.2. El indio y el poder rural en el Perú: dominación y conflicto en las décadas de 1960 y 1970	122
3.3. Modernización estatal e institucionalización de las ciencias sociales	144
3.4. «Modernos» y «artesanos»	148
3.5. Búsquedas y replanteamientos	158

CAPÍTULO IV

Sueños de periferia. Antropólogos y campesinos en los orígenes intelectuales de Sendero Luminoso (1960-1970) / 173

4.1. Reapertura de la universidad: el sueño modernizador	174
4.2. Antropología: entre el indigenismo desarrollista y el marxismo-leninismo	180
4.3. Agitando banderas: de la cultura a la clase social, o de cómo ser maoísta en la periferia	187
4.4. La lucha de clases en el campo	197
4.5. El movimiento que quiso abolir la realidad: la torre de Babel de la utopía senderista	204

CAPÍTULO V

Desborde popular, «cultura andina» y modernidad occidental (1980-1990) / 211

5.1. Preámbulo	211
5.2. Renacimiento liberal	217
5.3. Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal (1980-1990)	232
5.3.1. Modernidad, Occidente y tiempo en la comunidad de Uchuraccay	236
5.3.2. Desafiando la modernidad desde lo «andino» Mentalidades y utopía andina	246
Modernidad, migración y progreso	260
5.4. Reflexiones finales	275

CONCLUSIONES

De géneros y ficciones: el indio, el campesino y el cholo / 281

Bibliografía	303
--------------	-----

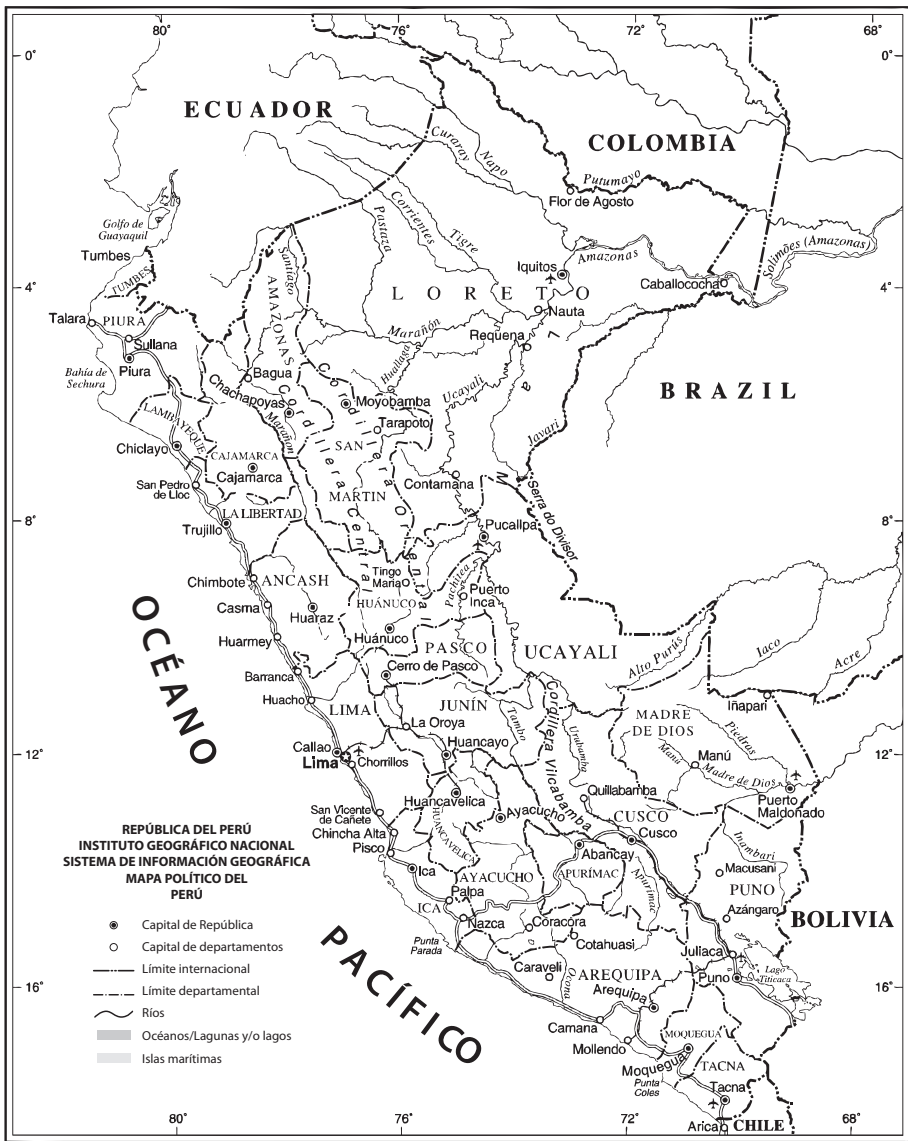
Índice de mapas

Mapa 1. Mapa político del Perú y sus regiones	13
Mapa 2. Departamento de Ayacucho y sus divisiones provinciales	14

Índice de tablas

Tabla 1. Plan de Estudios del Instituto de Etnología, 1952	100
Tabla 2. Financiamiento de instituciones norteamericanas al Proyecto Vicos, 1947-1966	112
Tabla 3. Crecimiento de la población universitaria, 1960-1990	147
Tabla 4. Gasto público en el sector educación y en universidades públicas. Relaciones porcentuales, 1960-1985	148
Tabla 5. Alumnos de ciencias sociales y porcentaje sobre el total de universitarios, 1960-1988	159
Tabla 6. Formación universitaria en ciencias sociales y economía. Expansión del número de unidades académicas, 1960-1985	163
Tabla 7. Programación de la Semana de José Carlos Mariátegui, junio de 1972	196
Tabla 8. Perú: Distribución de la población según áreas urbanas y rurales y tasas de crecimiento intercensal. Censos de 1940, 1961, 1972 y 1981	212

Mapa político del Perú y sus regiones



MAPA 2
Departamento de Ayacucho y sus divisiones provinciales



Introducción

El Perú de 1985 presentaba uno de los panoramas políticos más complejos de la Guerra Fría en América Latina. En un mismo sistema político coexistían la izquierda socialista de mayor presencia política continental —Izquierda Unida (IU)—, el partido reformista más importante en el poder —la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA)— y el movimiento armado más violento de América del Sur —Sendero Luminoso (SL)—. A ellos se sumaría, desde 1987, una derecha que recomponía fuerzas alrededor de nuevos mensajes, encabezada por el Movimiento Libertad, liderado por el escritor Mario Vargas Llosa.

En cada uno de estos partidos, las ciencias sociales ocupaban —al menos, formalmente— un lugar destacado. En el APRA e IU, economistas, sociólogos y antropólogos mantenían puestos claves en sus comisiones de Plan de Gobierno, guiados por la convicción de que estaban listos para gobernar el país. En IU, los dirigentes provenientes de las ciencias sociales eran numerosos, también lo fueron en su representación parlamentaria y municipal. Dos de los principales asesores del joven presidente Alan García (1985-1990), Carlos Franco —psicólogo social y exasesor del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado— y Daniel Carbonetto —economista uruguayo cercano a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)—, fueron influyentes en la toma de decisiones, como fue el gesto de no pagar la deuda externa peruana en 1987. Por su parte, el jefe del Plan de Gobierno de Izquierda Unida en 1985 —el economista y profesor universitario Javier Iguíñiz— integró en su equipo técnico a sociólogos de izquierda¹.

De otro lado, la derecha política, desalojada del poder por los militares en 1968 y derrotada en sucesivas elecciones —las municipales de 1983 y las presidenciales de 1985—, se encontraba en repliegue ideológico luego del impacto de las reformas del Gral. Juan Velasco Alvarado, principalmente de la reforma agraria de 1969. Sin embargo, a inicios de 1980 empezó, poco a poco, a reagrupar sus fuerzas alrededor de un puñado de ideas económicas elaboradas por un instituto de investigaciones sociales (*think tank*) —el Instituto Libertad y

1 Rolando Ames (comisión de Estado y Sociedad), Roberto Miró Quesada (comisión de Cultura), Sinésio López (comisión de Estado y Sociedad) y Alberto Adriánzen (comisión de Estado y Sociedad). Véase Izquierda Unida (1985, p. 168).

Democracia (ILD)—, dirigido por el economista neoliberal formado en Suiza, Hernando de Soto, autor del *best seller* *El otro sendero* que en 1987 alcanzó la mayor resonancia internacional al ser mencionado favorablemente por el presidente norteamericano Ronald Reagan durante su presentación ante la 42.^a Asamblea Internacional de las Naciones Unidas.

En el otro extremo del espectro político, es importante señalar que una parte fundamental del núcleo fundador del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso surgió y se consolidó en Ayacucho, en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSH). Esta institución fue reabierta en 1959, luego de más de un siglo de inactividad, en medio de un ambiente de entusiasmo desarrollista de inspiración indigenista. Entre sus nuevas carreras se estrenaba una: Antropología (diseñada por Luis E. Valcárcel y José María Arguedas), que tuvo la clara misión de investigar y proponer alternativas de desarrollo rural para la población campesina de la región sur central del país. Por lo demás, los dirigentes de Sendero Luminoso se autopercebían como los portadores de la única ciencia social verdadera, el marxismo-leninismo-maoísmo, desarrollado por su líder máximo, el profesor universitario de filosofía Abimael Guzmán Reynoso, a quien luego denominaron «presidente Gonzalo» y consideraban la «cuarta espada» del marxismo mundial, en la misma constelación de Marx, Lenin y Mao Tse-Tung.

Así, trascendiendo los marcos estrictamente académicos y profesionales, hacia la década de 1980, un conjunto de conocimientos —e ideologías— desarrollados por las diferentes ciencias sociales llegó a permear en distintos grados, tanto a la sociedad como al Estado. Pero el avance de la antropología y las ciencias sociales en el Perú no se explica solo por la dinámica endógena de sus diferentes disciplinas alrededor de sus propias teorías y paradigmas; sino también por las tensiones que el Estado y la sociedad introdujeron —entre las décadas de 1940 y 1980— en su desarrollo, perspectivas y agendas de investigación.

El objetivo de este libro es plantear una historia intelectual precisa de esa mutua influencia, que tuvo diversos protagonistas y momentos políticos en el desarrollo de la antropología en América Latina. No intento narrar una historia lineal de influencias conceptuales y teorías destacadas. Tampoco busco consagrar *genealogías* intelectuales canónicas, defender *prestigios* institucionales, *descendencias* temáticas o *linajes* de autores renombrados, ni pretendo dar cuenta de todas las disciplinas de las ciencias sociales por igual. Más bien, enfocándome en la antropología, aspiro a ofrecer un conjunto de indagaciones históricas que me parecen urgentes y pertinentes al día de hoy, 80 años después de inaugurada la enseñanza y la investigación de antropología en el Perú, la más antigua de los países andinos.

La hipótesis de lectura de este libro parte de la premisa de que la antropología en el Perú surge y se desarrolla en la segunda mitad del siglo xx, en el contexto global de la expansión de las economías capitalistas de exportación, que aceleró el paulatino resquebrajamiento del régimen agrario de haciendas en América Latina, y que posibilitó una nueva discusión sobre el problema indígena y campesino. En esa coyuntura mundial, los nuevos letrados antropólogos elaboraron una representación de sus «otros nacionales», monopolizando sus voces y aspiraciones, lo que resultó en la construcción discursiva de tres ficciones conceptuales: el indio, el campesino y el cholo. Fue así que la antropología se enfrentó a procesos largamente anhelados (la reforma agraria de 1969), quedó sorprendida ante acontecimientos inesperados como la insurgencia armada de Sendero Luminoso en 1980, y se vio desconcertada por la revolución cultural que provocó la presencia de millones de migrantes andinos en las ciudades. Delinearon para ese fin imágenes opuestas de la sociedad rural, cuya dinámica se movía entre el conservadurismo político del indígena, la aparente estabilidad de sus jerarquías étnicas, la abierta confrontación campesina contra el sistema de opresión feudal en el campo, y el tránsito cultural de «indios» a «mestizos» o «cholos». Compusieron para ello un tipo de antropología pública que mediaba entre el Estado y las clases subordinadas, otorgando voz y cuerpo, en sus monografías y ensayos etnográficos, a ese inmenso repositorio de historias, luchas y experiencias que era la población andina.

Precisamente, en los cinco capítulos de este libro, busco problematizar ciertas escenas históricas para indagar las ambivalencias de la relación entre antropología y esfera pública en el Perú de los años 40 y 80, alrededor de la representación de estas tres ficciones conceptuales. Para enfrentar los desafíos interpretativos que envuelven estas ficciones, me planteo las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué tipo de relaciones se establecieron entre la antropología, el Estado y la sociedad, entre las décadas de 1940 y 1980, que hicieron que el Perú ostentara el universo de científicos sociales más a la izquierda del continente —quizá a la par de México, Brasil o Argentina—, donde fue difícil establecer un campo intelectual que distinguiera con nitidez las fronteras entre «académicos» e «intelectuales comprometidos»?
- 2) ¿Por qué en el Perú la antropología o, más precisamente, determinados antropólogos, como Luis E. Valcárcel (1891-1987), José María Arguedas (1911-1969), José Matos Mar (1921-2015) o Carlos Iván Degregori (1945-2011), tuvieron una presencia en la opinión pública, impensada en otros países de la región, y llegaron algunos a convertirse en gurús, oráculos o caudillos culturales, cuya opinión era requerida en cada coyuntura

que se consideraba trascendente para el Perú, incluso si los hechos —materia de consulta— caían fuera de los marcos de la antropología e incluso si, más tarde, sus recomendaciones resultaran, por lo general, ignoradas y sus predicciones, con frecuencia, no se cumplieran?

- 3) ¿Qué papel —si cabe alguno— jugó la antropología en definir la representación intelectual de los cambios y el rumbo cultural del Perú entre los años 40 y 80? O si invertimos la pregunta, ¿qué rol cumplió la sociedad —en sus discontinuos procesos de modernización— en definir el perfil y las agendas académicas y políticas de la antropología?
- 4) ¿En qué medida la antropología contribuyó a construir determinada comprensión de lo que se entendió como los problemas del Perú contemporáneo; a levantar ciertas visiones del país, ya sea como una sociedad «subdesarrollada», «dual», «tradicional», «semifeudal», «neocolonial» o «moderna», muy distinta de la antigua visión intelectual hispanista y oligárquica, y a la creación de un nuevo sentido común entre importantes sectores de la opinión pública?
- 5) ¿Por qué en plena crisis de la década de 1980 se preguntaron con pesimismo sobre la supervivencia cultural del mundo andino, alarmados por el avance etnocida de la modernización capitalista en la sociedad rural? ¿Por qué leyeron la historia de aquellos años como la persistencia de tradiciones autoritarias de origen colonial, que los llevó en más de un caso a posturas críticas a la modernidad occidental, que se exponían como gestos intelectuales que rozaban la resistencia cultural antimoderna?

Varios fueron los diagnósticos. Desde el indigenismo, se sostuvo que los pueblos indígenas jugaron un papel fundacional en la construcción del Estado-nación. El maoísmo antropológico insistió en que una revolución armada de base campesina tomaría el control de las ciudades y el Estado, e instauraría una nueva sociedad clasista igualitaria. También estuvieron los antropólogos que abandonaron el plácido estudio de las comunidades indígenas para instalarse en el vértigo caótico de las ciudades y narrar con optimismo la emergencia de una epopeya cultural protagonizada por millones de campesinos que migraban masivamente de la sierra andina a las ciudades. Hasta entonces, las urbes habían sido imaginadas por el indigenismo radical como los últimos reductos de la cultura criolla, refugio de una aristocracia urbana en decadencia y su «arcadia colonial», como se lee en los ensayos *Tempestad en los Andes* (1927) y *Lima la horrible* (1964). El nuevo relato antropológico propuso en los años 80, en pleno momento posoligárquico, que

se estaba forjando en las ciudades una propuesta alternativa de modernidad, esta vez «andina», «chola» y «popular», que alumbraba una inédita «ciudadanía plebeya», opuesta al desgastado modelo cultural homogeneizador y occidentalizante de las elites criollas tradicionales.

Por una historia del indigenismo antropológico en el Perú (y en América Latina)

Estos temas se inscriben en el interés de reflexionar históricamente sobre el desarrollo de la antropología y las ciencias sociales, entendidas como *comunidades epistémicas*, de acuerdo con la noción sugerida por Karin Knorr Cetina (1999). El núcleo de la antropología en América Latina se centró en el estudio de sociedades clasificadas como «periféricas», en «vías de desarrollo» y «tercermundistas». Esta preocupación convocó tanto a historiadores de la ciencia y del desarrollo como a los mismos antropólogos, sensibles a sus propias genealogías históricas y linajes disciplinarios².

Se podría decir que la antropología en el Perú se vio enfrentada a la necesidad de resolver el dilema de cómo diagnosticar, dirigir y representar los cambios culturales que resultaban de los heterogéneos procesos de modernización de la sociedad rural en el siglo xx. Los antropólogos creyeron que, con sus diagnósticos y propuestas políticas, se podía dejar atrás el *impasse* de siglos de «subdesarrollo económico», «colonialismo interno», «dominación étnica» y «racismo postcolonial», todas ellas «taras históricas» que impedían a los Estados republicanos consolidar una verdadera integración de los pueblos indígenas a la vida nacional y fundar, ahora sí, una ciudadanía plena y una modernidad propiamente andina y latinoamericana. Fue este el *mandato pastoral* de la antropología.

Lo que se necesitaba, en primer lugar, era una operación historiográfica: la nacionalización «indígena» de la historia peruana. Esta disyuntiva podría traducirse del siguiente modo: ¿cómo edificar una nueva narrativa histórica, en clave antropológica, que coloque a las poblaciones indígenas como protagonistas de su propia modernidad y que, al mismo tiempo, explique las ambivalencias de sus permanencias y cambios culturales? Las respuestas a este dilema fueron distintas. Aunque podría dar la impresión de que ordeno esta historia en una sucesión cronológica sin fisuras, en realidad, quiero mostrar la variedad temática de la antropología y sus tensas conexiones con los cambios

2 Al respecto, pueden revisarse Merkel (2018), Foks (2016), Tilley (2011), Asad (1993), Cooper (2004) y Cardoso de Oliveira (2000).

sociales de la segunda mitad del siglo xx. Se inicia cuando, en la década de 1940, la naciente antropología peruana delineó su primera agenda de docencia e investigación bajo el eco del indigenismo mexicano. Asumió el lenguaje teórico del culturalismo antropológico norteamericano (en el auge de la guerra fría en América Latina), pero con cierta tensión con la trama política y moral del indigenismo literario y político, que en décadas previas había logrado hegemonizar el debate intelectual, bajo el auspicio ideológico de José Carlos Mariátegui, en las páginas de la revista *Amauta* e implementado por su principal organizador institucional, Luis E. Valcárcel.

La disciplina se vinculó una década después (1950-1960) a las vertientes culturales de las teorías desarrollistas y de modernización —en menor medida, a la corriente «lévi-straussiana» del estructuralismo—, y se sumó, en las décadas de 1960 y 1970, a las críticas que dependentistas y marxistas hicieran a la interpretación dualista —tradición versus modernidad— de la estructura social latinoamericana. En las dos últimas décadas (1990 y 2000), ya en un ambiente intelectual y político posindigenista y de crisis de los populismos integracionistas latinoamericanos, participó en las discusiones sobre las posibilidades de comprender el mundo global desde la perspectiva del desarrollo intercultural³.

Sin embargo, este proceso intelectual no ha seguido un camino lineal ni evolutivo. Por el contrario, pese a las diferencias teóricas e ideológicas de sus protagonistas, la antropología en el Perú persiguió en el tiempo una agenda común en la reiteración de su tema de estudio, el estudio etnográfico de las rupturas y continuidades en la reproducción de la «cultura andina», y logró acumular en pocos años un amplísimo corpus etnográfico y etnohistórico sobre su principal forma de organización social: la comunidad indígena/campesina⁴.

Usualmente, la simbiosis entre indigenismo y antropología en el Perú ha sido tomada como inevitable. No obstante, es necesario situarla en el contexto de las inquietudes políticas que tuvo el indigenismo en América Latina, y reflexionar hasta qué punto este proyecto logró moldear sus interrogantes, impregnar sus debates e incentivar sus agendas de investigación. Pese a especificidades y diferencias nacionales, lo cierto es que la naciente antropología en América Latina inicia una primera gran etapa, en 1910, en México y en el Perú, en 1942. Profundizó, luego de la Segunda Guerra Mundial, un nuevo ciclo en la antigua disputa —esta vez, en clave etnográfica— por la representación retórica de la alteridad del «indio» americano, como ocurría simultáneamente —aunque en

3 Véase Cadena (2008).

4 Sobre esta discusión, la bibliografía es amplia. Priorizamos aquí a los siguientes autores: Pajuelo (2001), Urrutia (1992) y Mossbrucker (1991). Para América Latina, véase Peña (1997 y 2001).

un contexto poscolonial— en África, Oceanía y Asia. En estos continentes, una nueva antropología crítica de posguerra discutía ácidamente la validez de las nociones coloniales de «sociedad tribal», «sociedad de castas» o «sistema de linajes», que fueron diseñadas anteriormente como categorías de control y gobierno, por la antropología, al servicio de los Imperios británico y francés, respectivamente⁵.

El punto de partida para situar este libro es asumir que la historia intelectual de la antropología en el Perú y América Latina debe ser comprendida como el desarrollo de un *saber periférico* que buscó, a su vez, remediar los *impasses* de nuestra *modernidad periférica* (capitalista, no lo olvidemos). Pero este proceso tuvo ciertas particularidades históricas: no fue una disciplina que dependió exclusivamente de los vaivenes teóricos de las corrientes antropológicas euroamericanas, pero tampoco elaboró de forma autónoma sus propias teorías y paradigmas⁶. Una perspectiva historiográfica sensible a los procesos de recepción y apropiación intelectual precisaría, más bien, que fue una antropología «híbrida» o «mestiza», si cabe el término. Vale decir, fue una comunidad académica que estuvo siempre conectada a las redes intelectuales de la antropología euroamericana, aunque tensionada tanto por las demandas políticas estatales como por sus tradiciones intelectuales, en particular, con el indigenismo. Fue bajo la influencia de esta corriente ideológica que la antropología se conectó pronto con los dilemas populistas y nacionalistas de construcción e integración estatal del siglo xx.

En todos los casos, la antropología —ya sea culturalista o marxista— asumió de forma ambivalente la carga de prejuicios etnocéntricos del lenguaje de la modernización de la sociedad rural. El supuesto era que América Latina era una región tradicional y, por tanto, su eslabón más débil, los indígenas, eran el motivo de su atraso. La receta, entonces, era obvia: había que modernizarlos. El dilema para la antropología no fue cuestionar esta ideología del desarrollo. Su disyuntiva fue, más bien, escoger entre las distintas opciones teóricas disponibles, para definir cuál era la ruta técnica más segura para lograr la ansiada *modernización* del indígena o el campesino. La modernización ofrecía la posibilidad de un mundo en el que ni la «raza», ni el «estamento de castas», ni el estatus político, ni la adscripción étnica limitarían el progreso. Lo que faltaba en este discurso metahistórico era el presente, con su dinamismo y sus posibilidades. Y fue la antropología, en sus distintas variantes, la que ofreció en sus reiteradas monografías escritas desde el presente etnográfico el enlace temporal entre el pasado estamental y el futuro del desarrollo.

5 Sobre este punto, pueden revisarse Tilley y Gordon (2010), Appadurai (1986), Asad (1993), Cooper (2004), Mafeje (1971), Feierman (1993) y Pels y Salemink (1999).

6 Para una discusión pertinente al respecto, puede consultarse Krotz (1993).

Visto así, la tarea de la antropología indigenista y desarrollista era clara: encauzar hacia una soñada modernidad a los indígenas, sacándolos de su aislamiento tradicional, pero sobre todo, modificando —aculturando, para ser más preciso— aquello que se concebía como sus prácticas culturales premodernas. Leído desde el presente, todas las formas de modernización caen bajo sospecha por su arrogancia teleológica y etnocéntrica. Pero aún queda la intriga. ¿Cómo fue posible que ideas tan imprecisas levantaran pasiones intelectuales tan fuertes entre las décadas de 1940 y 1980? ¿Cómo así tantos antropólogos presumiblemente inteligentes cayeron infectados por puntos de vista tan claramente estereotipados? ¿Cómo fue factible que teorías y métodos ahora tan rechazados pudieran parecer tan razonables a antropólogos razonables?

Lo cierto es que el indigenismo latinoamericano diseñó e institucionalizó estatalmente la ideología racial del mestizaje, lo que permitió que distintas elites, en distintas coyunturas nacionales, apelaran a ese lenguaje para justificar su presencia hegemónica, identificándose como «mestizas», y definiendo al «Otro», al indio, como objeto de su control e intervención técnica. La antropología indigenista en América Latina vino a ocupar, entonces, un lugar destacado en la ejecución de políticas públicas modernizadoras y en la elaboración de un nuevo discurso moral de construcción nacional, pues se le asignó la tarea de promover una nueva ciudadanía y facilitar la urgente integración cultural y política del *indio*, históricamente postergado de la nación criolla (Miller, 2008).

Para ello se propuso implementar una nueva forma de conocimiento científico aplicado. La oportunidad política se presentó con las necesidades estatales del México posrevolucionario⁷, pero desbordó pronto ese país y, en muchas partes de América Latina, se articuló a otras propuestas estatales de «revolución cultural» que buscaban modernizar la mentalidad, los hábitos culturales y el modo de vida de la población indígena. En lo esencial, esta «revolución cultural» aspiraba a formar un «hombre nuevo», culturalmente mestizo, emocionalmente nacionalista y políticamente ciudadano. En lo sustancial, la antropología indigenista representó en América Latina una formulación no-india de lo que se designó como el «problema indígena». Fue una visión *urbana* de lo *rural*, en tanto expresaba el esfuerzo intelectual ciudadano por invertir los contenidos del imaginario nacional: ya no desde la cultura criolla y oligárquica, sino esta vez desde los propios *márgenes* de la modernidad. El nuevo molde de lo *moderno* se produciría desde la zona sentimental periférica de la *cultura indígena*⁸.

7 Véanse Dawson (1998) y Knight (1990).

8 Véanse Kristal (1991b) y Coronado (2009).

Sin embargo, entre las décadas de 1950 y 1980, esta incipiente antropología indigenista fue modificando sus planteamientos y también sus vínculos con el Estado. Su enseñanza se expandió, institucionalizó y profesionalizó en las universidades latinoamericanas, mientras se iban abriendo paso en las ciencias sociales de la región otros enfoques alternativos y críticos al indigenismo, como la teoría de la dependencia, el marxismo y las propuestas estructuralistas de la CEPAL (Stavenhagen, 2010). Estos enfoques transformaron la comprensión antropológica de las relaciones de poder existentes entre el Estado, el capitalismo y las poblaciones indígenas, no libres tampoco de visiones prejuiciadas sobre los indígenas, ahora interpretados bajo el prisma de la «cuestión agraria» o como «movimientos campesinos», facilitado por la sustitución de la noción de *cultura* por la de *clase social*.

Si bien la producción de estas nuevas perspectivas tuvo dimensión latinoamericana, su recepción tuvo ritmos y tonalidades nacionales diversos, como en México, Perú y Brasil. Por ejemplo, vía la tesis del «colonialismo interno», cuyo impacto fue importante en México (Lomnitz, 2007), o la propuesta de las «fricciones inter-étnicas», que consolidó una escuela de antropología histórica significativa en Brasil (Cardoso de Oliveira, 1963; Pacheco de Oliveira, 2018; Peirano, 1991). También propició una antropología histórica de orientación marxista, conocida en Estados Unidos como la escuela de «economía política», que se interesó por las interconexiones históricas de los campesinos con el capitalismo y el sistema mundial⁹.

Simultáneamente a la emergencia de estas propuestas, el propio modelo populista de integración nacional que sostuvo políticamente al indigenismo ingresó, en la década de 1960, a una profunda crisis política, sobre todo en México. Esto socavó la legitimidad de la antropología aplicada, que, en su versión de la «aculturación», era promovida por antropólogos internacionalmente influyentes, como los mexicanos Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, cuyas propuestas se irradiaron por toda América Latina a través del trabajo de difusión del Instituto Indigenista Interamericano (Giraud, 2009) y, en el Perú, por el Instituto Indigenista Peruano (IIP) y, a su modo, por el Proyecto Vicos de antropología aplicada. Esta coyuntura facilitó el declive de la hegemonía, que hasta entonces poseía la tradición culturalista, en la formación de los departamentos de antropología en la mayoría de universidades de América Latina¹⁰, que tanto había influenciado en lecturas,

9 Véase Roseberry (1989, 1995a y 1995b).

10 Salvo Brasil, donde los intercambios fueron más variados, especialmente con la tradición francesa. Véase Correa (1987).

planes de estudio, proyectos de investigación, intercambios culturales y libros de texto.

Al tiempo que se renovaban las formas de enseñanza y los estilos de practicar la antropología en América Latina¹¹, se inicia también en la región el agotamiento del modelo y la agenda indigenista, que mostraba la distancia cada vez mayor que tenía con la agenda —ya no tan oculta ni incipiente— de los propios actores y movimientos indígenas. Aun cuando este proceso de descolonización intelectual se hizo explícito en 1968 —con las denuncias del etnólogo francés Robert Jaulin en el xxxviii Congreso de Americanistas celebrado en Stuttgart y, luego, con la I Declaración de Barbados de 1971—, solo logró consolidarse 20 años después, con la crisis del desarrollismo integracionista. Esto creó una situación que el antropólogo Bruce Albert (1997) denominó con acierto como «post-malinowskiniana», esto es, un escenario donde los antropólogos perdieron el monopolio de la representación etnográfica de los pueblos indígenas y lograron reubicarse luego en una situación más horizontal con su habitual «objeto de estudio». Esto lo hicieron ya sea como testigos, acompañantes o activistas aliados que defienden los derechos de las poblaciones y organizaciones indígenas: una suerte de antropología colaborativa (Turner, 2004).

Las organizaciones indígenas, por su parte, luego de un lento camino de aprendizajes, lograron reinventar sus discursos históricos e imágenes etnográficas, producidas esta vez por sus propias elites intelectuales —muchas veces formadas en antropología—; elaboraron nuevas demandas étnicas y establecieron inéditas alianzas con distintos actores políticos. Este cambio radical respecto al indigenismo anterior permitió, desde la década de 1980, la emergencia de movimientos sociales que se autodefinen en términos étnicos, en países como México, Bolivia, Brasil, Ecuador, Perú y Guatemala. Esta tendencia coincidió con una coyuntura de profundas transformaciones globales que posibilitó la producción de nuevas maneras de representar la alteridad del «Otro» indígena. Se propuso incluso *el fin del exotismo* (Bensa, 2016) de la antropología, en un contexto de expansión del capitalismo y del mercado transnacional¹².

11 Simultáneamente, en Estados Unidos se daba un proceso de renovación crítica y radical de la disciplina, ejemplificada en la publicación de Hymes (1972). Un balance contextualizado respecto a esta renovación de la antropología norteamericana puede verse en Roseberry (1996).

12 Sobre este punto, véanse Ramos (2012) y Cadena y Starn (2010).

Cambios en la antropología, cambios en la sociedad peruana

Este libro sitúa el desarrollo de la antropología en el marco de determinadas circunstancias políticas¹³. Sostiene que la retórica indigenista proveyó a la antropología peruana una agenda clara: rescatar etnográficamente del olvido histórico a las postergadas poblaciones indígenas. Con esta tarea a cuestas, la antropología asumió, desde los años 40, el rol de ser la nueva ciencia empírica capaz de explicar, integrar y restituir simbólicamente a la «nación» a las poblaciones indígenas, usualmente vistas como una «raza atrasada», culturalmente «reacia al cambio», anclada en sus ancestrales «tradiciones», cuando no «desconfiada» de las promesas civilizatorias de la modernidad.

Las circunstancias de esta estrecha relación entre antropología y esfera pública en el Perú pueden ilustrarse a través de cuatro escenas que sintetizan las tensiones que provocó su cercanía a la política y al Estado:

- 1) El fundador del indigenismo y la antropología en el Perú, Luis E. Valcárcel, se desempeñó como ministro de Educación entre 1945 y 1947, durante el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero, e impulsó desde esa posición de poder la creación del Instituto Indigenista Peruano (1946), la fundación del Instituto de Etnología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) (1946) y del Museo Nacional de Arqueología y Antropología (1945).
- 2) Poco años después, el reconocido escritor y antropólogo José María Arguedas formó parte —con el mismo Valcárcel— de una comisión especial designada por el Congreso de la República, para organizar la reapertura, en 1959, de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Desde esta comisión, Valcárcel (como presidente) y Arguedas (como miembro) impulsaron la creación de la carrera de Antropología como una nueva disciplina social que facilitaría el conocimiento de las poblaciones indígenas y sus posibilidades de desarrollo rural.
- 3) Por su parte, en la misma universidad de Huamanga, un joven antropólogo, Osmán Morote Barrionuevo (hijo del reconocido folklorista y rector del mismo centro de estudios, Efraín Morote Best), se radicaliza en los

13 Para dicho fin, este libro toma como horizonte una nueva corriente historiográfica de crítica antropológica donde se articulan el trabajo de archivo con la recopilación intensiva de entrevistas y testimonios orales. Esta corriente fue iniciada por autores que han renovado nuestra comprensión histórica de la disciplina: Hallowell (1974), Stocking, Jr. (1987 y 1995), Kuklick (1991), Stolcke (1993) y Goody (1995); véase también un clásico de la historia y sociología intelectual: Ringer (1969).

años 60 en las canteras del maoísmo campesinista y logra convertirse, desde los años 70, en un importante dirigente del comité central del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso.

- 4) Por último, Mario Vásquez, joven antropólogo egresado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, formó parte del equipo central que lideró Allan Holmberg, entre 1952 y 1966, en el famoso «Proyecto de cambio cultural en la comunidad campesina de Vicos», conocida propuesta de antropología aplicada de cambio cultural auspiciada por la Universidad de Cornell y por el Departamento de Estado de Estados Unidos. El propio Vásquez, pocos años después, fue quien sustentó los principios, ideas y propuestas técnicas de la reforma agraria del Gobierno militar (1969), y dirigió, incluso, puestos claves en el régimen castrense, como la Dirección Nacional de Organizaciones Campesinas y Nativas, primero, y la Dirección Nacional de Reforma Agraria, después.

Este clima antropológico derivó en una abierta disputa intelectual con la narrativa historiográfica del hispanismo criollo y los rezagos de los intelectuales oligárquicos, que entonces predominaban en distintos espacios culturales de la elite limeña y en los círculos académicos universitarios, sobre todo en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la nueva Pontificia Universidad Católica del Perú, fundada en marzo de 1917. Este desacuerdo perfiló dos visiones antagónicas de la historia, con dos representaciones del pasado. Por un lado, el sujeto mestizo-criollo, de convicciones católicas, imaginado por los historiadores hispanistas y las elites culturales oligárquicas, y, por otro, el campesino indígena, que representaría, según los indigenistas y la naciente antropología peruana, el verdadero sujeto nacional y el núcleo esencial de la nueva nación peruana.

El trasfondo político de esta disputa era cómo dar significado a la condición pluricultural de la sociedad peruana, precisamente en una coyuntura histórica —la de los años 40— en que se ensanchaba la presencia del Estado en las zonas rurales; se expandía la educación primaria y secundaria, con lo que se reducía el analfabetismo campesino; se incrementaba la red de maestros rurales; se articulaba el territorio rural por una nueva red de carreteras, y el mercado interno capitalista tenía cada vez mayor presencia en los intercambios económicos campesinos.

Esta controversia intelectual ocurrió al mismo tiempo que se iniciaba una verdadera revolución demográfica, motivada por la migración del campo a la ciudad, que provocó acelerados cambios culturales en miles de comunidades

campesinas, las mismas que desde los años 40 iban siendo estudiadas por la joven ciencia antropológica. Aunque el cambio cultural más acelerado se produciría en ciudades como Lima —que pasó a representar, entre 1940 y 1993, del 10% al 30% de la población nacional—, curiosamente, las investigaciones antropológicas le prestaron poca atención a este proceso y estuvieron menos preparadas para comprender lo que José María Arguedas (1961) llamó «espacios de esperanza»; José Matos Mar (1984), «desborde popular», y Carlos Franco (1985), la «otra modernidad».

El libro plantea cinco puntos de reflexión sobre las ficciones conceptuales de representación que elaboró la antropología peruana acerca del *indio*, el *campesino* y el *cholo*, sea en su pasado (vía la etnohistoria) o sea en su presente (mediante la etnografía). Me propongo comprender los vínculos que se establecieron entre indigenismo y antropología, en un arco temporal que inicia en 1946 (con la fundación del Instituto de Etnología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el auge del culturalismo y las teorías de modernización) y que culmina 40 años después, en la década de 1980 (con el intenso debate político e intelectual que antropólogos, pero también historiadores, arqueólogos y sociólogos, desarrollaron acerca de la supervivencia futura de la «cultura andina» ante los desafíos de la caótica modernidad urbana, pero, sobre todo, por el avance depredador del capitalismo y su proyecto cultural homogeneizador). Lo cierto es que este debate ocurrió en una década marcada por una profunda crisis económica, la rearticulación política de la derecha tecnocrática, la irrupción armada de Sendero Luminoso, la debacle del populismo estatal del gobierno del APRA y la crisis intelectual y política del grueso de la izquierda.

Busco poner a discusión un conjunto de temas que permitan reflexionar cómo los antropólogos en el Perú definieron, entre las décadas de 1940 y 1980, aquello que designaron conceptualmente como el «problema indígena y/o campesino» y, lo más importante, ubicándose ellos mismos como los intérpretes científicos —y por momentos morales— de sus procesos y tendencias. Quiero contextualizar un problema central: la insistencia de estos intelectuales por convertirse en los portavoces científicos de la vida de las poblaciones *indígenas*, *campesinas* y *cholas*, y en los principales *intérpretes* para desentrañar y traducir las diversas manifestaciones de la «cultura andina». En ese sentido, es importante reconstruir los distintos diagnósticos que levantaron sobre la diversidad cultural en los Andes, cuyo fin último era posicionarse como los *mediadores culturales* de los pueblos indígenas frente al ámbito del Estado, la cultura pública y la política nacional.

Ello nos lleva a reconstruir los debates que los antropólogos diseñaron en la segunda mitad del siglo xx, para representar a las poblaciones

indígenas bajo distintas miradas teóricas y políticas. Este libro es una tentativa de narrar cómo la antropología en el Perú se imaginó a sí misma como una disciplina científica. También problematiza las tensiones que produjo su cercanía ideológica al indigenismo. En esta búsqueda, sus protagonistas —antropólogos y antropólogas— abrazaron temas tan diversos como el estudio etnohistórico de la *mentalidad andina*, la persistencia del *ayllu* como organización social subyacente de la comunidad campesina, la vigencia de un *pensamiento mítico*, la presencia vigorosa de la religiosidad indígena de raíz prehispánica, o la fortaleza de las *formas andinas* de reciprocidad, intercambio y parentesco en medio de una tumultuosa economía de mercado. Pero también se interesaron por la desigualdad clasista de las comunidades campesinas y, en sus vertientes más politizadas, creyeron encontrar allí las semillas ya no de una antigua mentalidad indígena, sino de la conciencia política revolucionaria de las *masas campesinas*.

Sin embargo, a este listado añadiremos un tema no previsto por las ficciones indigenistas: la irrupción, en el Perú y toda América Latina, de millones de campesinos que migraron a las ciudades. En el caso peruano, ello propició una verdadera revolución cultural que provocó una ruptura radical en la interpretación dual del país. Esta irrupción cultural abrió, por primera vez, nuevas rutas para repensar la modernidad y la modernización de la sociedad peruana, esta vez alejadas de sus bases indígenas, como reiteró repetidamente el indigenismo culturalista. Se trataba ahora de la incursión inesperada de migrantes andinos en los nuevos espacios urbanos, que produciría un nuevo actor colectivo, el *cholo*. Este trazaba una nueva ruta cultural, el *proceso de cholificación*, que llamó la atención de la antropología y la sociología, entre las décadas de 1960 y 1980, como revelan las tempranas investigaciones de José María Arguedas (1957a y 1957b), François Bourricaud (1962), Aníbal Quijano (1965c) y José Matos Mar (1968). De algún modo, el desplazamiento de los campesinos a las ciudades tomó por sorpresa a la antropología, y reflejaba las transformaciones culturales que atravesaban a la sociedad peruana y latinoamericana, esto es, el abrupto tránsito histórico de su condición de sociedad rural a una sociedad predominantemente urbana¹⁴.

Para enfrentar estos temas, el libro se organiza en cinco capítulos que buscan captar las dinámicas de los cambios intelectuales entre las décadas de 1940 y 1980:

14 Para balances sobre este itinerario, pueden verse Gorelik (2008) y Morse (1971).

- 1) «Indigenismo, antropología y nación: México (1910-1950)». Este capítulo sirve de antecedente fundante de todo este proceso y se centra en reconstruir panorámicamente los vínculos que se establecieron en México —de 1910 a 1950— entre indigenismo, antropología y nación, pues fue seguramente la mayor experiencia de construcción estatal de la disciplina en América Latina y que tuvo una influencia gravitante en el Perú. Si el lector desea tomar un atajo, puede ir directamente al capítulo II, aunque la comparación con México es pertinente porque inscribe el caso peruano en el marco de una red institucional más amplia de debates y acciones indigenistas. No es posible comprender los orígenes de la antropología en el Perú sin el trasfondo ideológico de la antropología indigenista en México, tan preocupada por el *mestizaje* y la *aculturación* de los pueblos indígenas.
- 2) «Indigenismo, antropología y el “problema del indio” (1879-1942)». En este capítulo se analizan las relaciones que las propuestas políticas e ideológicas indigenistas (principalmente de Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Luis E. Valcárcel), la influencia de la diplomacia cultural filantrópica norteamericana y la antropología culturalista norteamericana adquirieron para el caso peruano. Estas influencias propiciaron ideas, sentidos comunes y programas de estudios, e impulsaron el inicio de las investigaciones antropológicas, arqueológicas e históricas, en el contexto de la mayor presencia de Estados Unidos en la región, la crisis del Estado oligárquico y su disputa con la otra corriente intelectual —principalmente historiográfica— de notable influencia universitaria y política: el hispanismo criollo.
- 3) «Campesinos andinos: entre la modernización y la dependencia (entre las décadas de 1940 y 1970)». Analizamos aquí el primer itinerario académico-institucional de la antropología, entre 1940 y 1970, ya que fue la primera carrera universitaria de ciencias sociales en crearse en el Perú. La antropología nació con el claro objetivo de conceptualizar, primero, a las poblaciones indígenas andinas desde una influencia ideológica indigenista y teóricamente culturalista, para luego derivar en visiones que dialogaban abiertamente con la teoría de modernización, entonces en boga a nivel global, como modelo de la Guerra Fría para los países en vías de desarrollo. Pero también revisamos la reacción crítica que se expresó en lo que se conoció en América Latina como la «teoría de la dependencia», que constituyó una versión histórica, sociológica y antropológica alternativa para explicar el «subdesarrollo» del capitalismo latinoamericano, y que estableció redes de intercambio académicas internacionales entre las elites

de las ciencias sociales en América Latina. Analizaremos, para ello, dos instituciones claves de este periodo: el Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1946) y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), organismo privado de investigación social, creado en 1964 por los antropólogos Luis E. Valcárcel y José Matos Mar, y apoyado por fundaciones norteamericanas (como la Fundación Ford). El IEP logró reclutar a la elite académica peruana y andinista de las ciencias sociales de aquel momento. Ambas instituciones priorizaron investigar las dinámicas de cambio cultural en la sociedad rural en el marco del desarrollo desigual del capitalismo.

- 4) «Sueños de periferia. Antropólogos y campesinos en los orígenes intelectuales de Sendero Luminoso (1960-1970)». Este capítulo reconstruye la forma que asumió en el Perú (entre las décadas de 1960 y 1970) una corriente maoísta en antropología que buscó representar políticamente a las poblaciones campesinas. Esta corriente tuvo una estrecha relación con una facción del Partido Comunista del Perú, la agrupación maoísta conocida como «Sendero Luminoso». Se toma como estudio de caso a la comunidad de antropología de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, centro de estudios ubicado en la ciudad de Ayacucho y que proveyó cuadros políticos e intelectuales importantes al proyecto armado de Sendero Luminoso. Se sostiene en este capítulo que la relación entre maoísmo y antropología en esta universidad planteó una situación inédita en las ciencias sociales en la región andina y delineó una nueva forma de entender las complejas relaciones entre las teorías antropológicas, las políticas indigenistas de modernización y el marxismo-leninismo en América Latina.
- 5) «Desborde popular, “cultura andina” y modernidad occidental (1980-1990)». Este capítulo se ubica en un contexto nacional pos reforma agraria, de retorno a la democracia luego del gobierno militar, de la irrupción armada del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y de la consolidación de la transición demográfica urbana del Perú. Se analiza cómo en los años 80 los debates entre la antropología y las demás ciencias sociales (en especial, la historia y la sociología) se centraron en comprender las posibles rutas de modernidad de la cultura andina, ya no en un contexto de reproducción en la sociedad campesina —como planteara el indigenismo desarrollista—, sino esta vez en el escenario de una *nueva modernidad popular* que se estaría gestando en las ciudades. La ciudad se convertiría en el escenario de disputa de movimientos sociales urbanos que buscaban el

reconocimiento de derechos y servicios básicos, y que expresaban nuevas manifestaciones culturales, muy lejanas de aquellas evocadas por el indigenismo clásico o el maoísmo antropológico radical de la década previa. De manera específica, analizo la participación activa de antropólogos en la conformación de proyectos políticos neoliberales, proporcionando una visión exótica y *no-moderna* de los campesinos indígenas. Esto ocurrió en el informe de la comisión del caso Uchuraccay, presidida por el escritor Mario Vargas Llosa. Pero también examino las discusiones intelectuales que plantearon antropólogos, sociólogos e historiadores —la mayoría de las veces, cercanos a posiciones de izquierda (y también de derecha)—, preocupados por caracterizar el «desborde popular» generado por los migrantes andinos. Lo que estaba en disputa era el nuevo significado cultural de la modernidad capitalista en los Andes, pues esta ya no pasaba por la redención o modernización del indígena, sino por la creación de un nuevo sujeto nacional-popular, el *cholo*, portador de una propuesta cultural realmente democratizadora: *la cholificación de la sociedad peruana*.

CAPÍTULO I

Indigenismo, antropología y nación: México (1910-1950)

El historiador de la antropología George Stocking Jr. (2001) señaló en un polémico artículo que, en la tradición euroamericana de antropología, podía distinguirse una «antropología de expansión imperial» de otra de «construcción nacional». Con la primera, Stocking Jr. aludía a la experiencia de las antropologías británica, francesa y norteamericana, que consolidaron, entre el siglo xix y la primera mitad del siglo xx, sus investigaciones etnográficas sobre sociedades que clasificaron como «primitivas», «segmentarias» y/o «aborígenes» en África, Asia y Oceanía, proceso que corrió en paralelo a la expansión de su poder colonial e imperial¹⁵.

Con la segunda, se refiere a aquellos casos donde la antropología contribuyó a los procesos de formación de Estados-nación, con el objetivo de integrar simbólica y políticamente a las poblaciones nativas y/o indígenas, antes marginadas y excluidas del discurso nacional. Siguiendo este argumento es posible pensar que, para América Latina, las experiencias de México y el Perú representan ejemplos emblemáticos debido a la fuerza que tuvo en estos países el indigenismo. En México, el indigenismo devino en ideología oficial y alimentó la práctica política estatal posrevolucionaria, y, en el Perú, asumió otra ruta: se constituyó en discurso intelectual de oposición a la política cultural del poder oligárquico.

Para decirlo en breve, el indigenismo fue un discurso intelectual urbano que buscó traducir para la *ciudad letrada* la cultura de los pueblos indígenas. Es un término que refiere a un amplio rango de representaciones —políticas, de las ciencias sociales, del ensayo, de la literatura y de las artes plásticas— preocupadas por el estatus del *indio* en América Latina. Usualmente se entiende al indigenismo como una postura ética de defensa del *indio* contra los abusos de los *no indígenas*, comúnmente criollos y mestizos. Tuvo su origen en el orden colonial y persistió hasta la era republicana. Precisamente, luego de los procesos de independencia del siglo xix, las nuevas elites criollas empezaron a producir la figura del *indio* como una representación icónica de la nación, para diferenciarse de la imagen excluyente que se edificó en el sistema colonial.

15 Sobre el contexto colonial de la producción antropológica, véanse Fabian (2006 [1983]), Pels y Salemink (1999), Kuper (2005), Léstoile (2003) y Kuklick (1991).

El término «indigenismo» designa las políticas orientadas a promover la mejora material de vida de las comunidades indígenas y tiene como objetivo su integración sociocultural a las nuevas formaciones estatales. Pero, ¿qué diferencia al indigenismo mexicano de la primera mitad del siglo xx de sus pares en el Perú o Brasil? ¿Cuál fue la particularidad de México y su proyecto de incorporar al indígena a la nación? Es posible señalar que, a diferencia de Brasil o el Perú, fueron dos sus características principales:

- 1) En México, la relación de los intelectuales indigenistas con el aparato del Estado posrevolucionario fue de absoluta exclusividad, y
- 2) El uso estratégico que los indigenistas mexicanos hicieron de la antropología como un «saber práctico» les permitió legitimarse ante las nuevas elites políticas estatales surgidas con la revolución.

Los intelectuales indigenistas en México fueron, en múltiples niveles, ideólogos y funcionarios del Estado posrevolucionario. Con ese fin, convirtieron a una naciente disciplina como la antropología en una suerte de *ciencia política* para integrarse al Estado como una nueva tecnocracia experta en la «cuestión indígena», que competía en esa tarea con otro protagonista del nuevo escenario estatal: el maestro rural (Palacios, 1999; Calderón y Escalona, 2011; Vaughan, 2000).

¿Cuáles fueron los principios del indigenismo? Arribar a una definición única es casi imposible, debido a su variedad geográfica, sus distintas temporalidades, sus intervenciones en diversos campos culturales, su pluralidad ideológica y sus diversas polémicas. Si partimos de un principio básico, «lo único que se requiere para ser indigenista es no considerarse indio» (Majluf, 1994, p. 615). Pese a esta multiplicidad, es posible sintetizarla en cuatro dimensiones: 1) el indigenismo trata sobre la situación del indígena en América Latina (lo que es y debería ser); 2) el indigenismo es un discurso sobre la identidad nacional, que le otorga al *indio* un rol central en la nueva representación ciudadana; 3) el indigenismo es generalmente diseñado y producido por intelectuales y políticos no indígenas —criollos y mestizos—, en vez de los propios pueblos indígenas; por último, 4) el indigenismo es un contradiscurso de resistencia, una retórica para la polémica y una herramienta para el activismo político (Tarica, 2016, p. 2). Dicho de forma simple, el indigenismo se constituyó en América Latina como una corriente cultural de la *ciudad letrada* republicana que logró representar y defender al *indio* y a los *pueblos indígenas* contra la desposesión y discriminación que sufrieron por la conquista imperial. Esta situación fue presentada como una

pesada *herencia colonial* que definía por negación nuestra *frágil y postiza* modernidad latinoamericana. El racismo, por ejemplo, era un problema pendiente de resolver. Su sola existencia desvirtuaba toda promesa efectiva de ciudadanía. Su vigencia expresaba el clivaje étnico de nuestra precaria democracia (p. 3). La misión del indigenista, cualquiera que sea su tarea en el álbum de los personajes nacionales, «no retrata una naturaleza, sino un oficio: el de salvador, protector, defensor, rescatador, revelador e incorporador de los indígenas a la vida nacional» (Tenorio, 2000, p. 29).

Pero ni el Perú ni México fueron los únicos países donde se discutieron estos *impases* históricos. En esta misma coordenada, es posible ubicar en el mapa de los discursos antropológicos a dos intelectuales muy influyentes: Gilberto Freyre (formado por Franz Boas en Estados Unidos)¹⁶ y Fernando Ortiz (que mantuvo una estrecha relación intelectual con Bronislaw Malinowski)¹⁷. Desde un enfoque que podría llamarse de antropología histórica, asumieron posturas reivindicativas de las poblaciones indígenas y negras de Brasil y Cuba. Recurrieron a las nociones de *mestizaje* y *transculturación* para explicar de manera positiva los dilemas de la nacionalización, el cambio cultural y la cultura popular de los sectores subordinados de sus sociedades¹⁸.

Si es cierta la afirmación de que el indigenismo fue la máquina cultural letrada para representar al indio, ¿cómo historizar, entonces, sus múltiples trayectorias intelectuales de forma que se reconstruyan los vínculos entre los discursos nacionalistas y la aparición de la antropología en América Latina en el siglo xx? ¿De qué modo restituir los debates y tensiones intelectuales entre el indigenismo y las primeras representaciones del *indígena etnográfico* que procuró la antropología en México y en el Perú?

* * *

Antes debo precisar que la discusión sobre lo «indígena» en México no se inaugura con la Revolución de 1910. En los años del gobierno del presidente Porfirio Díaz (1876-1910), todo aquello vinculado con los «indios» pasó a ser objeto de análisis en museos y de cuidadosa investigación arqueológica. Fue en los años del Porfiriato que el Museo Nacional tuvo un fuerte apoyo estatal para implementar investigaciones arqueológicas y etnológicas (Peña, 1986, p. 42).

16 Véase Freyre (1977)

17 Véase Ortiz (1940); véase también Malinowski (1940).

18 Para una contextualización de Ortiz y Freyre, pueden verse Rojas (2004), Coronil (1995) y Giucci (2007).

Durante ese periodo, un sector de las elites trató de conectarse a una soñada modernidad cosmopolita, a través de la representación iconográfica del *indio prehispánico*, mas no del *indio etnográfico*. Fue en este contexto, entonces, que antropólogos y arqueólogos se proponen preservar el patrimonio nacional de la nación, entendido como el rescate arqueológico e histórico de las civilizaciones indígenas prehispánicas (Tenorio, 1999).

Esta representación patrimonial de la nación se inscribía en la apuesta modernizadora de las elites latinoamericanas que, a lo largo del siglo XIX, elaboraron una nueva retórica de ciudadanía. Apelaron para ello a la *nacionalización* del pasado precolombino, a través de la creación de museos y monumentos públicos, la cual impulsó una nueva imagen de país. En efecto, los museos nacionales brindaron el escenario donde representar icónicamente la nueva temporalidad pretérita de la nación o, al menos, aquello que los creadores del museo sugerían que era ese pasado, transitando de colecciones naturalistas y biológicas, hacia exposiciones y colecciones arqueológicas e históricas. La nación se presentaba, esta vez, como *comunidad imaginada*, en cuanto expresión de la naturaleza y el tiempo pasado. El museo vendría a expresar, entonces, la narrativa de una nueva «historia patria» (Earle, 2007)¹⁹: un pasado útil para el presente²⁰.

Empero, este indigenismo porfiriano —como anota Knight (1990)— «fue más retórico que real: sus manifestaciones materiales fueron las estatuas de Cuauhtémoc en la Ciudad de México más que las escuelas indias en el campo» (p. 79). Pues si bien pueden detectarse continuidades entre el indigenismo *porfirista* y el posrevolucionario, lo cierto es que con la Revolución de 1910 los antropólogos mexicanos ligados al proyecto de reconstrucción nacional proclamaron no solo estar comprometidos con la revalorización o resguardo del pasado indígena, sino, también, con el mejoramiento social, económico y, además, con la integración ciudadana (vía la educación civilizatoria) del «indígena empírico». Empieza, así, la tensa convivencia entre el *indio pretérito* y el *indígena etnográfico*, cuyas consecuencias estatales se verán con más nitidez en los años posteriores a la Revolución de 1910²¹.

Este capítulo busca trazar el itinerario de estas tensiones.

19 Véase Bustamante (2005).

20 Según Mechthild Rutsch (2007), «en el siglo XIX el Museo comenzó siendo un salón de exhibición de curiosidades antiguas. Avescendado primero en la Universidad (1822) y después en el Colegio de Minería (1843), pasó de ser ese “almacén de curiosidades de todo lo inservible” [...] sin orden y poco criterio, a ser un “Museopatria” [...]. Ya en las primeras décadas del siglo XX empezó a ser la “monumentalización” pétrea de la imaginaria continuidad Imperio Azteca-Estado Moderno que hoy conocemos. Asimismo, y en ese largo lapso (1822-1906) el Museo pasó de la inexistencia *de facto* de cátedras a ser el primer sitio de formación de profesionales en antropología. Además, fue centro promotor de estudios etnográficos, arqueológicos, históricos, físicos y lingüísticos y lugar de encuentro y enlace con la comunidad científica de la antropología mundial» (p. 27).

21 Al respecto, véanse los distintos artículos en López Caballero y Acevedo (2018).

1.1. Relaciones del indigenismo, el Estado y la antropología en México (1910-1950)

En este periodo existieron tres momentos que definieron la relación del indigenismo y la antropología con el Estado mexicano. El primero, sobre los orígenes de la relación de la antropología y el indigenismo, a través de la fundación de la Escuela Internacional de Etnología y Arqueología en 1911. El segundo, de incorporación de los indigenistas al aparato del Estado vía la creación de la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento en 1917. Por último, un tercer momento de consolidación profesional, cuando, en 1942, bajo el auspicio del presidente Lázaro Cárdenas, se crean el Instituto Indigenista Interamericano (III) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); como también, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista (INI). Este tercer periodo es el más relevante por su influencia en el Perú.

1.1.1. Primer momento: la Escuela Internacional

La Escuela Internacional de Arqueología y Etnología de las Américas (EIAEA) fue creada en 1911, aprovechando las conmemoraciones por los 100 años de la independencia mexicana, bien al final del Porfiriato²². Sin embargo, los primeros esfuerzos por crear esta escuela comenzaron años atrás, involucrando a varios países e instituciones de México y del exterior (principalmente, Alemania, Francia y Estados Unidos). Nació bajo el auspicio académico de las universidades de Columbia y el apoyo intelectual de Franz Boas, científico emigrado de Alemania, luego nacionalizado norteamericano y, por entonces, el antropólogo más prestigioso de Estados Unidos (Stocking, Jr., 1989, p. 18). A inicios de siglo, Boas era profesor titular de Antropología en la Universidad de Columbia; entre 1907 y 1908 fue elegido presidente de la American Anthropological Association (AAA), y en 1911 fue designado presidente de la New York Academy of Sciences. Para entonces, Boas era claramente la figura más relevante del relativismo cultural y se le identificaba como un antropólogo abiertamente crítico del racismo científico y evolucionista de inicios de siglo (Zumwalt, 2019).

22 La escuela abrió sus puertas en 1911 y cerró en 1915 ante la dificultad de mantenerla en plena insurrección armada. Luego del nombramiento en 1911 de su primer director, Eduard Seler (de la Universidad de Berlín y colega de confianza de Franz Boas), la escuela sufrió de cierta inestabilidad debido a los avatares de la política nacional. Durante ese periodo, la EIAEA fue dirigida por Franz Boas (1911-1912), Jorge Engerrad (1912-1913), Alfred Marston Toser (1913-1914) y, finalmente, por Manuel Gamio (1915).

La idea de su creación fue de Boas, quien estuvo en México entre fines de 1911 e inicios de 1912²³, cuando fue invitado a dictar una serie de conferencias públicas, donde abordó el problema de las razas. En una carta de 1910 a Ezequiel A. Chávez —entonces subsecretario de Instrucción Pública—, definía así el contenido de sus charlas:

Estoy preparando varias conferencias en español sobre la raza y el desarrollo cultural [...] cinco conferencias adicionales sobre temas importantes relacionados con la cultura primitiva, las que en su conjunto ofrecen un panorama general de la problemática de la antropología (Urías Horcasitas, 2007, p. 63).

Estas premisas coincidían con las tesis básicas del libro que apenas publicó en 1911, *The Mind of Primitive Man* (1911b), donde ponía en cuestión las teorías sobre la inferioridad racial de los «pueblos primitivos» y buscaba diferenciarse de aquella explicación que basaba sus argumentos en la fisiología y en la teoría de las razas. Para Boas, una verdadera antropología científica y cosmopolita debía transitar del estudio de las «razas» al estudio de las «culturas» (Teslow, 2014). En sus conferencias de 1911, cuyo objetivo era difundir pedagógicamente sus principales tesis, señalaba que «no hay relación íntima entre raza y grado de cultura» o que «las razas del hombre [no] se pueden subdividir en tipos humanos característicos de determinadas áreas geográficas y de determinados pueblos» y que, además, «el tipo somático no coincide siempre con las clasificaciones de los pueblos, ni desde el punto de vista lingüístico ni desde el cultural» (Boas, 1911a, p. 7).

Su objetivo era impulsar la creación de una institución que contribuyera, fuera de Estados Unidos, a la formación de una nueva generación de antropólogos mexicanos especializados en el estudio de la arqueología, las lenguas indígenas y la cultura, específicamente, el folklore y los mitos (Boas, 1915). Sin embargo, este plan pronto contrastó con el de sus colegas mexicanos —en especial, con Manuel Gamio, su exalumno en la Universidad de Columbia—, quienes, por el contrario, encontraron la oportunidad de darle una utilidad política a este nuevo saber disciplinario²⁴.

Es sintomática una carta dirigida por Boas a Gamio, en octubre de 1912. Boas le reclama que debe prestar más atención y seriedad a su labor científica, y

23 Boas asistió a la inauguración de la Universidad Nacional (22 de septiembre), a la Escuela de Altos Estudios (18 de septiembre) y a la segunda sesión del xvii Congreso Internacional de Americanistas (9-14 de septiembre). Véase Rutsch (2007, p. 253).

24 Para una apreciación detallada del paso de Boas por la Escuela Internacional, véanse Godoy (1977) y Urías Horcasitas (2001b).

tomar prudente distancia de los avatares de la política cotidiana, que lo distraían del proyecto académico central:

Espero que continúe Usted con su trabajo de Atzacapotzalco, pero permítame aconsejarle que termine un buen artículo consistente sobre ese tema en el curso de este año. Su Secretario de Instrucción Pública no está muy equivocado cuando dice que no sabe nada de Usted, porque Usted solo ha publicado bagatelas. Su reputación debe basarse en las publicaciones que haya hecho, y si yo estuviera en su lugar me preocuparía por hacer una cosa bien y completa, por pequeño que sea el tema que Usted escoja (Peña, 1986, p. 51).

Tanto fue así, que el día de la inauguración de la escuela en el Museo Nacional —a la que asistió el propio presidente Porfirio Díaz—, el 20 de enero de 1911, Ezequiel Chávez, subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, expresó que el objetivo de la escuela sería

constituir de modo permanente un centro internacional de investigación y de estudios que reconstruirá, con amor y con celo extraordinarios, el pasado de nuestras viejas razas, de aquellas *razas admirables* que, fuera del contacto con la civilización helénica, lograron crear civilizaciones que aún hoy en algunos de sus productos maravillan (Chávez, 1912, p. 13)²⁵.

El discurso de Ezequiel Chávez sobre las «razas admirables» tenía una connotación ideológica que coincidía con el discurso sobre las *razas*, el cual desempeñó un papel importante en la configuración simbólica de la nación moderna, a partir de la República Restaurada. En los últimos años del Porfiriato y los primeros de la posrevolución, intelectuales y funcionarios culturales concibieron la nación mexicana en términos de homogeneidad racial y, en ese contexto, la apertura de la escuela ofrecía la oportunidad propicia para renovar y enriquecer la función ideológica que por entonces tenía el discurso sobre las razas (Urías Horcasitas, 2007, pp. 69-70).

En el discurso que en 1911 ofreció su primer director, Eduard Seler, se establecieron los lineamientos generales de investigación que se llevarían a cabo. Seler enfatizó la necesidad de tender puentes entre el pasado remoto de las civilizaciones prehispánicas y la cultura de los

25 Énfasis nuestro.

descendientes de esas naciones que todavía hablan su idioma natural y conservan sus antiguas costumbres [...] pues el indio de este país es tan *tenazmente adicto* a sus antiguas costumbres, tan afecto al suelo en que nació y en que vivieron sus antepasados, que generalmente *solo la viva fuerza lo puede apartar de allí* (Seler, 1912, p. 23)²⁶.

En este contexto, la escuela terminó ubicada más allá de las iniciales intenciones académicas de Boas, y quedó atrapada en la reconfiguración política de las instituciones culturales y educativas que se dio desde el inicio del proceso revolucionario. Esto ocurrió, sobre todo, en el periodo del presidente Venustiano Carranza (1917-1920), cuyos vaivenes se ubican entre la nueva Constitución de 1917 (que replantea el régimen de derecho agrario y los derechos colectivos de los pueblos indígenas) (Escobar Ohmstede, 2015), y se prolongó hasta 1929, con la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR), bajo el liderazgo de Plutarco Elías Calles, cuyo objetivo era transitar de un gobierno de «caudillos» hacia un régimen de «instituciones». Esta coyuntura permitió a un intelectual como Gamio ascender rápidamente como funcionario público. Efectivamente, Gamio, desde los diferentes cargos públicos que ocupó, influyó en las orientaciones de la antropología mexicana en la primera mitad del siglo xx.

A todo esto, la agenda antropológica de Boas era bastante clara: combatir el racismo científico y el nacionalismo, a través de los conceptos de la unidad de la humanidad y el relativismo cultural (Liss, 2015). En las conferencias que desarrolló en México (1911), propuso una explicación de las secuencias históricas de las civilizaciones mesoamericanas y el papel de las áreas culturales para la investigación antropológica. Durante su permanencia como profesor de la escuela (1910-1911), impartió tres cursos: Antropología General, Estadística en sus Relaciones con la Antropometría y Métodos de Estudio de las Lenguas Indias²⁷. El difusor inicial de estas ideas fue, sin duda, el propio Gamio. Fue Gamio quien tradujo a un lenguaje más accesible los conceptos de su maestro Boas —poco sospechoso de retóricas nacionalistas— y las adaptó a las necesidades políticas e intelectuales de esos años: el nacionalismo posrevolucionario. David Brading (1989) señala con acierto que, además de colocarse como *mediador cultural* entre el relativismo antirracista de Boas y el mundo intelectual mexicano, el discurso indigenista de Gamio tuvo claros componentes de

26 Énfasis nuestro.

27 En los tres cursos, Boas tuvo un total de 99 alumnos, de los que, aproximadamente, dos terceras partes se inscribieron al curso de Antropología General. Véase Rutsch (2007, p. 289).

cierto «liberalismo, animado por un nacionalismo modernizante, que buscaba la incorporación y la asimilación de comunidades indígenas en la sociedad urbana hispana» (p. 270).

Toda esta situación le imprimió, desde muy temprano, un carácter de urgencia más aplicada a la antropología, lo que la alejó de las intenciones académicas y humanistas que originalmente tuvo la Escuela Internacional, y se orientó, más bien, a los nuevos objetivos políticos de la revolución²⁸. Las diferencias entre el proyecto inicial de Boas y lo que sucedió después se resumen en que

- a) Boas enfatizó la orientación científica y cosmopolita de la investigación antropológica, mientras que los antropólogos mexicanos —impactados por las turbulencias de la revolución— quedaron tensionados ante las exigencias de realizar trabajos de carácter aplicado, con el fin de incorporar a las poblaciones indígenas a la nueva realidad estatal posrevolucionaria.
- b) Boas buscó liberar a la escuela de toda dependencia política-burocrática. Por el contrario, los antropólogos mexicanos buscaron que sus investigaciones se desarrollaran bajo el amparo de las nuevas agencias gubernamentales, cada vez más burocratizadas y que exigían un nuevo cuerpo de cuadros técnicos profesionales afines políticamente al Estado.
- c) Boas dio mayor importancia al desarrollo de la etnología y la lingüística comparativa, mientras que los indigenistas mexicanos enfatizaron el desarrollo de la arqueología y antropología vinculada a los museos, con el propósito de glorificar el pasado indígena como pieza clave en la conformación de un nacionalismo mestizo unificante desde el punto de vista racial y cultural²⁹.
- d) La orientación de Boas fue cada vez más antievolucionista, mientras que sus colegas mexicanos siguieron apegados al marco teórico positivista y evolucionista que heredaron de la última parte del siglo XIX, y que se expresó en la peculiar propuesta del *mestizaje* (Urías Horcasitas, 2007, pp. 59-60).

Este rol de *saber de Estado* que asumió la antropología en el contexto del ascenso del indigenismo mexicano se inscribió en el centro de las instituciones de producción de cuadros y de elaboración de discursos nacionalistas. Esta particularidad representa, *per se*, una diferencia considerable en relación con los casos brasileños y peruanos, donde no existieron instituciones públicas que

28 Todo ello ocurría en el contexto de lo que Palacios denomina el despliegue geopolítico en las relaciones entre las comunidades académicas de México y Estados Unidos. Véase Palacios (2014).

29 Un balance de las apreciaciones de Boas puede encontrarse en Boas (1912).

proveyeran de forma tan explícita una formación académica en antropología con miras a *gestionar la vida* de las poblaciones indígenas. Tanto el indigenismo como la antropología tuvieron, por lo tanto, una función política en esta primera etapa, y no se desechó, sino que se recuperó —vía el mestizaje— la premisa decimonónica de la constitución de la nacionalidad por medio de la homogenización racial y cultural de la población.

La tarea para desarrollar esta agenda política era ardua, con discursos ambivalentes al interior del aparato estatal, como puede leerse incluso en el *Boletín de la Sociedad Indianista Mexicana*, que anunciaba en 1913:

Al lado de nosotros, cerca de nuestras ciudades en que impera la vida moderna hecha de comodidad, de lujo, de energía, de trabajo inteligente, de codicia y de todas las vanidades [...] hay poblaciones primitivas, vírgenes y sencillas que no tienen más necesidades que los puramente animales comunes a las bestias. Y esos hombres, ese peso de catorce millones de indígenas que llevamos ahora atado al tobillo, como una bola que arrastra al presidario, *necesita que una voz amiga le grite* que ha llegado el momento en que debe salir de su etapa puramente animal, para entrar de lleno en la humana (Urías Horcasitas, 2001a, pp. 229-237)³⁰.

Pocos años después, Manuel Gamio estableció en su famoso libro —*Forjando patria. Pro nacionalismo* (1916)— un giro retórico respecto a las intenciones políticas iniciales del indigenismo. Se trataba, esta vez, de vincular el conocimiento de la civilización precolombina (en sus manifestaciones materiales e intelectuales) con el de la sociedad colonial; pero, sobre todo, de atarla al tiempo presente del indígena mexicano. Esta conexión temporal permitiría «abordar el estudio de la población actual, cuyo conocimiento se constituye, sin duda, en el verdadero evangelio del buen gobierno. Podemos observar cuán trascendente es la finalidad práctica de la antropología» (Gamio, 1916, p. 243). Y señala con claridad los fines de la antropología en el contexto de estas nuevas necesidades políticas:

Por medio de la Antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (Gamio, 1916, p. 19).

30 Énfasis nuestro.

Sin embargo, la dificultad de hacer una crítica a la corriente evolucionista después de la revolución puede deberse a que la antropología quedó supeditada a los requerimientos del nuevo Estado en reconstrucción. Este vínculo con el aparato estatal explica por qué, en los años sucesivos a la revolución, el principal objetivo de los estudios antropológicos y etnológicos fue ofrecer soluciones a problemas relacionados con la integración de los grupos indígenas, y no elaborar una crítica a fondo de los supuestos más importantes de la antropología evolucionista (Urías Horcasitas, 2007, p. 60). Dos intervenciones del mismo Gamio, en 1922, grafican esta apreciación paternalista:

El indígena no puede incorporarse de golpe a la civilización moderna, como el niño no puede transformarse en adulto de la noche a la mañana (Gamio, 1922, p. xxviii).

¿Ocho o diez millones de individuos de raza, de idioma y de cultura o civilización indígenas pueden abrigar los mismos ideales y aspiraciones, tender a idénticos fines, rendir culto a la misma patria y atesorar iguales manifestaciones nacionalistas, que los seis o cuatro millones de seres de origen europeo, que habitan en un mismo territorio pero hablan distinto idioma, pertenecen a otra raza y viven y piensan de acuerdo con las enseñanzas de una cultura o civilización que difiere grandemente de la de aquellos, desde cualquier punto de vista? (Gamio, 1922, p. 9).

De manera explícita se destacan las virtudes morales del pueblo mexicano y sus sentidos de «progreso». Se instaló la idea de que, por su más avanzada evolución, los grupos mestizo y blanco debían orientar a los grupos indígenas hacia una deseada —e inevitable— modernidad civilizada.

1.1.2. Segundo momento: la Dirección de Antropología

Gamio asistió como responsable de la delegación mexicana al Segundo Congreso Científico Panamericano, efectuado en Washington en 1916. Allí propone la creación de direcciones de antropología en los organismos estatales latinoamericanos, cuya meta era auxiliar a los Gobiernos en la gestión técnica de las poblaciones indígenas. Este modelo se implantó en México en 1917 y continuó vigente hasta 1924, mediante la creación de la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento, que tuvo el apoyo directo del presidente Venustiano Carranza. Gamio dirigió esta dirección de 1917 a 1924 (Hewitt de Alcántara, 1984, p. 25). El vínculo entre Gamio y Carranza

«puede identificarse con el momento fundador de la relación entre ciencias sociales y desarrollo nacional» (Zapata, 2014, p. 19).

Mientras tanto, al frente de esta Dirección de Antropología, Gamio elabora un ambicioso plan de estudios de las «áreas culturales indígenas», influenciado por las teorías culturalistas de su maestro Boas. Allí, Gamio (1919) define la investigación de campo antropológica como una forma de poner a prueba y definir políticas racionales y compensatorias, con miras a corregir la «anormalidad» cultural de las poblaciones indígenas que representaban —tanto en México como en otros países latinoamericanos— una abrumadora mayoría demográfica. Esta «anormalidad» se debía a la falta de interés y la persistente ignorancia de las elites dominantes, herederas de los colonizadores europeos (p. 48)³¹.

Apenas tres años después de la creación de la Dirección de Antropología, el Gobierno de Álvaro Obregón (1920-1924) convierte ese plan en política oficial, en la medida que buscaba promover la idea de una nación reconciliada y unificada por la vía del mestizaje racial y cultural. Esta voluntad de desarrollar esta política del mestizaje se concreta, sobre todo, con la designación de José Vasconcelos como secretario de Educación (de octubre de 1921 a julio de 1924). Ya en el cargo, Vasconcelos inició un ambicioso proyecto de promoción cultural, mediante la implementación de programas de difusión popular, escuelas rurales, edición masiva de libros y la promoción de asociaciones de arte y cultura, como el Ballet Folklórico Nacional. Apoyó la elaboración de cuadros y murales de los artistas plásticos David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco y Diego Rivera, en distintos edificios públicos de la Ciudad de México, con lo que reintrodujo a los indígenas como representación pictórica del desarrollo nacional y protagonistas de las luchas revolucionarias del pueblo mexicano. Vasconcelos, sin duda, fue un impulsor de las ciencias sociales, «pues tanto los maestros como los muralistas aprovecharon lo que antropólogos y arqueólogos habían descubierto y representado» por esos años (Zapata, 2014, p. 20).

Todas estas acciones, de algún modo, fueron resumidas en su libro programático *La raza cósmica*, publicado en 1925, luego de su paso por la Secretaría de Educación (Vasconcelos, 1925). En este libro, Vasconcelos esbozó una suerte de *mestizofilia* nacionalista. Pero no fue el primero en señalar esta propuesta; ya antes, Andrés Molina Enríquez había sugerido esta ruta durante el Porfiriato, aunque bajo el lenguaje del darwinismo racial. Vasconcelos optaría por otro vocabulario: una suerte de filosofía de la historia de corte racial, en la idea de

31 Sobre la obra de Gamio, puede consultarse, además, Zermeño (2002).

mejorar la moral cultural de la «raza oprimida» del indio americano. Su objetivo era inyectar una nueva visión de futuro, nacionalista, idealista y romántica, a través de lo que denominó una nueva síntesis espiritual: la «raza cósmica» (Brading, 2004, p. 175).

Fue en este ambiente, y a invitación del presidente Carranza, que Manuel Gamio inicia sus investigaciones multidisciplinarias en el valle de Teotihuacán. La experiencia piloto de este proyecto finaliza en 1920 y los resultados se publican en 1922. Una síntesis integral del proyecto es redactada en 1923, la misma que le sirve como tesis de doctorado en Antropología, que sustenta en la Universidad de Columbia. En 1924, la Dirección de Antropología fue transferida a la Secretaría de Educación, gana mayor poder político e influencia, y Gamio fue nombrado subsecretario de Educación.

Para entonces, se iba consolidando un grupo visible de académicos e intelectuales indigenistas asociado al poder político. En distintos momentos, sus figuras más notables fueron Manuel Gamio, Alfonso Caso, Miguel Othón de Mendizabal, Moisés Sáenz y Gonzalo Aguirre Beltrán, que definían siempre sus agendas académicas por la urgencia y necesidad de su aplicación práctica. De todos ellos, quizá fue Moisés Sáenz —un personaje clave en este proceso— quien definió con mayor claridad política que el conocimiento antropológico debía rendir frutos más tangibles que ayudasen en la solución de problemas sociales concretos. En el proyecto inicial para la creación del Departamento de Asuntos Indígenas, en 1935, Sáenz propuso al presidente Lázaro Cárdenas que

el Departamento no tendrá por objeto la elaboración de ciencia sobre los indios, etnografía, arqueología, etc. [...] pero sí ha de ocuparse del estudio, de lo que podría ser llamado «sociología indígena», o más adecuadamente, «antropología social de los grupos indígenas de México». No existe esta ciencia. Los institutos solo se ocupan de las ruinas del indio o de los aborígenes como curiosidad antropológica, más no como elemento de población dentro del país, como hombres de hoy, ciudadanos en construcción³².

No pretendo aquí explorar en detalle la compleja relación de estos *saberes de gestión indígena* con la construcción de un discurso de la *mexicanidad*, tan claramente planteada por el propio Gamio y luego por Luis Villoro (Villoro, 1950). Lo que sí se debe recordar es que ese modelo de investigación de campo, fundado en una relectura política de las propuestas académicas de Boas, sería

32 Citado en Casas Mendoza (2005, p. 191).

institucionalizado luego en México, y ganaría el estatus de un *saber de Estado*. Adquirió, además, el valor de *verdad pública* —«doxa», en el significado que le otorga Pierre Bourdieu (2015) al lenguaje estatal—, situación hasta entonces inédita en toda América Latina.

1.1.3. Tercer momento: la fundación del Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista

Al comenzar la década de 1930 surge en el entorno de la nueva burocracia indigenista la idea de exportar este modelo a toda América Latina. En 1933, en el marco de la Séptima Conferencia Internacional Americana, realizada en Montevideo, la delegación mexicana propone aprobar una resolución que recomienda la realización en México de un Congreso Indigenista Interamericano, para intercambiar información referente a lo que se consideraba el «problema indígena» y poder confrontar soluciones a partir de experiencias de políticas públicas. Esta resolución propiciada por la delegación nombrada fue ratificada en 1938 en la VIII Conferencia Internacional Panamericana, realizada en Lima. Con este acuerdo —que, en realidad, respondía a la agenda diplomática del Estado mexicano— es que el Gobierno de Lázaro Cárdenas convoca a un Congreso Indigenista Interamericano en 1940, que se llevó a cabo en la ciudad de Pátzcuaro (Michoacán) y que reunió a delegaciones de 18 países del continente³³. El congreso se realizó como resultado al impulso que el régimen de Cárdenas le había dado al tratamiento del problema indígena. En la concepción de Cárdenas, no se trataba de «desvincular a los indios de la masa general de nuestra población constituyendo con ello una casta aparte, de lo que se trataba era de coadyugar a la obra de asimilación y unificación nacional que es el verdadero objetivo de los esfuerzos revolucionarios»³⁴.

Dada esta importancia, la delegación mexicana estuvo compuesta por altos funcionarios de la política indigenista: Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Miguel Othón de Mendizabal y Alfonso Caso. En la ceremonia inaugural, el propio Cárdenas, enarbolando las banderas del nacionalismo revolucionario, señalaba que «nuestro problema indígena no está en conservar “indio” al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Para ello es necesario dotarlo

33 El congreso fue inaugurado por el presidente Lázaro Cárdenas (quien sería su presidente honorario), y su comité directivo estuvo compuesto por Luis Chávez Orozco (de orientación marxista y director del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas de México), John Collier (comisionado de la Oficina de Asuntos Indígenas de Estados Unidos) y Enrique Finot (embajador de Bolivia en México).

34 Citado en Comas (1953, p. 105).

con tierra, crédito y educación»³⁵. Los participantes del congreso emiten luego un diagnóstico sobre la condición del indígena y sugieren a sus Gobiernos desarrollar medidas concretas para cambiar el modelo educativo, redistribuir la tierra y profundizar la alfabetización. El pensamiento indigenista que predomina en el congreso se basó en tres ideas centrales:

- 1) El problema indio es de interés público y reviste un carácter de urgencia. Debe convertirse en una política de Estado.
- 2) El problema del indio no es de índole racial, sino de naturaleza cultural, social y económica.
- 3) Los derechos de los indios deben ser protegidos y defendidos en el marco del sistema legal estatal vigente (Favre, 1998, p. 104).

El congreso marcó el triunfo diplomático y consolidó los ideales integracionistas del indigenismo mexicano. Puede afirmarse, entonces, que el proyecto indigenista logra consolidarse institucionalmente en el lapso de dos décadas, con distintos énfasis y momentos políticos durante los gobiernos de Álvaro Obregón (1920-1924), Plutarco Elías Calles (1924-1928), el periodo del Maximato (1930-1934) y sobre todo con Lázaro Cárdenas (1934-1940); ciclo que además debe interpretarse como los años de plena implementación del proyecto cultural de la revolución (Knight, 2015; Stavenhagen, 2013). Esto es palpable en una carta que Cárdenas le dirige en 1944³⁶ al director del Instituto Indigenista Interamericano, Manuel Gamio, donde le precisa la agenda y la función política que debía asumir. La emancipación integral indígena ya no puede reproducir solo «estudios con un criterio exclusivamente científico, considerando al indígena solo como un *sujeto de laboratorio*, sin ninguna finalidad práctica» (*Boletín Indigenista*, 1944, p. 7)³⁷.

El congreso de Pátzcuaro cobra mayor sentido político, pues se desarrolla sobre un trasfondo político muy importante: la nacionalización del petróleo en 1938 y la profundización de la reforma agraria, iniciada en el gobierno de Álvaro Obregón en 1921 y ampliada durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. Dichos ideales fueron institucionalizados previamente con la creación de sucesivos proyectos, como las Misiones Culturales (1922), la Casa del Estudiante Indígena (1926), la Educación Socialista (1934), el Departamento Autónomo

³⁵ Citado en Peña (1986, p. 21). Énfasis nuestro.

³⁶ En cuanto secretario de Defensa del Gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946).

³⁷ Énfasis nuestro.

de Asuntos Indígenas (1936), en lo concerniente al indigenismo; así como el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas (1938)³⁸. Todos estos esfuerzos se concretaron con la creación, en 1938, de una instancia articuladora mayor: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuyo propósito central era «buscar la unificación lingüística y de velar por el desarrollo económico de los pueblos indígenas» (Zapata, 2001, p. 127). Poco después, en 1942, por iniciativa del primer director del INAH, Alfonso Caso (1939-1944), se crea la Escuela Nacional de Antropología (ENA)³⁹.

Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, se plasma la voluntad política de concluir la ansiada unificación indigenista *incorporando* al indio a la nación, ya fuera mediante una educación patriótica o a través de «la expansión de la economía y la absorción de las comunidades indígenas por el desarrollo industrial» (Tenorio, 2000, p. 32). En su gobierno (y esto es un caso distinguible para toda América Latina en el siglo xx) se realiza el mayor despegue de las ciencias sociales en México. Desde 1934, Cárdenas ofrece un fuerte apoyo para la creación de instituciones y redes académicas ligadas a las ciencias sociales. Para esos fines se fundan «varios espacios de creación y difusión del conocimiento como el Fondo de Cultura Económica (FCE, 1934), el Instituto Politécnico Nacional (IPN, 1936), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH, 1939), la Casa de España (1939) y después El Colegio de México (Colmex, 1940)» (Zapata, 2014, p. 20).

En conformidad con los acuerdos del congreso de Pátzcuaro, se funda dos años después el Instituto Indigenista Interamericano (III), con sede en la Ciudad de México, en tanto instancia internacional de concertación de las políticas nacionales aplicadas a la población indígena. El III contaba, para marzo de 1942, con seis países que habían ratificado los acuerdos del congreso, por lo cual su creación quedó oficializada en una reunión sostenida en la Secretaría de Relaciones Exteriores de México. Un año después, diez países ratificaron la existencia del III (Bolivia, Ecuador, El Salvador, Cuba, Perú, Estados Unidos, Nicaragua, Costa Rica, Honduras y México) (Giraud, 2006a). También se decide la publicación de sus órganos oficiales: la revista *América Indígena* (1941) y el *Boletín Indigenista* (1942)⁴⁰. Moisés Sáenz será designado su primer director. En un artículo publicado en 1941 señala las orientaciones políticas y aplicadas del III:

38 Muchas de estas instituciones fueron creadas o dirigidas por prominentes indigenistas, como Moisés Sáenz, Luis Orozco, Graciano Sánchez o Vicente Lombardo Toledano.

39 Luego, en 1946, se le agrega la enseñanza de historia, con lo cual queda oficialmente designado como Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

40 Que luego se convertiría, en 1962, en el *Anuario Indigenista*.

El Instituto no podría ser, y no será, un organismo de investigaciones abstractas o de compilaciones eruditas. Es un instrumento eminentemente político. Y tiene que serlo, puesto que su finalidad suprema es la de contribuir a que los indios en cada país americano se conviertan en ciudadanos eficientes⁴¹.

A Sáenz y sus colegas indigenistas los animaba un espíritu educativo redentor y civilizador, pero a condición de diagnosticar, ante todo, la condición negativa del indio actual:

El mundo indígena, no es, ni con mucho, un paraíso [...] es un mundo deficiente y fatal en el que las gentes vegetan; en el que la tierra, cansada o pobre, no da lo bastante para calmar el hambre; es un mundo de enfermedades y plagas, un mundo en donde la gente se emborracha por hambre o por fatiga; un mundo de enconadas pasiones, de intrigas pueriles; un mundo de gentes miserables, aterrorizadas y explotadas (Sáenz, 1939, pp. 138-139).

¿Qué hacer frente a este «estado de naturaleza “hobbseano”»? La tarea parecía clara. Si el indio es un ser «deficiente y fatal», queda entonces la misión de encauzar todos los esfuerzos institucionales del Estado para liberarlo de su profundo «atraso histórico», sin más remedio que integrarlo, quierase o no, a la nación, donde se busca

incorporar al indio, organizar al país, elevar el nivel de la vida, crear instituciones, convertir el conglomerado mexicano —étnico, cultural, político— en una nación, [...] generalizar, perder algo de lo propio, o limitarlo para ajustarnos a lo universal [...]. El problema del indio radica en socializarlo, integrarlo a México. Pero al mismo tiempo, como buenos mexicanos, debemos de *integrarnos al indio*. Hacernos mejores indios y mejores mexicanos (Sáenz, 1939, p. 219)⁴².

Tras la muerte repentina de Sáenz en Lima, en octubre de 1942 (cuando se desempeñaba como embajador), Manuel Gamio asume la dirección del III ese mismo año. Poco después, como un corolario de la voluntad política del Gobierno de Lázaro Cárdenas de profundizar la agenda indigenista, se establece, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista de México, bajo la dirección del ya experimentado Alfonso Caso⁴³.

41 Citado en Giraudo (2006b).

42 Énfasis nuestro.

43 En el ínterin se crean otros institutos nacionales indigenistas: Colombia, Ecuador y Nicaragua en 1943, Costa Rica en 1944, Guatemala en 1945, Perú en 1946, Argentina en 1947, Bolivia en 1949 y Panamá en 1952. Véase Giraudo (2006b, p. 28).

Para entonces existía el consenso de que las propuestas del indigenismo estatal mexicano eran la principal referencia del indigenismo para toda América Latina. Los vínculos entre la antropología y el Estado mexicano se hacen más fuertes en aquella coyuntura. El recién creado Instituto Nacional Indigenista busca reforzar su área de investigaciones y, para ello, recurre a la Escuela Nacional de Antropología e Historia para la asesoría científica y el soporte académico (Saldivar Tanaka, 2002, p. 123). El INI intentó estimular la formación y captar nuevos cuadros profesionales que fuesen capaces de desenvolver las ideas de «planificación y racionalidad» que necesitaba. La proximidad que los antropólogos tenían con los procesos de «cambio cultural» los convertía en agentes políticos adecuados para *mediar* en el desarrollo de las comunidades indígenas. Tanto fue así, que, si en los proyectos de desarrollo rural del periodo 1910-1940 el peso del proceso de mediación social entre el Estado y las poblaciones indígenas recayó principalmente en la figura del maestro rural⁴⁴, en el periodo posterior a la década de 1940, la responsabilidad la asumió casi en exclusividad el antropólogo.

El congreso de Pátzcuaro abrió una coyuntura política que aceleró el desarrollo de los planteamientos y prácticas de integración de las dos décadas anteriores, en materia de educación y promoción económica de las poblaciones indígenas. Organizado a inicios de la Segunda Guerra Mundial, el congreso inauguró la exportación del modelo indigenista mexicano y la emergencia de una red intelectual de indigenistas latinoamericanos. Con la creación del III y de sus revistas —*América Indígena* y *Boletín Indígena*— se instituyó un sistema de circulación de ideas sobre los métodos de intervención técnica con las poblaciones indígenas. Comenzó a instituirse un sistema latinoamericano de agencias y agentes, con sus propios funcionarios, lenguajes, orientaciones y medios de reconocimiento y de difusión (Giraud, 2009). El III sería integrado a la Organización de Estados Americanos (OEA) en 1948, lo que le permitió recibir recursos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) para sus investigaciones aplicadas. Brasil ocuparía una posición singular en este sistema, debido a la importancia de la tradición «sertanista», manteniéndose relativamente al margen de sus ideales y prácticas dominantes⁴⁵.

Estos son algunos de los elementos en juego en la formación del indigenismo mexicano: una antropología entendida como un conjunto de principios obtenidos metódicamente a partir de teorías antropológicas formuladas en Estados

44 Para una descripción de esta intermediación, pueden consultarse Vaughan (2000) y Palacios (1998).

45 Para el caso brasileño, son indispensables Lima (2002) y Pacheco de Oliveira (2016).

Unidos, pero que servirían de modelo para otros países de la región con fuerte población indígena (Perú, Bolivia, Guatemala y Ecuador) (Rosemblatt, 2018) y, también, como un conjunto de soluciones prácticas y de gestión de poblaciones que podían adquirir el nivel de *saber de Estado*. Lo que estaba en juego era cómo se concebía el «problema indígena» desde la visión de las elites y el *establishment* intelectual; claro está, no desde el punto de vista de las poblaciones indígenas directamente involucradas. Esta perspectiva nacía de una visión prescriptiva de la nación a construir y de la voluntad de responder científicamente a la necesidad de modernizar una sociedad diagnosticada como «rural» y «atrasada», y que transitaba de su condición agraria a otra más civilizada: urbana, industrial y capitalista. Entre estos desafíos, uno iba a adquirir un significado geopolítico central: el de administrar tecnocráticamente la integración de las poblaciones indígenas —étnicamente diferenciada—, para conducirla a un deseado y soñado *mestizaje cultural*. Precisamente, con la ciencia antropológica bajo el brazo, los indigenistas, poco a poco, lograron hacerse «de teorías para entender, aceptar y planear no tanto el pasado sino el presente indígena dentro de un proyecto para todos irremediable (la consolidación de un México moderno)» (Tenorio, 2000, p. 30).

Precisamente, este sería el sueño modernizador de las elites de muchos países latinoamericanos a lo largo del siglo xx. México sirvió de epicentro inicial y centro irradiador de discursos antropológicos y propuestas indigenistas⁴⁶.

46 Que pocos años después, al calor del movimiento estudiantil de 1968, estas mismas propuestas indigenistas tuvieran una respuesta política contestataria, en antropólogos egresados de la propia Escuela Nacional de Antropología e Historia, con una formación teórica y metodológica distinta, dice mucho de la frágil sostenibilidad de las acciones del Instituto Nacional Indigenista dirigido por Alfonso Caso. Entre los jóvenes antropólogos críticos destacarían Rodolfo Stavenhagen, Pablo González Casanova, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Oliveira y Enrique Valencia. Varios de ellos llegarían a publicar en 1970 un libro fundacional de la antropología crítica mexicana. Véase Warman *et al.* (1970). Para una reflexión histórica de esta ruptura antropológica, véanse Rosemblatt (2014) y Peña (2014).

CAPÍTULO II

Indigenismo, antropología y el «problema del indio» (1879-1942)

2.1. Manuel González Prada: el apóstol de la revolución

Es durante el periodo que se extiende de fines del siglo XIX hasta la cuarta década del siglo XX donde se ubican los antecedentes más directos de las modernas ciencias sociales en el Perú, y donde estas adquieren algunos de sus rasgos definitorios. Dejaremos, por tanto, los antecedentes más lejanos para tomar allí el hilo de nuestra historia⁴⁷.

Un hecho traumático marcó el inicio de ese periodo: la derrota del Perú ante Chile en la guerra del Pacífico, que visibilizó la debilidad del Estado, la fragmentación política y la profunda exclusión de las poblaciones indígenas. La derrota puso en cuestión la idea misma de nación y los fundamentos del Estado republicano; emergieron nuevos movimientos sociales y fuerzas políticas, campesinas y obreras, que reclamaban ampliar los contornos de los derechos ciudadanos, en un periodo que Manuel Burga y Alberto Flores Galindo denominaron, en una clásica fórmula, «República Aristocrática» (1894-1919) (Burga y Flores Galindo, 1981). En reacción al pensamiento hispanista —entonces dominante entre las elites limeñas— es que surge el indigenismo entre las nuevas capas medias intelectuales. Estos grupos indigenistas hacen su entrada de manera agresiva luego de la derrota del Perú en la guerra del Pacífico.

Entre los escombros de esa crisis, apareció la figura de Manuel González Prada (1848-1918), que planteó, desde el radicalismo antioligárquico y anticonservador, una serie de nudos políticos que marcarían el vocabulario radical del pensamiento social del siglo XX⁴⁸. Fue Manuel González Prada⁴⁹, un peculiar aristócrata e ideólogo anarquista, el que hilvanó un nuevo tipo de «ficción orientadora» de la nación peruana⁵⁰, en sus numerosos artículos, intervenciones públicas y panfletos políticos⁵¹. Desde sus escritos fustigará

47 Para una genealogía mayor sobre las visiones del indio, véase Macera (1977a).

48 Sobre González Prada, puede verse Kristal (1991a), Rénique (2015a y 2015b) y Leibner (1997).

49 En adelante, Prada, como pedía que lo llamasen en su entorno de confianza.

50 La noción de «ficción orientadora» se toma de Shumway (1991).

51 Prada pertenecía a una reconocida familia de la elite limeña. Tuvo una temprana educación hispanista, pero en la década de 1870, junto a otros jóvenes, buscaba alternativas culturales apelando a las influencias de la ilustración francesa y el positivismo, transitando en esa búsqueda hacia el liberalismo y el republicanismo.

a la elite criolla que no supo asumir la defensa de los intereses nacionales o que simplemente colaboró con la ocupación militar chilena, con el claro afán —enfatisa Prada— de proteger a su «casta antipatriota». Fue así, desde esta postura nacionalista, que edifica su narrativa histórica. En ella, el pasado reciente de dominación colonial aún persiste y muestra su continuidad política en el presente republicano. Pese a los esfuerzos de una pequeña elite por asumir tímidamente el liberalismo, «aquella ideología que tenía su origen en la Europa secular e ilustrada», en el Perú, este tibio esfuerzo liberal solo mostraba una farsa retórica de democracia y ciudadanía:

Con las muchedumbres libres, aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados i sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, solo combatirá por el señor feudal (González Prada, 1991a, p. 88).

En su discurso se enfilan los ataques contra las clases dominantes, sus instituciones y todos «los pilares del edificio social»: la religión, los sacerdotes, la educación católica, el hispanismo, el Ejército y los partidos políticos. Surge en su camino una verdadera batalla intelectual por dotarle a la modernidad de un real sentido republicano. Cada intelectual (y su grupo) tomará rutas distintas. Además de atacar el «edificio ideológico de la oligarquía», Prada hará constantes llamados para que, de una vez por todas, seamos realmente modernos: «Guerra al mezquino sentimiento, culto divino a la razón». ¿Cómo lograrlo, en un país en escombros, luego de la vergonzosa derrota ante Chile? Prada invierte por primera vez los términos de lo que se consideraba el «problema nacional» y las razones de nuestro atraso, al afirmar que la geografía de la nacionalidad no estaba conformada por los habitantes de la estrecha franja costera: «La nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera» (González Prada, 1991a, p. 89). Allí, en aquella geografía agreste, yace la verdadera esencia de la nación moderna. La «verdadera nación» no habita entre las costas del Pacífico y sus «falsas ciudades» (González Prada, 1991a, p. 88). Pero esa *otra nación* tiene sus enemigos. Prada denuncia la alianza histórica entre burgueses y terratenientes para oprimir al indio. Son ellos los reales responsables de nuestro atraso y tradicionalismo:

Existe una alianza ofensiva y defensiva, un cambio de servicios entre los dominadores de la capital y los de provincia: si el gamonal de la sierra sirve de agente

político al señorón de Lima; el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio (González Prada, 1924 [1904], p. 204).

Esto lo lleva a negar la posibilidad de conceptualizar al Perú como nación, pues, en vez de ciudadanos, prevalece la servidumbre:

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* (González Prada, 1933, p. 159)⁵².

¿Cómo se explica esta injusta persistencia colonial? Se debe —prosigue Prada— a la forma en que la «vieja aristocracia antinacional» se ha reacomodado a los nuevos tiempos republicanos. Si bien el orden colonial había desaparecido como sistema político en 1821, sus formas sociales de explotación y servidumbre contra los indígenas se mantenían casi intactas en plena era republicana:

Bajo la República ¿sufrir menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles [...]. No se escribe, pero se observa el axioma de que *el indio no tiene derechos, sino obligaciones* [...]. Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un Estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley (González Prada, 1924 [1904], pp. 174-175)⁵³.

Prada delinea un lenguaje que traza la geografía racializada de la servidumbre. Coloca a la sierra como el ámbito natural donde habitan los indios. Espacializa a los indígenas como habitantes milenarios de las serranías andinas⁵⁴ y como víctimas centrales de esta insoportable opresión histórica. Declararía en una famosa conferencia —el 29 de julio de 1888 en el Teatro Politeama de Lima⁵⁵—, una sentencia que instituyó las bases del imaginario racial y la

52 Énfasis nuestro.

53 Énfasis nuestro.

54 Hacemos aquí un uso libre de la noción que vincula espacio y cultura de Gupta y Ferguson (2002).

55 Precisamente, la conferencia pública fue presentada en el marco de una colecta de fondos para poder rescatar las provincias de Tacna y Arica, que fueron entregadas a Chile tras perder la guerra. Viene

gramática política indigenista del siglo xx, que tendría consecuencias en las disputas intelectuales en las décadas siguientes:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la franja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes, la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera (González Prada, 1991a, p. 89).

En esta conferencia, Prada dibuja el nuevo paisaje racial y produce un nuevo vocabulario sentimental de la nación. Instituye un nuevo diagnóstico para pensar en otros términos (¿«verdaderos»?) la posibilidad liberadora del Perú republicano. Si bien en años previos otros escritores —como Narciso Arétegui, en su novela *El padre Horán* (1848); Juan Bustamante, en su ensayo «Nuestros indios» (1867), o Clorinda Matto de Turner, en su novela *Aves sin nido* (1889)— ya habían colocado el tema de la reivindicación del indio en el plano literario, social y cultural, fue Prada quien esbozó la necesidad de incorporar el indio a la nación como una condición ineludible para alcanzar «la razón y la modernidad» (González Prada, 1924 [1904], p. 174).

Lo que había que enfrentar y aniquilar, según Prada, era esa «sociedad enferma» dominada por una «costra corrompida» que, desde ese «núcleo purulento» que era Lima —«gran foco de las prostituciones políticas y de las traiciones religiosas»—, oprimía al «Perú verdadero». ¿Cómo era posible que una ínfima minoría oligárquica lograra mantener esta vergonzosa situación de oprobio? A través de una red de poderes locales articulados por «la tiranía del juez de paz, del gobernador y del cura, esa trinidad embrutecedora del indio». En estas condiciones, ¿era aún posible llamar «república democrática» a un Estado y a una clase política donde «dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley»? Aún más, ¿cómo llegar a esa multitud «sana y vigorosa» del «Perú verdadero» que «dormita» a la espera de «la buena labor y la buena semilla»? (Rénique, 2018, p. 31).

A tono con la retórica positivista de la época, Prada transita de una inicial postura nacionalista y laica —que lo lleva a participar en la fundación del Partido Radical Unión Nacional (1891)— hacia su reconversión ideológica cercana al radicalismo anarquista, que inflamaba entonces toda Europa. Este cambio se facilitó por su viaje a Europa, de 1891 a 1898. A su retorno a Lima, encuentra a sus antiguos correligionarios entusiasmados por pactar y llegar a

aquí un hecho fundamental poco resaltado: Prada combatió como oficial de reserva voluntario en la batalla de Miraflores, en Lima, cuando el Ejército peruano pretendió infructuosamente defender la capital de la invasión militar chilena.

acuerdos políticos con los partidos criollos tradicionales: el Partido Civil, el Partido Liberal, el Partido Demócrata y el Partido Constitucional. Esta situación lo distancia del Partido Radical y lo acerca hacia los pequeños círculos de obreros que ensayaban sus primeros vínculos con el anarquismo, como ya ocurría esos mismos años en Argentina, Brasil y México⁵⁶. En poco tiempo, Prada se convierte en una figura de referencia entre los obreros organizados. Su radicalismo opositor se incrementa en la coyuntura de recomposición de la oligarquía nacional en el gobierno del caudillo popular Nicolás de Piérola en 1895. Esta recomposición renovó los rasgos excluyentes de las elites y consolidó la «República Aristocrática».

Su objetivo era invertir la distinción —entonces en boga— entre civilización y barbarie. Intenta resignificar el discurso que situaba a los indígenas en la condición de salvajes. En una sociedad donde «prevalecen los privilegios de casta», ¿quiénes tienen el derecho de llamarse civilizados, aún más cuando los indios viven una experiencia cotidiana de explotación?

¿Quiénes merecen el título de salvajes? ¿Los indios bravos que habitan los bosques o los blancos y mestizos que van a civilizarlos? [...]. En el país ha recrudecido la manía de colonizar montañas y reducir salvajes [...]. Somos un ridículo puñado de semibárbaros en un inmenso campo semiagreste [...]. Civilizador de salvajes, civilízate tú mismo (González Prada, 1991b, pp. 283-285).

Ante la hipocresía de la República Aristocrática, su meta será la búsqueda de una ruta *esencial* de la nación peruana. Para ello diseña un nuevo estilo de lenguaje impugnador, que ofrecerá esta vez una inédita narrativa de la historia peruana. Era un discurso para el combate ideológico que buscará instalar como la nueva verdad nacional de nuestra época republicana. ¿Quién era el responsable de la salvaje explotación del indio? La respuesta era obvia: el hacendado gamonal. Su influencia en el poder político era la causa de los males de nuestra precaria democracia, de modo que el gamonal quedó definido como el gran enemigo del indio. Su poder era absoluto y dominaba todos los ámbitos de la vida indígena en la hacienda:

[El gamonal] no solo influye en el nombramiento de gobernadores, alcaldes y jueces de paz, sino hace matrimonios, designa herederos, reparte las herencias, y para que los hijos satisfagan las deudas del padre, los somete a una servidumbre

56 Véanse Tarcus (2007), Rago (2014) y Lomnitz (2016a).

que suele durar toda la vida. Impone castigos tremendos, como la corma, la flagelación, el cepo de campaña y la muerte, risibles, como el rapado del cabello y los enemas de agua fría [...]. Y a pesar de todo, el indio no habla con el patrón sin arrodillarse ni besarle la mano (González Prada, 1924 [1904], p. 176).

Estos terratenientes, pese a tener una educación europea que podría ubicarlos en un comportamiento más «civilizado y piadoso», no consiguen desprenderse de gestos abusivos contra sus «propios indios». ¿Quizá se deba —desliza Prada— a que, por su condición de «extranjeros» en «tierras andinas», los hacendados no tienen la capacidad sentimental de sentir la nacionalidad «profunda» que habita en las comunidades de indios? ¿Qué explica, entonces, su irrefrenable violencia feudal, más cercana al régimen colonial? ¿Por qué gamonales y terratenientes no se comportan como verdaderos hombres ilustrados y modernos?

No se diga que por ignorancia o falta de cultura los señores territoriales proceden así; los hijos de algunos hacendados van niños a Europa, se educan en Francia o Inglaterra y vuelven al Perú con todas las apariencias de gentes civilizadas; más apenas se confinan en sus haciendas, pierden el barniz europeo y proceden con más inhumanidad y violencia que sus padres; con el sombrero, el poncho y las roncadoras, reaparece la fiera. En resumen, las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia (González Prada, 1924 [1904], p. 176).

A partir de ello es que «el indio recibió lo que le dieron: fanatismo y aguar-diente» y, por tanto, al solo recibir vicio y religión, se fue sedimentando «en su alma» miedo y sumisión a hacendados y gamonales. Esta «república de apariencias» condenó al indio a la ignorancia y a la falta de espíritu civilizatorio. ¿Cómo encontrarle, entonces, un pasado primigenio que le restituya dignidad, orgullo y virtudes? La respuesta de Prada será poner en práctica toda una operación discursiva de reinención histórica, en la cual el pasado incaico se rememora elogiosamente. A diferencia del republicanismo explotador, en la civilización inca ocurría todo lo contrario: una organización estatal prehispánica igualitaria y solidaria, que respetaba la dignidad de la vida humana. Pero esta suerte de *estado de naturaleza* prehispánica fue interrumpida lamentablemente por la codicia aborrecible del colonizador español, primero, y del gamonal republicano, después:

La organización política y social del antiguo imperio admira hoy a reformadores y revolucionarios europeos [...]. *Moralmente hablando, el indígena de la República se muestra inferior al indígena hallado por los conquistadores*; más depresión moral a causa de servidumbre política no equivale a imposibilidad absoluta para civilizarse por constitución orgánica. En todo caso, ¿sobre quién gravitaría la culpa? (González Prada, 1924 [1904], pp. 177-178)⁵⁷.

Puestas así las cosas, «la cuestión actual del indio, más que pedagógica, es económica, es social». No cree en el retorno ni en la restauración idílica de ese glorioso pasado incaico:

No hace mucho que un alemán concibió la idea de restaurar el Imperio de los Incas: aprendió el quechua, se introdujo en las indias del Cuzco, empezó a granjearse partidarios. Pero ¿cabe hoy semejante restauración? Al intentarla, al querer realizarla, no se obtendría más que el empujón de un remedo de una grandeza pasada (González Prada, 1924 [1904], p. 181).

En esta situación, ¿cómo incitar la rebelión violenta del indio? ¿Dónde buscar los indicios para desterrar para siempre esta intolerable explotación? ¿Por la vía de las armas? La ruta será la toma de conciencia política del indio. Para conseguirlo, un primer paso debe ser dejar el vicio (la coca y el alcohol) y el atraso (el analfabetismo) en que le tiene sumido el hacendado. El paso siguiente será apropiarse de las armas de la «civilización moderna» que utiliza el gamonal. Una vez cumplidos estos requisitos, el llamado retórico a la violencia se irá asomando:

Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con violencia, escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba el ganado y bestias de carga. Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía (González Prada, 1924 [1904], p. 181).

El *problema nacional* solo se resolvería si se supera el *impasse* de la explotación del indio. Es decir, el indio se constituyó, primero, en tema de discusión

57 Énfasis nuestro.

pública, pero, dada su condición de mayoría demográfica (tres cuartas partes del país), devino pronto en *problema nacional*. Un hecho demográfico se tradujo en realidad política. Así, Prada coloca la necesidad de conseguir la liberación del indio por la vía de la violencia revolucionaria. Sus ideas se irán diseminando en un país que se va recuperando, en parte, de las heridas de la guerra con Chile. A lo largo de las tres primeras décadas del siglo xx, el Perú experimentó una importante renovación intelectual llevada adelante por las llamadas generaciones del novecientos y de la reforma universitaria. Estas van a establecer un diálogo crítico o buscarán refutar el mapa ideológico trazado por Prada.

La generación del novecientos va a representar la conciencia reflexiva del proyecto político del Partido Civil⁵⁸. Un conjunto brillante de intelectuales —también llamados «futuristas» (José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaunde, los hermanos Ventura y Francisco García Calderón y Manuel Vicente Villarán)—⁵⁹ fustigaba las carencias de su propio origen aristocrático. La frase famosa de Víctor Andrés Belaunde «¡Queremos Patria!» resume su objetivo y su misión: «la reconquista integral de la inteligencia y el sentimiento» (Belaunde, 1964 [1931], p. 93). Se esperaba que plantearan un programa de cambio paulatino y calmado. Sin embargo, el giro conservador de la generación del novecientos refleja, en grandes líneas, las vicisitudes culturales y los límites de la República Aristocrática. En la década de 1930, luego de la Primera Guerra Mundial y la crisis global de 1929, de la Revolución mexicana (1910) y la Revolución de Octubre (1917), de las grandes conmociones sociales que sacudían al país, y de la formación del APRA (fundada por Víctor Raúl Haya de la Torre) y el Partido Socialista (fundado por José Carlos Mariátegui), poco quedó del inicial optimismo romántico y espiritualista de los novecientistas. Estos se van a refugiar en el pasado, propugnando —como Víctor Andrés Belaunde— un conservadurismo religioso inspirado en los gremios del Medioevo católico o, en su fuga más extrema, en el fascismo, como ocurrió con José de la Riva Agüero.

Pero aun en sus momentos y versiones más benignos, en que llegan a reconocer la grandeza de las civilizaciones prehispánicas, estos *intelectuales románticos* no llegan a salir de sus marcos hispanistas y católicos. Riva Agüero (1969 [1955]), por ejemplo, distingue entre el indio aristócrata del pasado y el indio indigno del presente:

58 Véase Mc Evoy (1994).

59 Sobre la generación del novecientos, pueden revisarse Loayza (1990), Sanders (1997) y Rénique (2015c).

Me ha parecido siempre singular el número de estas tinas de piedra que se hallan en todas las residencias de los Incas, y que en la frigidez de las serranías atestiguan hábitos de limpieza e instintos de higiene indudables en la aristocracia del Perú pre-hispano, sorprendentes cuando se comparan con la espantosa inmundicia de los indios y cholos de hoy (p. 232).

Por su parte, Belaunde (1964 [1931]) propugna el mestizaje, pero no puede evitar aquí deslices comparativos cuando comenta la colonización americana: «Los colonos ingleses en la región del sur [...] establecieron el latifundio y el trabajo de una raza inferior importada: la negra» (p. 21). O cuando habla de «la política nacionalista respecto de las razas inferiores que sigue, hoy más que nunca, la Iglesia romana» (p. 17) y, también, del «contacto de las razas superiores con los pueblos de color» (p. 17). En Riva Agüero (1910), estas características se exacerban. El sentimiento hispanista envuelve su retórica:

Entonces [después de la integración hispanoamericana,] tocará a España desempeñar el papel más hermoso y magnífico que pueda imaginarse en el concierto internacional. Será el corazón y la cabeza de una unión moral alejada de todo propósito político, establecida y mantenida solamente por los nuevos lazos de simpatía y del amor. Reunidas a su augusta sombra, las hijas le formarán como una guirnalda de afecto y una esplandeciente diadema de triunfo (p. 59).

Al romanticismo nacionalista se le sumaría el tono racializado que asoma con afirmaciones de este tipo: «En el criollismo la raza española degeneró en sus caracteres... [debido] a la influencia del clima y a la prolongada convivencia con razas inferiores» (Riva Agüero, 1916, p. 339). A los vaivenes de este nuevo panorama intelectual, contribuyó el paulatino avance de un primer ciclo de modernización capitalista liderado por el presidente Augusto B. Leguía (1911-1930), pero también, una primera oleada de movilizaciones obreras y populares urbanas, la reactivación de movimientos campesinos en el sur del país —que reclamaban el derecho a la propiedad a la tierra— y el impacto que produjeron las revoluciones mexicana y rusa. En conjunto, estos hechos mostraban que sí era posible transformar esta sociedad agraria apelando a la fuerza política del campesinado indígena. Ambas revoluciones demostraban la posibilidad histórica de destruir el orden oligárquico, a partir de un movimiento político agrario de bases campesinas, dejando por fin en el pasado el oprobioso atraso terrateniente y la lacerante explotación feudal.

La difusión a inicios del siglo xx del positivismo, el anarquismo y el marxismo, que —en distintos ritmos y momentos— era recepcionada en toda América Latina, significó para estos intelectuales la oportunidad de superar una larga etapa de avatares y fracasos en la construcción de un Estado realmente moderno. Se fueron presentando, de acuerdo con Richard Morse (1982), las «condiciones objetivas para el florecimiento de la conciencia de clase revolucionaria», y fue así que «pensar el problema de indios, afroamericanos, y descamisados solo tendría formulaciones políticas vigorosas en el siglo xx» (p. 130).

Según Pablo Macera (1968), las dos crisis decisivas de la sociedad tradicional —la derrota en la guerra del Pacífico y el fracaso de la República Aristocrática— volvían necesario que los nuevos grupos dirigentes hicieran «del pasado una técnica para la averiguación de su propio futuro». La historia pasó entonces «a ocupar el puesto que el siglo xviii había otorgado primero a las matemáticas y después a las ciencias experimentales y que durante la primera época republicana tuvieron en el Derecho y la Política». Se trataba de «algo así como una historia judicial, un proceso abierto contra las generaciones anteriores» (p. 93), y de una historia —añadiría— que buscaba explicaciones globales del devenir nacional. El título del libro publicado hacia el final de ese periodo por Jorge Basadre —*Perú: problema y posibilidad* (1931)— ilustra bien ese afán de usar la historia como herramienta para diagnosticar el presente e indagar por el futuro. Otro título suyo —*La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* (1929b)— revela otra de las coordenadas que retiene lo mejor de la historia que se hacía por entonces.

Porque el proceso de modernización del Perú, que se iniciaba entonces embrionariamente, obliga al Estado oligárquico a confrontarse con la emergencia de nuevas capas populares urbanas y mestizas provincianas; pero estas, a su vez, buscaban reconocerse y ubicarse de un modo distinto en el país. Necesitaban una nueva visión del Perú en la que, de alguna manera, resultaran incluidas y se sintieran representadas. El paradigma hispanista de los intelectuales de la generación del novecientos, por excluyente o limitado, no les resultaba útil. De este modo, esta nueva «multitud plebeya» irrumpe en la «conciencia histórica» de una nueva capa de intelectuales —hasta entonces, coto casi exclusivo de políticos e intelectuales oligárquicos—. En esta atmósfera toma cuerpo el indigenismo como propuesta cultural antihispanista y, por extensión, antioligárquica.

Literario y filantrópico primero, el indigenismo devino pronto en político: expresión de sentimientos regionalistas y canal de reafirmación de

intelectuales, especialmente provincianos. Durante los primeros años del Oncenio de Leguía (1919-1930), el indigenismo se convirtió, incluso fugazmente, en componente importante de la ideología oficial, pero sin llegar por asomo a la fuerza que tuvo en México⁶⁰.

Este indigenismo oficial, auspiciado por el presidente Leguía, en el marco de su proyecto de «Patria Nueva», contenía una invocación ficcional a los sectores indígenas. El mismo Leguía se hacía llamar «Wiracocha» y llegó a pronunciar algunos discursos en quechua, lengua que no manejaba. Estableció el Día del Indio (23 de mayo de 1930) y conformó el Patronato de la Raza Indígena (mayo de 1922), institución dependiente del Ministerio de Fomento y Obras Públicas y presidida por el arzobispo de Lima, que debía proporcionar el marco legal para la atención de los reclamos de las comunidades campesinas. Instaló en 1921 una sección de Asuntos Indígenas dentro de dicho ministerio, presidida por el escritor Hildebrando Castro Pozo, y estableció un diálogo constante con el Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo —creado en Lima en 1919—, de talante más filantrópico y que reunió a líderes indígenas y a una importante base urbana de apoyo «integrada por emigrantes provincianos y obreros anarcosindicalistas» (Arroyo, 2004, p. 25). Desde la sociedad, surgían innumerables publicaciones y núcleos culturales, literarios y políticos de orientación indigenista, como es el caso de la Asociación Pro Indígena (1909-1916) —animada por Dora Mayer y Pedro Zulen—, que denunciaba la explotación de las comunidades indígenas⁶¹.

Fue también durante el Oncenio de Leguía que los caminos de los protagonistas de la renovación intelectual se bifurcaron. Ante la irrupción de las nuevas capas medias provincianas que apoyaban a Leguía, los novecentistas cercanos al hálito positivista que impregnó de manera más bien superficial a la República Aristocrática se fueron replegando hacia posiciones cada vez más conservadoras. Algunos intelectuales oligárquicos cultivaron un tímido indigenismo y sus escritos mostraban mayor preocupación por la «integración» o el «atraso» del indio en la vida nacional. Fue así que algunos de sus representantes —Manuel Vicente Villarán, José de la Riva Agüero y Víctor

60 Como producto de ello, en 1920 fueron reconocidas legalmente por el Estado las comunidades indígenas, lo que, según el presidente Leguía, permitiría el desarrollo del capitalismo, de los mercados, de la producción y la inversión agraria. Con esta legislación, se abre una nueva coyuntura en la relación entre las comunidades indígenas y el Estado, que, de algún modo, buscaba quebrar el poder de quien era señalado por el Gobierno como fuente de atraso rural: el gamonal.

61 Esta asociación divulga estas denuncias desde las páginas de su revista, *El Deber Pro Indígena*, que llegó a publicar 51 números, entre 1912 y 1917.

Andrés Balaunde— coincidían en que la principal solución ante el atraso de la «patria» era «incorporar» al indio a la nación, recurriendo para ello a la educación católica, cuya misión central era espiritual y civilizadora.

En todo caso, el problema indígena se abría paso en la agenda nacional, pero aún convivía con otras retóricas de exclusión. El caso más extremo fue el de Alejandro Deustua. Intelectual espiritualista, catedrático de Filosofía y Derecho, llegó a ser decano de la Facultad de Filosofía y Letras (1915) y, luego, rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, entre 1928 y 1930. Señaló, en su libro *La cultura nacional* (1937), un conjunto de apreciaciones jerárquicas sobre los indígenas:

¿Para qué aprender a leer, escribir y contar, la geografía y la historia y tantas otras cosas, los que no saben vivir como personas, los que no han llegado a establecer una diferencia profunda con los animales, ni tener ese sentimiento de dignidad humana principio de toda cultura? [...] El indio no es ni puede ser sino una máquina (p. 81).

Aunque Deustua representa la variante racialista más extrema de la constelación conservadora de los novocentistas, Balaunde (1964 [1931]) tendrá una imagen algo más *piadosa* sobre los mismos indígenas cuando señala:

Se necesita revivir el fervor de los primeros misioneros y orientar la actividad de las órdenes religiosas hacia la educación indígena. Ninguna obra más propia para su celo que la regeneración de la raza aborígen (p. 39).

El propio Balaunde advierte que el «indigenismo radical» (el de Prada, primero, y el de Valcárcel, después) subvierte la nacionalidad peruana mestiza, ya que busca reemplazarla por negación con un «nacionalismo racial»:

Por gravitación natural [...] el programa socialista se ha hecho en el Perú programa del indigenismo radical. El indio no es una parte esencial de la nacionalidad, sino la nacionalidad misma. El socialismo abandona su criterio humanitario y adopta [...] lo que podríamos llamar el nacionalismo racial (p. 38).

Pero ¿qué contiene ese nacionalismo mestizo para Balaunde? La síntesis misma de la nacionalidad sería la mezcla de la raza española con la sangre indígena, cuyo resultado es el mestizo. En consecuencia —sostiene Balaunde—, la nacionalidad peruana descansa en realidad sobre la base de la mayoría

demográfica mestiza. Incluso el criollo, «por influencia del ambiente, es mestizo por ósmosis»; de allí que el postulado racista-indigenista «no es la afirmación de la nacionalidad sino su desintegración o ruptura» (p. 57). ¿La solución? Una vuelta al catolicismo espiritual de Bartolomé de las Casas, cuya vocación misional debe ser recuperada para salvar nuestra república. Para Belaunde, el catolicismo «no desintegra la nacionalidad, sino que la salva» (p. 45).

Lo que pudo ser una respuesta intelectual orgánica al radicalismo de Prada y sus herederos no consiguió consolidarse como propuesta política. La fuerza intelectual renovadora y juvenil que propició el Oncenio de Leguía les arrebató esa posibilidad. La generación siguiente —la de la reforma universitaria—, marcada por el marxismo y el indigenismo, la aparición política del APRA, la importancia vanguardista de la revista *Amauta* —dirigida por el joven José Carlos Mariátegui— y el surgimiento del sindicalismo obrero —mayoritariamente juvenil—, los desalojó del poder político, pero también de cualquier posibilidad de sostener algún tipo de hegemonía intelectual y liderazgo cultural.

Por motivos diferentes, Riva Agüero y Belaunde parten al destierro entre 1919 y 1931. Al retornar al país, una nueva generación de jóvenes iconoclastas —que han descubierto el poder político del sindicato y el valor de las masas organizadas, la cultura dialéctica del marxismo y el valor de la acción directa— los espera, casi apertrechados, en las federaciones universitarias, en las curules parlamentarias, en las cátedras universitarias, en las manifestaciones callejeras y también en los locales sindicales. «Frente a los García Calderón, los Riva Agüero, los Belaunde [—nos dice Hugo Neyra (1966)—] están los Mariátegui, los Haya de la Torre, los Valcárcel, y demás intelectuales provincianos» (p. 7). Han sido desplazados del lugar dominante de la cultura, que tiene, esta vez, un rostro aún más juvenil: intelectuales emergentes ejerciendo el periodismo y, en buena medida, plebeyos provincianos. Pero, sobre todo, traían consigo una nueva gramática ideológica y un nuevo arsenal de palabras que les otorgó un renovado lenguaje político, no solo para impugnar el Perú oligárquico, sino, además, para plantear su superación histórica: una nación indígena fusionada con el socialismo occidental (Mariátegui) o una patria libre indoamericana (Haya de la Torre).

Entre varios intelectuales de la generación de la reforma universitaria, el fermento indigenista empalmó por diversas vías con el marxismo, o se entroncó —a veces, más por impulso romántico— con la revolución y/o el socialismo. Para ello, pesó tanto el influjo de las revoluciones mexicana y rusa como,

también, la reactivación del movimiento campesino, con un contenido, en algunos casos, fuertemente mesiánico⁶². Influyó, además, la erosión del orden liberal que en distintos ritmos iba siendo reemplazado en América Latina por otras propuestas ideológicas y políticas, como el populismo. Estas se convertirían en tradiciones políticas fundantes, al menos en el Perú, y serían propagadas principalmente por sus representantes más doctrinarios: los jóvenes provincianos Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.

2.2. Jóvenes provincianos imaginando el Perú indígena

El indio ha inspirado a novelistas y poetas, motivado vibrantes ensayos, alegatos políticos y prolongadas investigaciones sobre el pasado. Pero este descubrimiento de lo obvio —la importancia de quienes han conformado el sector mayoritario en nuestra historia— inicialmente tuvo un contenido subversivo, en un país dominado por el racismo [...]. Frente a una idea contestataria como ésta, quienes no la compartían tenían dos opciones: combatirla o asimilarla (Flores Galindo, 1987a, p. 11).

Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible (Mariátegui, 1967, p. 333).

Los años posteriores a 1900 verán el desarrollo del indigenismo en la literatura y el arte; el surgimiento de agrupaciones filantrópicas, como la Asociación Pro Indígena (1909), y grupos de intelectuales provincianos indigenistas, especialmente en el sur del país (Cusco, Puno, Ayacucho). De algún modo, existió una real descentralización de los puntos de irradiación cultural. Esto configuró un inédito desplazamiento geográfico al interior del mundo letrado: Lima ya no monopolizaba la producción retórica de la imaginación nacional. Las provincias tenían sus propios intelectuales, sus circuitos de circulación e intercambio y producían su propia legitimidad simbólica, y se invirtió, al menos en el plano cultural, el centralismo que adquirió Lima y el liberalismo en su primera etapa republicana (Jacobsen, 1997).

Las proclamas radicales de Prada se conectaron con un movimiento continental que buscaba, también, el cambio de las incipientes repúblicas

62 Véase al respecto Burga y Flores Galindo (1980).

americanas. González Prada, diría el propio Mariátegui (1967), «no interpretó este pueblo, no esclareció sus problemas, no legó un programa a la generación que debía venir después. Más representa, de toda suerte, un instante —el primer instante lúcido— de la conciencia del Perú» (p. 133). Desde los claustros universitarios fue emergiendo también una corriente juvenil de renovación política e intelectual que proponía un cambio democratizador: dejar atrás la universidad colonial y aristocrática, de cátedras solemnes, que mantenía privilegios de casta, para abrirse, por fin, a los nuevos vientos seculares de la modernidad científica. El vehículo será el positivismo —propuesta filosófica basada en el racionalismo—, y su forma política será la lucha por la libertad de la cátedra universitaria. Su epicentro inicial fue la ciudad de Córdoba —en 1918— en Argentina, pero pronto se irrigó por toda América Latina, y estableció una tupida red de jóvenes reformistas universitarios que compartían los mismos objetivos: superar la caduca universidad de privilegios e imaginar otra posibilidad histórica, vía el espíritu renovador continental de la reforma universitaria⁶³. Una de sus figuras importantes fue el joven cusqueño Luis E. Valcárcel, nacido en Moquegua en 1891, representante del grupo indigenista La Sierra y figura destacada de la generación de la reforma universitaria en Cusco de 1907. Posteriormente, sería fundador de la antropología y la etnohistoria en el Perú. Sostendrá, de manera más orgánica que su predecesor Prada, la postura de que solo desde la cultura indígena sería posible proyectar una nueva y verdadera propuesta de nacionalidad peruana.

En las páginas de su más conocido ensayo, *Tempestad en los Andes* —que publica en 1927 a la edad de 35 años—, Valcárcel asoció el indigenismo al «andinismo» y a la sociedad rural. En sus páginas, idealiza el Tawantinsuyu, denigra el mestizaje, rechaza patronatos y otros organismos estatales de protección del indio, como «gestos del señor para el esclavo», y advierte que «un día alumbrará el sol de sangre, el Yawar Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo». Afirma que «la dictadura del proletariado indígena busca su Lenin»⁶⁴. Al igual que Prada, aunque de forma más explícita, separa espacial y emocionalmente a Lima —concebida como criolla y española, el centro del vicio y la corrupción— de la sierra —descrita como conciencia milenaria y síntesis de pureza cultural—:

El Cuzco y la sierra son la naturaleza, el ruralismo, lo perenne e indesarraigable. Nada extraño que Lima sea extranjerista-hispanófila-imitadora de los exotismos,

⁶³ Sobre el tema, véase Bergel (2008).

⁶⁴ Para un contexto de la emergencia del discurso indigenista, puede revisarse Coronado (2009).

europizada; y el Cuzco, vernáculo, nacionalista, castizo, con un rancio orgullo de legítima prosapia americana (Valcárcel, 1927, pp. 115-116).

Precisa de forma más detallada dónde se concentra esa pureza histórica. Pues, allí donde predomina lo que no es autóctono y gobierna una minoría criolla extravagante que no siente ninguna afinidad con el Perú indígena, no se puede comprender a «la raza que creó la cultura por esfuerzo milenario» (Valcárcel, 1927, p. 116). Este indigenismo regional, primordialmente cusqueño, fue calando como un centro cultural gravitante de ideas, agitación y propuestas políticas, que coincidía con lo realizado en Lima por la Asociación Pro Indígena. El indigenismo logra influenciar a Víctor Raúl Haya de la Torre. Al igual que Valcárcel, Haya de la Torre es un joven provinciano, nacido en 1895. No proviene de Lima, sino de Trujillo, región costera que venía siendo transformada por la industria azucarera. Esta zona se transformó en un verdadero enclave capitalista que atrajo campesinos de varias zonas rurales del país y que años después se convertiría en bastión político del aprismo. En una carta escrita en 1928 al director del diario *La Sierra*, el joven Haya de la Torre (1933a) muestra una sensibilidad retórica por este movimiento:

Lejos de Lima, el microbio de la reacción no tiene ambiente en el Perú [...] el Cuzco transformó a la juventud nacional como me había transformado a mí en dos años antes. Yo no habría sentido devoción por la raza indígena ni amor por el Perú serrano, ni dolor por la injusticia social, ni rebeldía ante la barbarie hecha sistema político, sino hubiera vivido cerca de la vida del Cuzco (p. 101).

El protagonismo de esta nueva generación de jóvenes provincianos amplió los contornos culturales para hablar del Perú desde un vocabulario regionalista. Se les encontraba en distintos puntos del país: en Trujillo, bastión del aprismo; en el sur, principalmente en Cusco y Puno, epicentro del indigenismo radical; en Arequipa, donde residían los jóvenes promotores del liberalismo descentralista, o en Lima, ya convertida en el foco del vanguardismo modernista, donde operaba un buen grupo de jóvenes iconoclastas liderados por José Carlos Mariátegui y Abraham Valdelomar. En estos últimos, el vanguardismo encontró a sus representantes ideales para registrar, mediante la sensibilidad de la crónica periodística, una nueva representación de Lima, que se transformaba por la modernización que el presidente Leguía impulsaba con sus

políticas de infraestructura urbana⁶⁵. Estas nuevas voces intelectuales provincianas rediseñaron el mapa sentimental que reorientaría las claves interpretativas del Perú republicano. En sus incesantes panfletos políticos, proclamas, crónicas periodísticas y ensayos, exhibieron de otro modo a estos nuevos sectores sociales que aparecían muy ocasionalmente en los discursos de las elites y en la prensa cercana a la oligarquía. El joven Haya de la Torre (1927) lo señala de este modo:

Lima es al Perú autentico, histórico y nacional —en sentido etimológico del vocablo— una ciudad conquistadora y extranjera [...]. El Perú provinciano y sobre todo el Perú serrano —el Perú verdadero— es prácticamente otro país y permanece alejado y desconocido por los hombres metropolitanos que lo usufructúan (pp. 45-46).

El propio Valcárcel (1928) buscaba invertir la explicación del problema nacional. Para ello, debía arrebatárselos a los intelectuales del novecientos la representación simbólica del «indio»:

Mi libro [*Tempestad en los Andes*] quiere imprimir la convicción de que todas las panaceas pro-indio no sirven para nada. Esta es la quiebra de los reformadores, de quienes quieren educar al indio a la europea, de quienes se pasan el tiempo describiendo qué se debe hacer con el indio, de quienes seriamente nos hablan de incorporar al indio al progreso y a la nacionalidad (p. 21).

De cierto modo, Valcárcel replantea el significado de las relaciones entre el *Perú oficial* y la *otra nación peruana*. Postula la intrínseca superioridad racial del *indio* sobre el *blanco*, opone la sierra a la costa y enfatiza la diferencia entre Cusco y Lima, como espacios culturales irreconciliables. Apela a una retórica de oposición, un antagonismo sin matices. Intenta combatir el racismo científico, pero no deshecha el concepto de *raza*. Lo usa, ya no para denigrar la inferioridad del indio, sino para enfatizar su superioridad moral y espiritual. Ambas razas apuntan a destinos históricos irreconciliables. Llega a señalar, a diferencia del caso mexicano —donde se viene propiciando el laboratorio del mestizaje—, que en el Perú

65 Sobre el ambiente cultural y las rupturas modernistas, véanse Mc Evoy (1999), Rénique (2002) y Bernabé (2006).

se han mezclado las culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. *El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades* (Valcárcel, 1927, pp. 111-112)⁶⁶.

La clasificación de los espacios regionales da un paso más allá en su prosa. Señala que, desde épocas prehispánicas hasta el siglo xx, el indio «es el único trabajador en el Perú, desde hace diez mil años» (Valcárcel, 1927, p. 100); lo ha sido en silencio, edificando Sacsayhuaman, los ferrocarriles en el siglo xix y picando, con sudor y dolor, las enormes rocas en las minas: «el indio lo hizo todo, mientras holgaba el mestizo y el blanco entregábase a los placeres». ¿Dónde holgazaneaba el blanco mientras trabajaba el indio? Era claro: en la costa. Lima se convierte en lugar exótico y foráneo, producto de la europeización, supérstite y parásita. Lima es «femenina», «extranjera», «hispanófila», imitadora de los exotismos; Cusco, lo contrario: «masculino y viril, vernáculo, nacionalista, castizo, lo perenne e indesarraigable» (Valcárcel, 1927, p. 115).

Como lo hizo antes Prada, coloca la geografía y la demografía como verdades históricas para reforzar el argumento del avance indetenible de la «raza indígena»⁶⁷. La raza como clasificación poblacional otorga claridad explicativa que irriga toda la sociedad:

No, señores: el ritmo nuestro es «retrasado». En Puno hay 500 000 aborígenes. El ritmo indígena es otro. La población regnícola, nuestra raza de color, crece en progresión geométrica. El pigmento oscuro va absorbiéndolo todo. Entonces ¿a quién incorporar? (Valcárcel, 1928, p. 21).

¿Por qué los indigenistas recurrieron al lenguaje de la raza para hablar del Perú, cuyas cuatro quintas partes eran indígenas? ¿Cómo transformaron un dato demográfico en historia nacional? Si se observan en detalle los escritos del indigenismo regional, vemos que el discurso racial permeó todo el pensamiento social y político de las décadas de 1920 y 1930. Tanto Mariátegui como Haya de la Torre contribuyeron a esa caracterización del Perú que influyó en las interpretaciones sobre la nación peruana. El mismo Haya de la Torre (1933b) expresa esta postura en un importante artículo («El problema del indio»):

⁶⁶ Énfasis nuestro.

⁶⁷ Sobre este punto ya puede verse un conjunto de tendencias cruzadas. De acuerdo con el censo de 1940, la población nacional era de 6 906 746 habitantes. La población rural representaba alrededor del 73% del total, y la que vivía en la zona de la sierra representaba aproximadamente el 62%. De forma más específica, la población rural serrana que era monolingüe —es decir, solo hablantes del quechua o el aimara— bordeaba el 32%. Véase López (2005, p. 110).

El problema indígena es, pues, económico, social y eminentemente internacional. Sostengo que la fuerza de unidad americana no está en lo europeo que nos envuelve, sino en la *raza indígena* que nos arraiga. Por eso el problema de la unidad política americana —como lo vengo sosteniendo desde 1923— es social, es clasista, es revolucionario (p. 110)⁶⁸.

Haya de la Torre y Mariátegui colocan el problema indígena en un lugar central, aunque en caminos diferentes. Haya de la Torre reconocía las raíces marxistas de la doctrina aprista, a la cual consideraba «superación dialéctica del marxismo» —como en *El antiimperialismo y el APRA* (1928)—. En el APRA, la influencia indigenista fue tal vez más epidérmica, pero no por ello menos efectiva para la forja de una nueva identidad política, en tanto la simbología indígena se convirtió en componente central de la parafernalia partidaria. Su bandera era la del Tawantinsuyu; su emblema, el cóndor de chavín (civilización que floreció poco antes de la era cristiana); la ubicación simbólica de la jefatura aprista —clandestina y nómade entre 1933 y 1945— tomó el nombre de Inkahuasi («casa del inca»); el nombre con el cual los apristas designaban a nuestro continente, Indoamérica (Davies, 1971). Estos símbolos contribuyen a dotar por primera vez de identidad a amplios sectores populares urbanos proletarizados de la costa norte. El campesinado indígena quedó más bien al margen, tanto de la reflexión de su fundador, Haya de la Torre, como de la táctica proselitista del nuevo partido. Por las condiciones extremas de explotación, el campesinado —dice Haya de la Torre (1933c) en un razonamiento común al liberalismo y el marxismo etnocéntrico de la época— «se encuentra en un estado primitivo, no ha podido desarrollarse y carece de conciencia de clase» (p. 75).

Mariátegui, por su parte, desarrolló una reflexión más amplia sobre el «problema del indio», que constituye uno de los pilares de sus famosos *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), y que fue preocupación central de su labor política. Reubica la cuestión indígena como un elemento central del *problema nacional* y dirige la discusión hacia una resignificación del debate sobre la nación, aunque con una advertencia: «No renegamos propiamente de la herencia española, renegamos de la herencia feudal» (Mariátegui, 1928d, p. 57). A diferencia de la generación del novecientos (Belaunde, Riva Agüero, Ventura y Francisco García Calderón), que asoció las nociones de «patria» y «nación» a una república criolla, blanca, costeña, hispánica y católica, la nueva generación (Valcárcel, Mariátegui y Haya de la Torre) se

68 Énfasis nuestro.

colocó como una elite cultural alternativa. El objetivo era contraponer a los «intelectuales oligárquicos» otra interpretación de la nación, diseñando otros significados ideológicos y bajo otras coordenadas políticas. La noción de vanguardia no se limitaba al plano político, se ampliaba al plano estético. En el laboratorio ideológico del indigenismo era necesario producir un nuevo mapa estético del Perú indígena, como muestra la portada de la revista *Amauta*, dirigida por Mariátegui: un indígena estetizado diseñado por el artista plástico y representante del indigenismo artístico de la época, José Sabogal, quien llegó a ser director artístico de la revista⁶⁹. En Mariátegui (1925b) se hace más explícita la ruptura: ¿cómo traducir el problema nacional, en tanto problema indígena, desde el vocabulario del cosmopolitismo vanguardista?:

Es posible que a algunos recalcitrantes conservadores de incontestable buena fe les haga sonreír la aserción de que lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación [...] pues la reivindicación de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio (p. 14).

¿Cuál era la fuente de esta nueva verdad histórica que necesitaba resolver el problema nacional? Para Mariátegui (1967)—como en su antecesor Prada y su coetáneo Valcárcel—, la demografía aparece nuevamente como el argumento para superar las *imperfecciones* del proceso republicano:

Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre —no solo inferioridad— social y económica. La presencia de tres o cuatro millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie (pp. 332-333).

Mariátegui (1972) prefiere no referirse al indio histórico ni quedar atrapado en nostalgias tradicionalistas, sino crear una nueva ficción nacional. Busca producir al indio contemporáneo, pues este es el nuevo germen y la matriz fundante del indio socialista revolucionario:

De la civilización inkaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo ha sido el Perú. Está, más bien, en saber *cómo es el Perú*. *El pasado nos interesa en la medida en que*

69 Véase Funes (2006, p. 118).

puede servirnos para explicarnos el presente. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. *Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones.* Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa (p. 74)⁷⁰.

A la visión estereotipada y exótica del indígena, Mariátegui le opone el *indio real*. Produce un indígena de vanguardia y protagonista central de una modernidad socialista, en un país aún fragmentado geográficamente, pero que está transformándose por la modernización capitalista que buscaba articular y conectar espacialmente —vía la construcción de infraestructura de carreteras— a sus distintas regiones y territorios (Contreras y Cueto, 2008). El indio no representa el atraso; es un actor político de avanzada, el «nuevo indio», fusionado con la idea del mito socialista:

Lo que afirmo es que de la confluencia o aleación de «indigenismo» y socialismo, nadie puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. *Y en el Perú las masas, —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas.* Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas (Mariátegui, 1976 [1927], pp. 75-76)⁷¹.

Mariátegui (1927) prefirió ser algo más cauteloso respecto al radicalismo racializado de Valcárcel. Así lo hizo saber en el prólogo que escribió para la primera edición de *Tempestad en los Andes*:

La obra que ha escrito [Valcárcel] no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta de apocalipsis. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos (p. 12).

No toma distancia de todo nativismo antioccidental ni rechaza toda señal de herencia hispana en la cultura peruana, como sí proponían otros indigenistas. Pero ¿dónde encontrar el punto medio entre lo occidental y lo autóctono, entre lo nacional y lo cosmopolita, que matice el mito indianista?

70 Énfasis nuestro.

71 Énfasis nuestro.

Ni la civilización Occidental está tan agotada y tan putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana [...]. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico (Mariátegui, 1925a, p. 23).

Señala las limitaciones de la representación literaria indigenista, pues la propuesta cultural del indigenismo no logró captar toda la vitalidad del *indígena real*. Por su parte, el propio *indio* aún no consigue elaborar su propia representación estética ni tiene las condiciones «maduras» suficientes para producir su propio relato histórico:

La literatura indigenista no puede darnos una visión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. *Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla* (Mariátegui, 1928c, p. 242)⁷².

Hasta que no se resuelva el *impasse* de la autorrepresentación indígena el «problema del indio» seguirá secuestrado en explicaciones sociales y económicas mestizas. Si bien Mariátegui (1928b), en sus múltiples ensayos y artículos, no deshecha el discurso racial en el análisis de la cuestión indígena, prefiere analizar el carácter feudal de la propiedad de la tierra en los Andes, como la clave que explica la subordinación histórica del indio:

Cualquier intento de resolverla [el problema del indio] con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza, con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo mientras subsista la feudalidad de los gamonales (p. 35).

Creerá necesario reorientar el diagnóstico hasta entonces dominante en el indigenismo. La estrategia será domesticar su radicalismo retórico para traducirlo, primero, en programa y convertirlo, luego, en doctrina política. Es así que elabora el diagnóstico de lo que, desde entonces, se entenderá en los círculos letrados de izquierda como los ejes centrales de la «cuestión agraria» en el Perú:

72 Énfasis nuestro.

1. El carácter de la propiedad agraria en el Perú se presenta como una de las mayores trabas del propio desarrollo del capitalismo nacional.
2. El latifundismo subsistente en el Perú se acusa, de otro lado, como la más grave barrera para la inmigración blanca [...].
3. El endeudamiento de la agricultura de la costa a los intereses de los capitales y mercados británicos y norteamericanos se opone [...] a que se organice y desarrolle de acuerdo con las necesidades de la economía nacional [...].
4. En la sierra, el feudalismo agrario sobreviviente se muestra del todo inepto como creador de riqueza y de progreso (Mariátegui, 1928a, pp. 89-92).

Tomando como base la experiencia colectivista en sus comunidades, los indígenas pueden y deben ser el pilar central en la construcción del socialismo peruano. El *ayllu* y la comunidad serán el cimiento social de la revolución indoamericana y el nuevo fermento de la nacionalidad moderna, pues «en este indigenismo vanguardista [...] no existe ningún calco de nacionalismos exóticos [...] sino la creación de un nacionalismo peruano»⁷³. Tamaña heredia le valió el calificativo de «populista» y sucesivas excomuniones de la III Internacional Comunista y de los que tomaron el mando del Partido Socialista —para entonces, rebautizado como «Partido Comunista»—, luego de su muerte en 1930. La vena radical del indigenismo vanguardista elaborado por Mariátegui quedó silenciada y replegada como un río subterráneo. Las propuestas de Haya de la Torre y Mariátegui tuvieron que esperar 30 años para volver a ser objeto de reflexión política, pues ambas fueron derrotadas por la contraofensiva oligárquica que generó la crisis política que sacudió el Perú a inicios de la década de 1930.

Visto en conjunto, los indigenistas de las primeras tres décadas del siglo xx van a compartir una serie de características de modo más o menos marcado, de acuerdo con sus diferentes matices ideológicos, ya sean cercanos al hispanismo o a las influencias vanguardistas del socialismo y el marxismo (Degregori, 1978, p. 33). El diagnóstico era claro: el mapa cultural del Perú era el de un país dual y antagónico: españoles e indios, costa y sierra, Occidente contra los Andes (Flores Galindo, 1988a, p. 61).

Trato de resumir un movimiento intelectual heterogéneo que desplegó en su interior distintos puntos de fuga. De hecho, no fue una corriente homogénea y asumió distintos registros: en algunos casos, filantrópicos; en otros, estéticos y sociales⁷⁴. Con todo, su auge tuvo lugar a fines del siglo xix hasta

⁷³ Citado en Aricó (1989, pp. 126-127).

⁷⁴ Sobre las distintas trayectorias del indigenismo, véanse Cornejo Polar (2003) y Lauer (1997).

la década de 1930. Fue, a su vez, movilizador, ficcional, retórico y, sobre todo, reivindicativo. Consiguió ocupar un espacio central en el debate nacional y la política cultural. En sus franjas más radicales, el indigenismo asumió rasgos utópicos racializados y hasta apocalípticos, como señalamos en el panfleto *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, o simplemente más moderado y simpatizante del mestizaje cultural, como en el ensayo *El nuevo indio* (1930), del intelectual cusqueño y profesor de la Universidad San Antonio Abad, Uriel García⁷⁵.

Estos múltiples indigenismos abarcaron diferentes campos difíciles de articular. Tradujeron más un sentimiento utópico y un ánimo refundador que una ideología coherente; sentimiento que, a pesar de sus limitaciones, cumplió un papel importante en las reivindicaciones indígenas y que cuajó, poco después, como propuesta política, tanto en el APRA como en el Partido Socialista. ¿Cuál será su impacto e influencia en los primeros esfuerzos por construir la antropología en el Perú desde la década de 1940?

2.3. Del indigenismo radical a la antropología culturalista: domesticando la utopía

De alguna manera, juntos o separados, esos dos vectores —indigenismo y marxismo— estarán presentes a lo largo del desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en el Perú. Más allá de los marcos académicos, ambos constituyeron pilares del pensamiento de dos personajes, cuya reflexión y acción política marcaron la vida política del siglo xx (Mariátegui y Haya de la Torre).

A inicios de 1930 —en medio de la crisis económica provocada por el crac de 1929, la caída de Augusto B. Leguía (1930) y la efervescencia de la protesta social más importante en lo que iba del siglo—, socialismo y aprismo resultaron reprimidos por la oligarquía, algunas de cuyas fracciones regresaron al poder a través del Gobierno del teniente coronel Luis Sánchez Cerro (1931-1933), y que se sucedieron casi ininterrumpidamente hasta 1945. Durante esos años se establecieron un ambiente político y una atmósfera cultural oligárquicos y antipopulares, que decretaron la ilegalidad del Partido Comunista y el APRA. Ya para entonces, tras la muerte de Mariátegui en 1930, toda la impronta del indigenismo radical había sido derrotada, a lo cual se sumó el sangriento enfrentamiento entre

75 En este ensayo, García (1930) propuso que el mestizaje cultural es una ruta pacífica y democratizadora para el Perú, ya que puede lograr la tan ansiada identidad nacional sin necesidad de recurrir a revanchismos históricos ni a resentimientos raciales.

el aprismo y el Ejército, que culminó con la ejecución de centenares de militantes apristas en las ruinas de Chan Chan (Trujillo), en julio de 1932 (Funes, 2002).

Si la década anterior (1920-1930) había representado «un considerable incremento de la imagen del indio en la conciencia de la intelectualidad peruana» (Basadre, 1968a, p. 128), el periodo 1931-1945 cedió paso «a los peores años de la historia republicana del siglo xx» (Macera, 1968, p. 92), en la cual fue posible que se asiente una década de reafirmación hispánica y, en cierta medida, fascista —en las presidencias de Sánchez Cerro, 1931-1933; Oscar R. Benavides, 1933-1939, y Manuel Prado, 1939-1945—. La contraofensiva hispanista se asentó en un clima nacional e internacional de ofensiva conservadora de tintes fascistas, cuyos momentos culminantes fueron el estallido de la guerra civil española (1936), la victoria de Francisco Franco en España (1939) y las celebraciones del cuarto centenario de la muerte de Francisco Pizarro (1941) y el cuarto centenario del descubrimiento del río Amazonas (1942) (Basadre, 1968b, p. 33). De algún modo, esta cultura hispanista de derecha se expresó intelectualmente en revistas como *Mar del Sur* (1948-1953) y *Mercurio Peruano* (en su tercera etapa, dirigida por Víctor Andrés Belaunde desde 1918); en la Academia Nacional de Historia y en el Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica, fundado en 1947.

Incluso las propias políticas públicas de «protección del indio» mutaron por esos años. Como se dijo antes, el propio Leguía había creado, en 1921, la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento y Obras Públicas, y el Patronato de la Raza Indígena, en 1922. Posteriormente, el Gobierno del general Benavides reemplazaría el patronato por el Consejo Superior de Asuntos Indígenas, en 1936, y rebajaría las responsabilidades administrativas de la Sección de Asuntos Indígenas, en 1938. En todos estos casos persistía la visión paternalista sobre el indígena, que lo situaba en una condición subordinada.

Mientras tanto, en América Latina se realiza una serie de encuentros internacionales, donde el *problema del indio* empieza a aparecer siempre como tema de preocupación tutelar. Esto ocurrió en la Primera Convención Internacional de Maestros (Buenos Aires, 1928), en la Séptima Conferencia Panamericana (Montevideo, 1933), en el Octavo Congreso Científico Americano (México, 1935), y en la Primera Conferencia Americana del Trabajo (Santiago, 1936), así como en la Segunda Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Washington D. C., 1937) (Giraudó, 2006b, pp. 6-7).

Pero el evento directamente vinculado al Perú fue el que se realizó en Lima en diciembre de 1938, cuando fue sede de la Octava Conferencia Internacional

Panamericana⁷⁶. En esta conferencia, el ímpetu indigenista de los años previos quedó abiertamente marginado. Intelectuales destacados, como Luis E. Valcárcel (antropólogo), José Sabogal (artista plástico) o Julio C. Tello (arqueólogo), no formaron parte de la delegación peruana. Sí estuvieron, en cambio, Víctor Andrés Belaunde, Alberto Ulloa y Manuel Prado, la mayoría de la generación intelectual del novecientos que, ya por entonces, expresaba posiciones abiertamente conservadoras o, al menos, mostraba preferencias ideológicas claramente hispanistas⁷⁷.

Durante la conferencia, el *problema del indio* fue tema de debate y formó parte de los acuerdos tomados. En su resolución aprobada el 21 de diciembre, señalaba en el segundo punto declarativo que es necesario «desarrollar políticas tendentes a la completa integración de las poblaciones indígenas sin que el orden social y político corra riesgos, pues [...] *integrar supone la existencia de una cultura y grupos sociales superiores que sean capaces de asimilar a lo inferior hasta volverlo a su imagen y semejanza*»⁷⁸.

En este paisaje, las ciencias sociales, cuyos embriones más importantes maduraban en esa convergencia entre indigenismo y marxismo, se replegaron hacia el pasado y hacia los márgenes de la vida nacional. Abandonaron el filo radical de los años previos y limaron todo gesto utópico, proyección al futuro e interpretaciones globales. Redujeron el ámbito y alcance de sus reflexiones, dando la impresión de que desaparecieron del mapa intelectual de aquellos años. La excepción fue Jorge Basadre, quien escribió, en 1931, la primera edición de *Perú: problema y posibilidad* y, en 1939, el primer tomo de su *Historia de la República*. En ambas obras mostró reservas con el indigenismo y señaló cierta distancia ante la posibilidad de desarrollar la etnohistoria andina. Su postura fue, más bien, la defensa del mestizo en cuanto protagonista crucial del devenir histórico del Perú⁷⁹.

76 La conferencia estuvo presidida por el diplomático y ministro de Relaciones Exteriores del Perú, Carlos Concha, que no ocultaba sus explícitas posiciones fascistas y racistas. En 1938, propició la negación de visas para refugiados judíos europeos en el Perú. Véase Campo Rodríguez (2012).

77 El propio Belaunde haría un balance personal del encuentro, asociando Lima (sede del evento) a su herencia exclusivamente hispánica y colonial: «La Conferencia en conjunto ha sido un éxito para el Perú. La mayor parte de los Delegados y de los periodistas no tenían idea de los tesoros artísticos que encierra Lima, del progreso formidable que hemos alcanzado en los últimos años y de la tradición de exquisita cultura social de la capital peruana. En realidad, han triunfado la Lima Virreynal, litúrgica y artística, la Lima social y la Lima nueva que reúne el encanto de la vieja ciudad colonial a todas las ventajas de las modernas metrópolis» (Belaunde, 1939, p. 30).

78 Citado en Gonzales (2011, p. 135). Énfasis nuestro.

79 En su *Historia de la República* esboza una caracterización de los propios indigenistas del siguiente modo: «El interés y la simpatía hacia los indios, hacia las culturas de la época preinca, hacia el imperio del Tahuantinsuyo y hacia sus supervivencias culturales, sociales y económicas ha sido estimulado en el Perú, entre otros factores, por corrientes credos durante varios siglos». Esa preocupación se

En la década de 1920, avanzan entonces las investigaciones académicas del arqueólogo Julio C. Tello, que inicia sus exploraciones arqueológicas en la zona de Chavín de Huantar (Burger, 2009, p. 18), y Jorge Muelle realiza excavaciones preliminares en la zona de Cusco, con lo que inauguran ambos la arqueología moderna en el Perú. José de la Riva Agüero (1907 y 1929) —ya para entonces en una abierta postura conservadora— inicia sus estudios bio-gráficos sobre el Inca Garcilaso y el análisis crítico de los cronistas coloniales, cuya línea seguiría, años después, el joven historiador Raúl Porras Barrenechea (1946), quien además afirmaba que si el Inca Garcilaso es la expresión más auténtica de la historia inca y cuzqueña, el indio Felipe Guamán Poma de Ayala muestra en su escritura «confusión y embrollo de sus ideas, desorden y barbarie del estilo, pura behetría mental [...]. Monstruosa miscelánea» (Porras Barrenechea, 1948, p. 23). En 1928, el historiador francés Louis Baudin publica en París, *L'empire Socialiste des Incas*, que se tradujo el año siguiente en Chile⁸⁰ y mereció múltiples reseñas y discusiones, entre ellas, la del propio Basadre (1929a). Un año después se traducen las primeras monografías etnológicas e históricas de científicos y exploradores europeos: Charles Wiener (1874a y 1874b), Heinrich Cunow (1929 [1890] y 1929 [1891]) y Hermann Trimborn (1934, 1935 y 1936). Un nuevo lenguaje científico se iba instalando en el análisis del Perú antiguo. La agenda era llamar la atención de la especificidad histórica del *mundo andino*, cuyas raíces se conectan con el mundo prehispánico.

hace sistemática en los siglos xix y xx: «i) Los sociólogos marxistas alemanes como Cunow de esa época y primeros años del siglo xx, cuyo interés particular fue el problema de la economía colectiva en el Perú antiguo. j) Exploradores interesados, ante todo, en las ciencias naturales, como Reiss y Stübel que, de hecho, contribuyeron al mayor conocimiento de la civilización aborigen. k) Los defensores morales o legales del indio, simbolizados, a mediados del siglo xix, por Juan Bustamante y la Sociedad Amiga de los Indios, y agrupados, en la primera parte del siglo xx, en la Asociación Pro Indígena y otras entidades. l) Los arqueólogos que empezando con Max Uhle, hicieron, desde fines del siglo xix y principios del xx descubrimientos sensacionales de yacimientos antes no sospechados, ahondaron en el tiempo y en el espacio el horizonte de las culturas preíncas e hicieron resaltar la variedad y la importancia de sus remanentes; y los etnólogos, antropólogos y sociólogos europeos y americanos que estudiaron científicamente en este último siglo al Perú, a los Incas y sus antecesores y a los indios. m) En un plano literario e ideológico, Manuel González Prada al afirmar que los indios constituyen el verdadero Perú, que “nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira porque no merece llamarse República democrática un Estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley” y, por último, que la cuestión del indio “más que pedagógica, es económica, es social”, por lo que hay que predicarle rebeldía pues “todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde, o un Areche”. n) Los marxistas, sobre todo los comunistas, que ahondaron y sistematizaron muchos años más tarde las palabras de González Prada e insistieron en que la base de la revolución social tenía que ser agraria y racial. o) Los intelectuales y artistas regionalistas, andinistas y serranistas con hostilidad a Lima, a la costa y a los blancos y mestizos» (Basadre, 1968a, pp. 28-29).

80 La traducción de *L'Empire Socialiste des Incas* apareció en castellano solo un año después de su publicación francesa, por la editorial chilena Zig-Zag.

Para entonces, el indigenismo era una idea a la defensiva. Luis E. Valcárcel introduce el término «etnohistoria» para designar la vinculación entre la historia y la antropología de los pueblos prehispánicos, con el fin de diferenciarla de la historiografía tradicional hispanista, subordinada —la mayoría de las veces— a las fuentes escritas coloniales. En 1925 publica dos textos intuitivos, con los títulos *Del ayllu al Imperio* (1925b) y *De la vida incaica* (1925a). En una suerte de táctica de sobrevivencia, el otrora indigenismo radical «se repliega para asumir ropajes académicos» (Flores Galindo, 1988a, p. 61). Se refugia en ámbitos e instituciones culturales que no desafían abiertamente al poder oligárquico, como la Escuela Nacional de Bellas Artes —dirigida por el pintor indigenista José Sabogal, entre 1932 y 1943⁸¹—, el Instituto de Arte Peruano (1931) y la Peña Pancho Fierro (1936), los cuales fueron el último refugio de los pintores indigenistas y coleccionistas difusores del arte popular; el Museo de Arqueología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el Museo de Arqueología Peruana y el Museo de Arqueología y Antropología de Pueblo Libre, dirigidos en distintos momentos —entre 1931 y 1945— por el arqueólogo Julio C. Tello, quien, además, se incorpora como catedrático en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1923 (Mejía Xesspe, 1948)⁸². Otros indigenistas vivirán este retraimiento desde las provincias, en una suerte de exilio interior. En Ayacucho surgiría la revista *Huamanga* (1906-1967) y en Cusco, la revista *Tradición* (1950-1958).

Será la antropología la que primero va a desarrollarse y diferenciarse —incluso como alternativa— frente al *historicismo* de las generaciones del novecientos y la reforma universitaria. En este ambiente irá madurando el grupo antropológico, pues aun a la defensiva o replegado, da sus batallas y aprovecha dos coyunturas favorables: una nacional (la presidencia de José Luis Bustamante y Rivero, en 1945) y la otra internacional (la posguerra desarrollista de hegemonía norteamericana), que facilitarán después su institucionalización como disciplina universitaria. Como señala Macera (1968):

Considerada como un género menor y semiliterario, la antropología no fue frecuentada por los novecentistas y los hombres de la Reforma [...] su promoción estuvo confinada a sectores intelectuales que por entonces carecían del poder que se disputaban los nombres mayores del novecientos y de la Reforma. Al margen de esa lucha [...] los pintores [indigenistas] de la escuela

81 Sobre el itinerario intelectual indigenista de José Sabogal, véase Majluf y Wuffarden (2013).

82 Véase, además, Daggett (2009).

de Sabogal, los estudiosos y coleccionadores del folklore [fueron] 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 [...]. 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 (p. 93).

¿Qué factores estimularon el fortalecimiento de la antropología? Hay dos procesos que, visiblemente, convergen de manera favorable y crean un clima de legitimidad para la creación de espacios de formación de antropólogos en el Perú.

El primer proceso fue el eco de los impulsos mexicanos de crear una red interamericana de institutos indigenistas. Esta red demandaba la necesidad técnica de crear espacios institucionalizados de investigación y formación en antropología por toda América Latina. La oportunidad se presenta con el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México, en 1940⁸³. La delegación peruana que asiste al congreso muestra un cambio sustancial respecto al perfil de los invitados al Congreso Panamericano, dos años antes. Esta vez asistía la plana mayor de la *intelligentsia* indigenista⁸⁴: estuvo presidida por José Ángel Escalante —político e indigenista cusqueño de los tiempos del presidente Leguía⁸⁵— y le acompañan, como delegados oficiales, José Uriel García —autor de *El nuevo indio* (1930)— y Gerardo Bedoya Sáez —alto funcionario de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo—. A ellos se sumaron, como invitados especiales, los caudillos culturales del indigenismo: Hildebrando Castro Pozo —autor de *Nuestra comunidad indígena* (1924) y *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936)—, José Antonio Encinas —autor de *Un ensayo de escuela nueva en el Perú* (1932)—, Luis E. Valcárcel —conocido, sobre todo, por *Tempestad en los*

83 La realización del congreso fue resultado de la recomendación hecha en la Octava Conferencia Panamericana en Lima, en 1938.

84 Hildebrando Castro Pozo («El Ayllu Peruano debe transformarse en Cooperativa de Producción Agro-Pecuaria»); Luis E. Valcárcel («Ponencia sobre el Perú»). Todas las ponencias están agrupadas en la sección «Ponencia». *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, I(III).

85 Escalante fue autor de un polémico artículo, «Nosotros los indios» (1976 [1927]). No solo fue presidente de la delegación oficial peruana, sino que, además, asumió la Secretaría Técnica del congreso y presidió la Sección Educacional en el mismo. Por entonces, se desempeñaba como diputado en el Congreso del Perú (1939-1944).

Andes (1927)— y el entonces joven escritor de 29 años, José María Arguedas —que acababa de publicar su libro de cuentos, *Agua* (1935)⁸⁶—.

Durante el congreso se debatieron numerosos temas (integración, educación, salud, artes, propiedad de la tierra, entre otros), pero un tema cobrará particular importancia: la necesidad de la formación e investigación en antropología. Se recomienda, en su conclusión n.º 12, que el Instituto Indigenista Interamericano promueva el establecimiento de escuelas o departamentos de antropología con un fin claro:

para el estudio de la población indígena y para la preparación de los peritos en asuntos indígenas. Que [los Estados] utilicen de preferencia a los antropólogos y peritos que hayan estudiado en estas escuelas para emplearlos en sus departamentos de acción social (*Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 1940, p. 13).

¿Cómo lograr condiciones mínimas para el sostenimiento de esta nueva tecnocracia indigenista? Precisamente, uno de los principales acuerdos del congreso será la creación de institutos indigenistas en cada país de América Latina. En el caso del Perú, esta directiva se plasma recién en 1946, por la presión política de José Escalante —entonces diputado por Puno— y de Luis E. Valcárcel —como ministro de Educación del Gobierno de Bustamante y Rivero—. Con la creación del Instituto Indigenista Peruano se procuraba establecer una nueva etapa del pensamiento y la acción indigenista.

¿Pero acaso el Perú de los años 40 seguía siendo aquella sociedad feudalizada que apenas 20 años atrás había imaginado el joven Valcárcel, cuando pronosticaba que un ejército de indígenas desataría una tormenta revolucionaria que sacudiría los Andes? Lo cierto es que el Perú cambió en pocos años. El país atravesó transformaciones en su modelo económico y se iniciaba el lento declive de los tradicionales sectores oligárquicos y terratenientes. Aparecía, en respuesta, una pequeña pero activa burguesía urbano-industrial que reclamaba al Estado la necesidad de impulsar con urgencia la modernización del agro y la apertura económica de las comunidades campesinas. Era momento de enfrentarse a las opresivas haciendas feudalizadas que retrasaban, a vista de todos, la indispensable expansión del mercado interno. Ya por aquellos años podían respirarse los primeros síntomas de las masivas migraciones del campo a la ciudad, que tendrá

86 Esta fue una colección de cuentos integrada por tres piezas. Ganó el segundo premio del concurso internacional de la *Revista Americana* de Buenos Aires. Fue rápidamente traducido al ruso, alemán, francés e inglés.

evidentes consecuencias demográficas y culturales en las siguientes décadas. En este ambiente es que la nueva política indigenista peruana buscará reubicar sus discursos, repensar sus estrategias políticas y asumir nuevas posiciones, teniendo en cuenta la inversión del proceso demográfico (urbano-rural)⁸⁷.

La decisión política de crear el Instituto Indigenista Peruano se toma el 15 de mayo de 1946. El presidente José Luis Bustamante y Rivero dispuso que dependiera del Ministerio de Justicia y Trabajo, y no fue ninguna casualidad que un atemperado Valcárcel sea designado su primer director ni que entre sus miembros directivos estuvieran personajes ya habituales del indigenismo, con conocida participación política⁸⁸: Julio C. Tello (arqueólogo), José Uriel García (pedagogo y ensayista), José Antonio Encinas (pedagogo) y José Sabogal (artista plástico)⁸⁹:

El Instituto Indigenista Peruano, del que fui su primer director, se fundó en 1946 siguiendo las directivas de la Convención Indigenista de Pátzcuaro de 1940, en la que se recomendó la formación de este tipo de organismos. Su objetivo no era simplemente la investigación sobre aspectos relacionados con la población indígena, sino que entre sus funciones incluía asesorar al gobierno en los Pensamientos indígenas en nuestra América, disposiciones administrativas que de alguna manera afectarán a las poblaciones indígenas, y proponer medidas que contribuyeran a su bienestar (Valcárcel, 1981, pp. 368-369).

Tres años después, el Perú será la sede del Segundo Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Cusco del 24 de junio al 4 de julio de 1949⁹⁰. Para entonces, el nuevo director del IIP será el pedagogo y exrector de la

87 El censo de 1940 —el primero del siglo xx—, realizado en el gobierno de Manuel Prado Ugarteche, arrojaba las siguientes cifras: de un total nacional de 6 207 967 habitantes, en toda la costa vivía el 28% y, solo en la ciudad de Lima, el 11%; en la zona de la sierra, el 65%, y en la selva, el 7%. De manera específica se identificaron, de acuerdo con las categorías censales de entonces, 45% indígenas, 37% mestizos, 15% criollos, 2.5% negros y 0.5% asiáticos. En el censo de 1961, la población de la costa sube a 38% y el de la sierra desciende a 53%. La población de Lima asciende de 11% a 18%, es decir, de 828 298 a 2 031 051 habitantes. Véase Instituto Nacional de Estadística e Informática (2014).

88 En distintos momentos, postularon y fueron elegidos congresistas de la república por sus respectivas regiones: Julio C. Tello (Huarochirí, 1917-1929), José Antonio Encinas (Puno, 1919-1923) y José Uriel García (Cusco, 1939-1944 y 1950-1956).

89 Los miembros del Comité Científico del Instituto Indigenista Peruano fueron Luis E. Valcárcel (director), José Ángel Escalante, Julio C. Tello, Carlos Monge, Alberto Giesecke, José Antonio Encinas, José Frisancho, José Sabogal, José Uriel García, Emilio Romero, Gerardo Bedoya Sáez, Jorge A. Lira y Atilio Sivirichi. Véase *Perú Indígena* (1948).

90 En realidad, el congreso debió realizarse en 1944, pero, según el propio Manuel Gamio (1948), «fue pospuesto por falta de suficientes medios de transporte y viáticos para los congresistas y por otras causas derivadas de la guerra [se refiere a la Segunda Guerra Mundial]» (p. 83).

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, José Antonio Encinas. Su gestión se desenvolvió en un ambiente político drásticamente distinto: el presidente Bustamante y Rivero fue derrocado el 29 de octubre de 1948 por un golpe militar del general Manuel A. Odría. Pese a ello, Encinas (1949) reafirma el carácter urgente del instituto, pues su misión «debe estar encaminada a la investigación de los asuntos inherentes a la vida del indio. [Queda] así cerrado el *periodo romántico para dar lugar al científico* en donde la dirección académica del Instituto ha de proporcionar los elementos necesarios para la pronta y eficaz redención del indio» (p. 4)⁹¹. Pero el entusiasmo de Encinas no pudo ocultar el hecho de que el congreso indigenista de Cusco se haya realizado bajo la sombra del Gobierno militar. El mismo general Odría sería designado presidente honorario del congreso.

Más allá de estos vaivenes políticos, durante el congreso de Cusco se resalta —en su resolución n.º 13— la satisfacción de que desde 1940 (es decir, desde los acuerdos de Pátzcuaro) en muchos países de la región se habían logrado avances considerables en la enseñanza y la investigación antropológicas, lo que creó una red interamericana de expertos en el desarrollo indígena. Quizá lo más relevante es que dan un paso adicional al definir por primera vez al *sujeto* de las políticas indigenistas: el *indio*.

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, *aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños* (Boletín Bibliográfico de Antropología Americana, 1949, pp. 17-18)⁹².

Existió un segundo proceso que corrió de forma paralela a los esfuerzos de crear esta red tecnocrática de indigenistas en América Latina. Sucedió por el incremento del interés de fundaciones, museos y universidades —principalmente norteamericanas— por estudiar científicamente las distintas áreas culturales de América del Sur y, especialmente, los Andes centrales⁹³. Nuevamente aparece la figura de Luis E. Valcárcel, pues se convertirá en el principal intermediario cultural entre las misiones científicas norteamericanas y el pequeño pero activo núcleo de indigenistas e incipientes antropólogos peruanos.

91 Énfasis nuestro.

92 Énfasis nuestro.

93 Aunque hay un primer momento de interés de esta misma filantropía norteamericana por estudiar a sus propias poblaciones indígenas; véase Blanchette (2006). Sobre el interés norteamericano por estudiar científicamente a América del Sur, puede consultarse Salvatore (2016).

Así, entre fines de la década de 1930 y 1950, se produce una estrecha relación entre estas fundaciones y universidades extranjeras con el embrionario grupo de arqueólogos y antropólogos de Lima y Cusco —por entonces, los núcleos académicos más importantes del Perú, y que tenían una presencia importante en cátedras universitarias (en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, y en la Universidad Nacional de San Antonio Abad, en Cusco), en puestos de gobierno (el propio Valcárcel era ministro de Educación) o dirigiendo museos de historia y arqueología (Julio C. Tello, Luis E. Valcárcel y Jorge Muelle)—.

El propio Valcárcel (1947) señala fecha de inicio para la antropología en el Perú con la llegada del joven etnólogo norteamericano Harry Tschopik, en 1940, para hacer trabajo de campo por dos años y medio en la comunidad de Chucuito (Puno): «Con su presencia podría decirse que comenzaron las actividades etnológicas en el Perú» (p. 196)⁹⁴. Pero ello ocurrió en el marco de una legitimación científica y académica mayor: la creación de un campo académico especializado que empezó a llamarse «etnología sudamericana». En efecto, bajo la dirección de Julian Steward empezaron a editarse, en 1946, los seis volúmenes del *Handbook of South American Indians*⁹⁵. Allí se publican, en el volumen II —dedicado a los Andes centrales—, los trabajos de Harry Tschopik (1946), Bernard Mishkin (1946) y Weston la Barre (1946)⁹⁶ sobre las comunidades de Chucuito, Kauri y Uru Chipaya (Bolivia), respectivamente⁹⁷.

¿Cuál era, entonces, la diferencia entre el indigenismo utópico previo y esta nueva etnología de influencia norteamericana? De hecho, el interés básico era el mismo: estudiar la vida de las poblaciones indígenas andinas. La ruptura vendría, más bien, por la base de su legitimidad científica. Los etnógrafos norteamericanos contaban con un entrenamiento sistemático y científico a la hora de diseñar y recolectar la información del trabajo de campo. En otras palabras, eran rigurosos en el uso de métodos y teorías antropológicas

94 Tschopik fue estudiante de arqueología y etnología en la Universidad de Harvard bajo la supervisión de Clyde Kluckhohn. Antes de llegar al Perú hizo trabajo arqueológico entre los indios navajo de Estados Unidos y, luego, en América Central. En 1945, luego de su trabajo de campo en Chucuito, Tschopik sucederá a John Gillin como representante en el Perú del Instituto de Antropología Social de la Smithsonian Institution. Esta decisión fue tomada por Julian Steward, director del instituto, con el aval de la contraparte peruana, Luis E. Valcárcel, entonces ministro de Educación del Perú. Para un perfil más detallado, véase Rowe (1958).

95 Los seis volúmenes del *Handbook* fueron *The Marginal Tribes*, *The Andean Civilizations*, *The Tropical Forest Peoples*, *The Circum-Caribbean Peoples*, *The Comparative Ethnology of South American Indians* y *Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*.

96 Su trabajo de campo fue supervisado por George Murdock, famoso africanista y promotor de innovaciones en el método comparativo etnográfico.

97 Se publica, además, el trabajo más histórico de Kubler (1946).

comparativas y producían una escritura etnográfica objetivista y poco ideologizada —al menos, en su sentido indigenista—; pero, sobre todo, traían consigo el capital simbólico de representar sus universidades de procedencia (Harvard, Columbia y Yale), donde estaba instalada la elite de la antropología culturalista norteamericana de entonces. Muchos de estos jóvenes antropólogos tenían como supervisores de sus tesis doctorales a profesores e investigadores ya consagrados: Franz Boas, Ruth Benedict, Clyde Kluckhohn, Alfred Métraux y George Murdock⁹⁸. La coyuntura era crucial: entre las décadas de 1940 y 1950 crece en los círculos académicos norteamericanos de posguerra el interés por la modernización y el cambio social. En la antropología cultural, los trabajos pioneros de Robert Redfield en cuatro aldeas campesinas de México introducen el estudio del cambio cultural del campesinado como parte integrante de las sociedades nacionales en América Latina (Redfield, 1941)⁹⁹.

Entre las décadas de 1930 y 1950, los trabajos antropológicos más rigurosos sobre los Andes estuvieron hegemonizados por antropólogos extranjeros; la mayoría estaba influenciada por el enfoque de áreas culturales que Julian Steward¹⁰⁰ y otros antropólogos norteamericanos venían impulsando como esquema de comprensión de distintas regiones periféricas del mundo¹⁰¹. De hecho, la noción de «áreas culturales» fue elaborada en el contexto de la reorientación de los intereses de la política gubernamental norteamericana, en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, para acumular conocimientos estratégicos sobre aquellas partes del mundo en las cuales tenían claros intereses políticos y económicos (Hall, 1947). Este enfoque fue canalizado por distintas fundaciones, las cuales auspiciaban, financiaban y entrenaban especialistas en diversos temas: política exterior, economía del desarrollo, cambio cultural y modernización. Esta naciente comunidad de especialistas debía brindar consejos técnicos a las agencias gubernamentales de Estados Unidos. Antes de la Primera Guerra Mundial, el American Council of Learned Societies (1932), el Social Science Research Council (1923), la Fundación Rockefeller (1934) y el National Research Council (1940) habían creado comités de investigación interdisciplinaria concentrados en el estudio de América Latina. En 1944, estas organizaciones se asociaron con otras agencias gubernamentales para formar el Conference Board of Associated Research Council, de carácter

98 Para reseñas precisas de estos antropólogos, véanse Rowe (1958) y Wagley (1955).

99 Para un balance de sus perspectivas, puede verse Redfield (1956).

100 Para una revisión más amplia de la biografía de Steward, puede verse Kerns (2003).

101 Además de América Latina, se crean otras «áreas culturales» de estudio: Lejano Oriente, Medio Oriente, y África. Para una revisión crítica de esta noción, véanse Faulhaber (2012) y Patterson y Lauria-Parricelli (1999).

permanente¹⁰². En 1945, el presidente de la Fundación Rockefeller, Raymond Fosdick, destacó en su reporte anual que,

ciertamente, el conocimiento cada vez más amplio en las últimas décadas, de la vida latinoamericana ha tenido sus repercusiones en Estados Unidos. Cada región del mundo tiene algo que aprender de las demás. La civilización de América Latina es mucho más antigua que la nuestra, y las artes de la vida son en muchos aspectos más suaves y maduras. Nuestros vecinos del sur tienen mucho que enseñarnos (The Rockefeller Foundation, 1945, p. 30)¹⁰³.

El enfoque de «áreas culturales» fue elaborado inicialmente por la vanguardia de la antropología culturalista: Alfred Kroeber, Melville Herskovits, Robert Redfield, Ralph Linton y Julian Steward. En sus distintos escritos, definieron la cultura como un conjunto de rasgos y patrones ecológicos compatibles y adaptables a distintos procesos de modernización. El concepto de «área cultural» relacionaba las nociones de territorio y cultura como ámbitos equivalentes: una cultura se materializa en un territorio y se reproduce endógenamente. De este modo, los límites simbólicos de una cultura coinciden con sus fronteras territoriales, y la interacción entre grupos —o áreas— solo puede realizarse entre bloques homogéneos: el área cultural *andina* con la *mesoamericana*, por ejemplo. En esa perspectiva, las culturas «tradicionales» o «indígenas» debían ser estudiadas bajo un esquema difusionista y evolutivo de «formas estilísticas» (artes, religión, alimentación, agricultura, rituales, etc.), aunque fueran producidas al margen de sus dinámicas históricas de dominación colonial o poscolonial¹⁰⁴. Esta discusión fue alimentada por dos antropólogos mundialmente reconocidos, Bronislaw Malinowski y Alfred Métraux, quienes escribieron importantes ensayos de antropología aplicada para la adaptación cultural de los «pueblos tradicionales» (Malinowski, 1930).

Esta peculiar forma de entender la *cultura* fue tomada por Steward, cuando formula su esquema evolucionista de estudios de área en los *Handbook*. En su primer volumen destaca la importancia de estudiar los pueblos sudamericanos, «desde cómo subsistieron en los tiempos prehistóricos» hasta cómo se mezclaron con la «cultura europea, para [...] producir sociedades modernas que no son ni completamente indígenas ni completamente europeas»

102 Para más detalle en el caso de los Andes, véase Poole (1992).

103 Traducción nuestra.

104 Este enfoque puede verse de manera precisa en Redfield, Linton y Herskovits (1936) y en Kroeber (1939, p. 223).

(Steward, 1946a, p. 1)¹⁰⁵. En el segundo volumen, dedicado a las civilizaciones andinas, Steward (1946b) escribe otro prefacio, donde resalta el valor histórico de los pueblos andinos, pues gracias a la herencia de sus riquezas arqueológicas, cuentan con un complejo desarrollo cultural indígena que sobrevive hasta el presente; influye incluso en la conformación de los actuales Estados modernos en los Andes, donde se vienen realizando rápidos cambios y adaptaciones culturales¹⁰⁶:

Los aspectos prácticos del problema indio han motivado a los distintos gobiernos a crear Oficinas de Asuntos Indígenas, encargadas de proteger a los indios de las consecuencias más desastrosas y de los efectos de las costumbres europeas sobre los patrones nativos. Como la escasa comprensión de los indios de los sistemas europeos les deja mal equipados para resolver sus propios problemas, se están haciendo grandes esfuerzos para rehabilitarlos económicamente, mediante la restauración de las tierras y la mejora de los métodos agrícolas, y para reintegrarlos culturalmente, mediante la educación y otros medios destinados a facilitar su plena participación en la vida nacional (p. xxix)¹⁰⁷.

La publicación del *Handbook* constituyó un hito importante en el desarrollo de la antropología en los Andes centrales, en la medida en que inicia la larga colaboración entre investigadores nacionales y extranjeros, y facilita, en lo referente al Perú, el objetivo de visibilizar la importancia del estudio científico de las poblaciones indígenas. El trabajo coordinado por Steward se inició al principio de la Segunda Guerra Mundial y demandó la participación escrita de más de 100 científicos sociales. En el tomo II escribieron Luis E. Valcárcel («La arqueología de Cusco», «El calendario andino» y «Los mercados y ferias indígenas»), Hildebrando Castro Pozo («La evolución social, política y económica de las comunidades del Perú central») y Rafael Larco («La arqueología de los Andes centrales»).

Gracias al contacto con estos antropólogos y etnohistoriadores norteamericanos, existió una estrecha relación que facilitó, pocos años después, la creación del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1946). Su fundador, el propio Valcárcel (1981) —entonces ministro de Educación—, señalaba que, fruto del intercambio del trabajo de campo

105 Véase también Steward (1949). Sobre una posición más conceptual acerca de la noción de «área cultural», puede revisarse Steward (1950 y 1955).

106 En este volumen, además, contribuyen Wendell Bennet, John Cooper, Alfred Kroeber y John Murra, y los peruanos Rafael Larco Hoyle, Luis E. Valcárcel y Hildebrando Castro Pozo.

107 Traducción nuestra.

de aquellos, en especial con Bernard Mishkin, se configuró la necesidad de formar antropólogos en el Perú con una misión definida:

Era necesario dejar establecido que nuestros planes no obedecían a una concepción superficial de simples amantes de la cultura. La discontinuidad geográfica y las diferencias culturales del Perú merecían un tratamiento etnológico partiendo de una pregunta central: ¿por qué unas zonas del Perú son proclives a la civilización occidental y esta penetra en ellas más fácilmente que en otras? Mientras la costa peruana ofrecía acceso muy favorable a la cultura importada, porque siglos atrás se habían extinguido los núcleos de población tradicional, en cambio, la sierra era baluarte y refugio de los grupos indígenas tradicionales (p. 349).

¿Por qué el antropólogo se siente tan atraído por estudiar ese Perú indígena? Su interés reside en que en el Perú dual coexisten dos tiempos históricos que permiten «la simultaneidad del hombre indígena con el industrial y con el de la era atómica». Si el antropólogo emprende un recorrido por el territorio, este no solo resulta en un viaje por el espacio geográfico, sino también por el tiempo histórico: «Si salimos de Lima, la capital occidentalizada, por el camino a Pucallpa podemos acercarnos a observar la vida primitiva de hombres que siguen con sus costumbres de hace cinco mil años» (Valcárcel, 1960, p. 3).

Entendida así la misión del antropólogo, ¿cómo entender la conexión de estos flujos transnacionales de intercambio científico y el objetivo de los indigenistas peruanos de desarrollar la antropología en los Andes? El propio Valcárcel ofrece las pistas. En sus *Memorias* resaltaría la importancia de Steward y el proyecto del *Handbook*, para consolidar y posicionar, a ojos de la academia internacional, el valor de las civilizaciones andinas y, de paso, legitimar en el Perú la urgente necesidad de un viraje científico en la formación e investigación en antropología:

Los cinco volúmenes del *Handbook* representaron un reconocimiento de enorme trascendencia, por parte del hemisferio occidental, de la importancia de las civilizaciones indígenas americanas y sus herederos, varios millones de habitantes. Al reconocimiento siguió el interés por entender cómo habían sido esas civilizaciones y cómo derivaron de ellas las nuevas sociedades americanas, que no son ni completamente indias ni occidentales (Valcárcel, 1981, p. 363).

¿Dónde empezó, entonces, esta expansión académica? Se inició en la ciudad de Cusco, que se convirtió, desde la década de 1930, en el principal foco

de atracción de los estudios arqueológicos y etnográficos de investigadores extranjeros¹⁰⁸. Un papel fundamental lo cumplirá Axel Wenner-Gren, el millonario filántropo de origen sueco que financió todas estas investigaciones a través del Viking Fund —más adelante, conocido como la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research—. Por ejemplo, la fundación proveyó en 1940 y 1941 de fondos especiales para un programa de investigación y una expedición arqueológica en el valle de Vilcanota, Cusco (como parte del Wenner-Gren Scientific Expedition to Hispanic America). Asimismo, firman un acuerdo de investigación con la Universidad Nacional de San Antonio Abad, en el que otorgan una donación de 40 000 dólares para el inicio de los estudios arqueológicos y antropológicos en la universidad, específicamente, para la creación de un instituto de arqueología.

Para Axel Wenner-Gren, los estudios etnográficos en los Andes y, especialmente, en la región de Cusco tendrán una particular prioridad, incluso mayor a la de otras áreas culturales del mundo, como el Lejano Oriente, donde su colaborador más cercano —el médico, documentalista, arqueólogo y antropólogo Paul Fejos— había planeado inicialmente la expedición científica (Luciak, 2016, p. 310). Tanto era el interés de Axel Wenner-Gren, que, además de proveer fondos, él mismo

decidió implicarse personalmente. Se embarcó hacia Perú en julio de 1941 para unirse a la Expedición, preparándose mediante el aprendizaje básico del español y la lectura de libros sobre Perú. Como muestra de su aprecio por la cultura peruana, Wenner-Gren fundó un Instituto de Arqueología en la Universidad de San Antonio Abad de Cuzco (Luciak, 2012, p. 25)¹⁰⁹.

Ya en Cusco, las autoridades de la universidad le otorgan en agradecimiento, en marzo de 1941, un doctorado *honoris causa*, gracias a la oportuna gestión de su exrector, el norteamericano Albert Giesecke, que en ese momento era asesor cultural de la embajada de Estados Unidos en Lima. La donación del Viking Fund (de más de 200 000 soles de la época) posibilitó el inicio de la etapa científica de los estudios arqueológicos y etnográficos, con lo que se inaugura lo que Jorge Flores Ochoa y Rehider Quintanilla denominan la «tradición de investigación científica en Cusco» (Flores Ochoa y Quintanilla, 2012, p. 56). Será recién con el Instituto de Arqueología que, por

108 Véase un recuento reflexivo de la presencia de arqueólogos norteamericanos en el Perú en Peters y Yarza (2013).

109 Traducción nuestra.

primera vez, desde una universidad peruana, se imparten estudios formales en arqueología y antropología —en el hilo de la tradición norteamericana—, recurriendo a bibliografía especializada, consumiendo teorías y métodos modernos de investigación y esquemas de redacción estandarizados en ambas disciplinas.

En esta marea científica llega a Cusco el joven John Rowe, estudiante de arqueología en la Universidad de Harvard¹¹⁰. Rowe realiza una primera visita a Cusco en 1939, pero regresa luego, entre 1941 y 1943, como parte de una campaña de investigaciones arqueológicas dirigida por su profesor Alfred Kidder (arqueólogo experto en Mesoamérica)¹¹¹. La posibilidad de dialogar con sus colegas universitarios cusqueños se potencia cuando, en julio de 1941, se crea la sección Antropología en la universidad y, junto a otros antropólogos y arqueólogos norteamericanos que también realizaban trabajos en la región —siempre con el auspicio financiero del Viking Fund—, potencian el Instituto de Arqueología en la Universidad Nacional de San Antonio Abad. En 1943, para garantizar el uso adecuado de los recursos entregados por el Viking Fund, Rowe fue designado el primer director del instituto. Ya en el puesto, rápidamente se percata de la falta de rigurosidad metodológica y la debilidad académica en la formación especializada. En respuesta, promueve la enseñanza de cursos teóricos y metodológicos de lingüística, arqueología y antropología¹¹², así como los estudios etnohistóricos, la historia del arte y los métodos etnográficos para el estudio del folklore (Rowe, 1955), y produce una amplia bibliografía, que se compone de artículos (Rowe, 1934, 1942b, 1943 y 1945)¹¹³, notas (Rowe, 1947), reseñas y memorándums (Rowe, 1944b), todos sobre el estudio del pasado inca¹¹⁴. Buscará poner estas innovaciones en práctica cuando desarrolle excavaciones en la zona de Yucay, con la ayuda de los estudiantes a su cargo (Muelle, 1945).

Pero Rowe no quedaría como un solitario explorador académico. En 1944, John Gillin, representante de la Smithsonian Institution en el Perú,

110 Rowe estudió arqueología clásica en la Universidad Brown (1935-1939) y posteriormente en la Universidad de Harvard (1939-1941). Realiza una primera visita a Cusco en 1939 como estudiante, pero luego es reclutado en 1944 como sargento por el Ejército de Estados Unidos y enviado a Alemania en el batallón de ingenieros; participa en la destrucción de puentes y carreteras. Después de terminar sus estudios de posgrado en Harvard, se incorpora en 1948 como profesor de la Universidad de California en Berkeley.

111 En 1943 presentó su tesis de maestría en la Universidad de Harvard. Si bien Rowe comienza su carrera docente en Cusco, luego enseñó en la Universidad del Cauca (Colombia), antes de integrarse al Departamento de Antropología de la Universidad de Berkeley (Estados Unidos).

112 Un mayor detalle de esta apreciación puede verse en Rowe (1942a, pp. 1-11).

113 Además, publica su primer trabajo detallado en Rowe (1944a).

114 Puede verse una relación detallada de los estudios de John Rowe entre 1940 y 1954 en Rowe (1954).

implementa —por invitación de Rowe— un curso metodológico de etnología en la universidad de Cusco. En febrero de 1945, Jorge Muelle, docente del Instituto de Arqueología —y quien reemplazó a Rowe en el cargo, pues este regresó a Estados Unidos por causa de la Segunda Guerra Mundial—, realiza reconocimientos arqueológicos en Tampuscco y Pacarejtambo, hasta la hacienda Ayusbamba, en Apurímac (Muelle, 1945, p. 52). De agosto a noviembre de 1945 y entre julio y agosto de 1948, Oscar Núñez del Prado, Luisa Béjar de Núñez del Prado, Gustavo Alencastre y Guillermo Fuentes realizan un trabajo de campo etnográfico, dirigidos por Fernando Cámara —de la Escuela Nacional de Antropología de México— en la comunidad de Chincheros. En el reporte que presenta Oscar Núñez del Prado (1949), este sostiene la necesidad de un estudio más sistemático de la realidad indígena:

Es indudable que el llamado «problema indígena», presenta una serie de facetas, cuya importancia depende del ángulo en que sitúa el observador. Cualquiera sea la tarea a imponernos con relación al indígena y sus problemas, resulta indispensable conocer el medio en el que se desenvuelve y vive [...]. Todo lo que hay en su cultura es digno de ser recogido cuidadosamente para informarnos sobre *la causa verdadera de los desajustes que generan sus problemas* (p. 3)¹¹⁵.

El otro eje de enseñanza e investigación en antropología se concentrará en Lima. A la postre, la academia limeña terminará hegemonizando las redes de contactos internacionales y los financiamientos para proyectos de investigación, y controlará las agendas académicas. La coyuntura propicia se presenta con la presidencia de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948), en la que se vive un breve interregno democrático. Valcárcel —otro indigenista radical—, cuyo indigenismo ya había perdido el filo utópico de *Tempestad en los Andes*, fue nombrado ministro de Educación en 1945. Bajo su gestión, funda, en mayo de 1946, un segundo núcleo de formación profesional en antropología: el Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos¹¹⁶, con solo cinco profesores —ninguno de ellos con

115 Énfasis nuestro.

116 En realidad su aprobación formal se realizó en 1945 pero empieza a implementarse como carrera académica en 1946. Se crean, además, en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, los institutos de arqueología, a cargo de Julio C. Tello; de historia, a cargo de José M. Válega; de filosofía, a cargo de Julio Chiriboya; de filología, a cargo de Fernando Tola; de literatura, a cargo de José Jimenez Borja, y de literatura americana y folklore, a cargo de José Galvéz. Véase Pimentel (2019, p. 5).

educación formal en antropología¹¹⁷—, así como el Museo de la Cultura Peruana, que contaría con su propio Instituto de Investigaciones Etnológicas¹¹⁸. La formación en etnología en la universidad tuvo como antecedentes directos los trabajos realizados por antropólogos peruanos, norteamericanos, alemanes y franceses en dos proyectos: el de Sicaya, comunidad de la sierra central, y el de Virú, comunidad en la costa norte. Colaboraron en ambos proyectos la Smithsonian Institution, cuyo Instituto de Antropología Social proporcionó la ayuda técnica de diversos antropólogos como Harry Tschopik, John Gillin, Allan Holmberg, George Kluber y Ozzie Simmons, quienes trabajaron con el naciente Instituto en los trabajos de campo; la sistematización de archivos, así como en la cátedra universitaria en la figura de docentes visitantes. El Viking Fund aportó recursos financieros para la creación de una biblioteca especializada en antropología, para los trabajos de campo en Virú, Sicaya, Lunahuana, Huarochirí y Tupe. Pero también otorgó dos fondos especiales para el trabajo de campo en la Amazonía: entre los indios Yagua, bajo la dirección de Paul Fejos, director de investigación del Viking Fund, y en el Proyecto Cashibo-Kakataiu.

Para entonces, la Segunda Guerra Mundial apenas había finalizado y nuevas políticas de intercambio científico con Estados Unidos y Europa anunciaban el inicio de un nuevo tipo de intervención en la región: una suerte de guerra fría se extendía más allá del plano militar y económico, y se ampliaba, también, al terreno de la cultura y los intercambios académicos¹¹⁹. El Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se convirtió rápidamente en el punto de convergencia del cosmopolitismo de la antropología culturalista norteamericana, de los indigenistas desarrollistas y de los primeros practicantes de la antropología andina. De hecho, en el año de su fundación (1946), por intermedio de Valcárcel como ministro de Educación, se le aseguró una partida presupuestal de 50 000 soles de la época, para el inicio de sus investigaciones etnológicas (Matos Mar, 1998, p. 21).

Como ya ocurría en Cusco, Valcárcel (1964) busca legitimar la antropología como una ciencia aplicada, «alejándola de las generalizaciones, los

117 El Instituto de Etnología tuvo entre sus primeros docentes a Julio C. Tello, Julio Prelto, Pedro Weiss, Luis E. Valcárcel y Jorge Muelle, y sus investigaciones y publicaciones «estuvieron más centradas en investigaciones arqueológicas e históricas» (Pimentel, 2019, p. 8).

118 En mayo de 1946, Jorge Muelle sería nombrado jefe del Instituto de Estudios Etnológicos, adscrito al Museo Nacional de Historia. Ese mismo año asume también el cargo de catedrático de Etnología General y de Investigaciones Etnológicas en el recién creado Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

119 Precisamente, una nueva historiografía ya viene analizando esta mirada ampliada de la Guerra Fría. En particular, véase Joseph (2008).

utopismos y las panaceas» (p. 12). Del indigenismo que motoriza la creación del Instituto de Etnología —y el del propio Valcárcel— ha desaparecido, en buena medida, la beligerancia ideológica de la etapa anterior. El indigenismo, afirma entonces Atilio Sivirichi, catedrático de Derecho Indiano y de Historia del Perú en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos,

es hoy una creación pacífica de la cultura americana [...] ya no se piensa que en sus inclementes estepas surgirá un Lenin indio que lleve a la catástrofe y a la barbarie¹²⁰.

En el lapso de 1938-1955, se desarrolló una verdadera «revolución etnográfica» que buscaba explorar territorios ignotos, al menos, a la vista de la reducida intelectualidad limeña. En apenas 17 años, la exploración etnográfica se expande más allá de las fronteras cusqueñas: recorre todo el país y va ensamblando, al menos en decenas de monografías etnográficas, las distintas geografías culturales del Perú. Entre 1949 y 1950 se implementa en Lunahuaná, en la provincia de Cañete, un proyecto de investigación antropológica auspiciado por la Smithsonian Institution. De abril a junio de 1945, Harry Tschopik, Jorge Muelle¹²¹, J. M. B. Farfán y Gabriel Escobar llevan a cabo un reconocimiento etnográfico en la cuenca del río Mantaro (sierra central). Luego, de junio a diciembre de 1945, nuevamente, Harry Tschopik y Jorge Muelle, junto a Gabriel Escobar, estudiaron —con el apoyo del Viking Fund y la Smithsonian Institution— la comunidad de Sicaya, cerca de la ciudad de Huancayo. La expansión etnográfica lograba un primer fresco sistemático de la sociedad rural: la cobertura geográfica de las monografías se extendía hasta Puno, Ayacucho, Huancavelica, Áncash, Junín, Trujillo, Pasco y Ucayali (Muelle, 1945)¹²².

120 Citado en Francke (1978, p. 123).

121 De hecho, Jorge Muelle pasó, en 1941, un año académico en las universidades de Berkeley y Yale, en Estados Unidos, gracias a la invitación de la Guggenheim Foundation, teniendo como anfitriones a Wendell Bennet y Alfred Kroeber.

122 Entre 1946 y 1958, además de los conocidos proyectos del valle de Virú, Lunahuaná y Sicaya, se suman los estudios de la «comunidad indígena de Tupe, Yauyos, la comunidad de Santa, en la provincia del mismo nombre; en las comunidades de Marcará, provincia de Carhuaz; Catahuasi, provincia de Yauyos; Muquiyauyo, provincia de Jauja; Laramarca, provincia de Castrovirreyna; en el grupo Uru, orillas del Lago Titicaca; en los pescadores del lago; en la comunidad isleña de Taquile, Puno; en Huayopampa, provincia de Otuzco; en las islas del Sol y de Soto en el Lago Titicaca; en las comunidades de Huarochirí, San Lorenzo de Quinti, San Pedro de Huancaire y Santiago de Anchucaya, de la provincia de Huarochirí; en la comunidad de Carampoma, provincia de Huarochirí y en las barriadas marginales de Lima, Arequipa y Chimbote. Al estudio de la estructura interna de las comunidades se suman el reconocimiento de áreas con características culturales similares, por ejemplo, el reconocimiento del área del Lago Titicaca; el de la provincia de Yauyos; el de la zona del Alto Ucayali; el del área de los grupos selváticos aguarunas y shapras; y el del valle del Urubamba» (Pimentel, 2019, p. 10).

Igualmente, se diseña e implementa el importante Proyecto del Valle de Virú (1946-1948), que contó con el apoyo sostenido del Institute of Andean Research, del Viking Fund y de la Smithsonian Institution. El proyecto tuvo como objetivo el estudio interdisciplinario del crecimiento y el cambio cultural de una microrregión de la costa peruana, con fuertes accidentes geográficos. La idea era trazar un análisis completo de la historia cultural evolutiva del valle de Virú, con lo cual se esperaba construir la primera secuencia referencial de la arqueología peruana¹²³. El proyecto cobró mayor importancia, ya que posibilitó la construcción de un modelo sistémico (económico y social) que explicaría la evolución histórica secuencial de una zona específica del área andina (Ramón Joffré, 2005, p. 12). Este interés por dotar de un carácter científico a las investigaciones ocurrió, precisamente, en un momento en que la arqueología y la antropología de posguerra buscaban construir modelos de análisis comparativos entre distintas áreas culturales del mundo¹²⁴.

Visto en perspectiva sorprende la densidad de instituciones financieras e investigadores involucrados en el proyecto: la Universidad de Columbia (William Duncan), la Smithsonian Institution (Julian Steward y F. C. McBride), la Universidad de Yale (Wendell Bennett), la Guggenheim Foundation, el Field Museum de Chicago (Donald Collier) y el American Museum of Natural History (Junius Bird), a los cuales se sumaron los arqueólogos peruanos Julio C. Tello, Jorge Muelle y Jorge Zevallos, y los estudiantes de antropología de las universidades de San Marcos y San Antonio Abad. La dimensión antropológica del proyecto fue coordinada por Allan Holmberg —del Institute of Social Anthropology of the Smithsonian Institution— y secundado por José Matos Mar, Rosalía Avalos, Jorge Muelle, Humberto Gherzi y Mario Vasquez: todos jóvenes estudiantes y docentes del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos¹²⁵. Los resultados etnográficos del proyecto fueron publicados por Allan Holmberg —«Virú: Remnant of an Exalted People» (1950)—, Jorge Muelle —«Estudios Etnológicos en Virú. Las

123 Como parte de los debates conceptuales internos del proyecto, se realizó un simposio en Nueva York, del 17 al 19 de julio de 1947, donde participaron los miembros principales del proyecto. Los resultados del encuentro se publicaron en Bennett (1948). Para una referencia del Proyecto del Valle de Virú, en el marco de los debates arqueológicos en el Perú, véase Ramón Joffré (2005).

124 El escenario de posguerra facilita la aparición de escuelas de antropología con sus modelos sistémicos y métodos comparativos claramente identificables: la estructuralista, con Lévi-Strauss; el método funcionalista de la antropología británica, y el método culturalista de la antropología norteamericana. Una síntesis de esta tendencia puede verse en dos libros de un antropólogo comparativista influyente en esa línea: Murdock (1949 y 1951). Toda esta tendencia se consolidaría años después en la influyente publicación de Banton (1965).

125 También participó el antropólogo cusqueño Oscar Núñez del Prado.

luces de fiesta» (1948)¹²⁶— y Oscar Núñez del Prado —*Aspecto económico de Virú: una comunidad de la costa norte del Perú* (1951)—.

¿Cuáles serán las consecuencias de esta abrupta revolución etnográfica? En poco tiempo, el indigenismo «intuitivo», «ficcional» y «utópico» será desplazado por nuevas investigaciones que se asumían científicas y reclamaban su propia legitimidad, al tener bases empíricas demostrables y comparativas. Este nuevo saber, elaborado con técnicas rigurosas aplicables en el trabajo de campo, sentó las bases para esta transición epistémica: de la «ficción indigenista» al «método etnográfico»¹²⁷. El joven antropólogo Oscar Nuñez del Prado expresaría con optimismo, en 1959, que «respecto a estas cuestiones que llamamos sentido común para ver ciertos hechos, el antropólogo está en constante confrontación con los hechos». Pero ¿qué tendría de especial este acercamiento del antropólogo? Núñez del Prado (1960b) no duda en afirmar que «por la manera especial que tienen los antropólogos de acercarse a la gente y una manera especial de tratarlos, difiere de aquella que tiene el agrónomo o el médico». Y resalta sobre el método que «este es el aspecto realmente útil del antropólogo en el trabajo de campo» (p. 255).

La mayoría de estos exploradores, jóvenes antropólogos extranjeros, pero también estudiantes de los institutos de etnología de las universidades de San Marcos y San Antonio Abad, buscaban conocer —mediante la certeza del método etnográfico inaugurado por Bronislaw Malinowski décadas atrás— la diversidad cultural de los pueblos indígenas que no formaban parte del imaginario nacional dominante de entonces. Produjeron decenas de libros, informes, monografías, artículos en revistas prestigiadas y tesis de bachillerato, maestría y doctorado, sea en el Perú o en Estados Unidos. El estrecho diálogo y coordinación entre antropólogos norteamericanos y peruanos facilitó claramente esta *revolución etnográfica*. El propio Valcárcel (1953) publicó un registro extenso y minucioso de las investigaciones etnológicas que se realizaron en el marco de esta cooperación cosmopolita, que tuvo —la mayoría de las veces— el financiamiento de las fundaciones norteamericanas y, en mucho menor medida, de la cooperación francesa y del propio Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¿Qué instituciones auspiciaban estas investigaciones? El listado es clave, pues ya en un contexto inicial de la geopolítica de Guerra Fría, estas corporaciones

126 Véase también Muelle (1949).

127 Sobre la historia del método etnográfico como procedimiento de observación científica, puede verse Stocking, Jr. (1983).

representan a la elite cosmopolita de la filantropía norteamericana que financiaba estratégicamente a las universidades y a la comunidad de académicos alrededor de los «Latin American Studies»¹²⁸ o, para ser más preciso, los «Andean Studies» como área específica de investigación: el Andean Research Institute¹²⁹, la Smithsonian Institution, el Viking Fund, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, la Guggenheim Foundation, el Museo de Historia Natural de Nueva York, el Museo Field Marshall de Chicago, los departamentos de antropología de las universidades de Yale y Harvard y la Fundación Carnegie. De Europa, solo el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) aparece como socio menor. Pocos años después, el propio José María Arguedas (1960) afirmaría que «la presencia en el Perú de los antropólogos norteamericanos y la posibilidad de aprovechar el auxilio de la *Smithsonian*, hizo posible la fundación del Instituto de Etnología» (p. 245). La contraparte peruana estuvo representada por el Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, dirigido por Valcárcel —ya para entonces, convertido en el principal *mediador cultural* entre ambos mundos académicos y el contacto de referencia de estas conexiones e intercambios transnacionales¹³⁰—.

Durante este periodo, los vínculos de confianza entre estas fundaciones y universidades norteamericanas, con el Instituto de Etnología de San Marcos, posibilitaron el entrenamiento metodológico, la formación teórica y la experiencia de trabajo de campo necesarios para hablar, ciertamente, de la primera generación de antropólogos académicos en el Perú, y crearon las condiciones para su posterior desarrollo y despegue en las dos décadas siguientes. Este acercamiento fue resultado de las relaciones que cultivó Valcárcel en sus dos visitas a Estados Unidos, en 1937 y 1941, en su rol de director del Museo Nacional. En ambos viajes toma contacto con antropólogos reconocidos y se convence del estado incipiente de nuestra «etnología tradicional», en contraste con la moderna y científica antropología norteamericana:

A partir de aquella visita [1937] a los Estados Unidos confirmé la importancia de la etnología como estudio de la realidad viva. Frente a la etnología moderna,

128 Para una contextualización general de esta institucionalización, pueden verse Delpar (2008) y Salvatore (2016).

129 Sobre el origen y los planes iniciales de este instituto, véase Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1941).

130 El entonces joven José Matos Mar, primer egresado del Instituto de Etnología, fue designado por Valcárcel en el importante cargo de jefe del gabinete de Trabajo de Campo en 1949, y fue la figura clave en la historia posterior del instituto, ya que capitalizó todas estas conexiones filantrópicas para conducir después, con éxito —casi en la figura de un empresario académico—, las ciencias sociales en el Perú hasta la década de 1980.

la etnología tradicional aparecía como excesivamente teórica y la historia de la cultura o «culturología» era demasiado generalizadora y no tenía valor práctico. Pude observar directamente el auge que la antropología tomaba en la vida académica norteamericana (Valcárcel, 1981, p. 317).

En ambos viajes, se reúne y establece relaciones estratégicas con las principales figuras de la antropología norteamericana: Franz Boas, Bronislaw Malinowski —por entonces profesor en Yale—, Ruth Benedict, Alfred L. Kroeber, George Murdock, Ralph Linton, Julian Steward y Alfred Métraux (Valcárcel, 1981, pp. 317-318). Pero, sobre todo, tiene reuniones claves con los gestores de las fundaciones de investigación, museos y funcionarios de las universidades de Yale, Columbia, Berkeley y Harvard. ¿Cuál fue el resultado de estas visitas? Escribió dos reportes detallados de sus viajes (Valcárcel, 1943 y 1947), donde sustenta la urgente necesidad de implementar, en otros términos, los estudios andinos y la etnología en el Perú. Su misión central será colocarse como el gestor intelectual de esta nueva etapa en la formación académica e investigación antropológica, pues, «dada la importancia creciente que va adquiriendo Lima como centro de futuras investigaciones en el vasto campo de la etnología sudamericana y particularmente andina» (Valcárcel, 1947, p. 197), se necesita articular esfuerzos, redes institucionales y programas financiados (Valcárcel, 1943, pp. 283-284). En sus reportes, Valcárcel resalta no solo la superioridad académica de Estados Unidos y Europa, sino que esta nueva ciencia antropológica cumple un rol importante al servicio del Estado: «Son los expertos en el conocimiento del hombre y de la sociedad, sin cuyo consejo ni el estadista ni el educador pueden caminar con paso firme» (Valcárcel, 1953, p. 5). No se esfuerza por ocultar su entusiasmo para asumir a plenitud esta nueva ciencia: la etnología.

Ha llegado un momento en que he comprendido claramente que *no puedo seguir mirando solo las cosas ya muertas*, sino que es imperioso estudiar, con la mayor decisión, al hombre vivo, a los grupos humanos existentes en nuestro territorio, a los cuales pertenece aquel pasado. Una nueva ciencia, la Etnología, abre amplios horizontes para conocer la íntegra trayectoria del hombre y de la sociedad (*El Comercio*, 1950, p. 23)¹³¹.

Esta nueva etapa es nombrada por Valcárcel (1951) como la del *indigenismo científico*, pues deja atrás las anotaciones pintorescas, costumbristas o utópicas

131 Énfasis nuestro.

del indigenismo radical. Estudia, más bien, la sociedad rural andina, a través de la única forma como se puede estudiar una colectividad humana: «con arreglo a los métodos y principios de la Etnología o Ciencia de la Cultura que comprende la investigación integral de la vida humana [...] en su estructura y función» (p. 25). Hasta ese momento, el conocimiento que se poseía era incompleto; por tanto, surge la necesidad central de promover «una activa investigación» científica a la que, en este caso, le «corresponde emprender, en primer término, a nuestras universidades» (Valcárcel, 1948, p. 12):

Cuando hayamos estudiado detenida, profundamente, no una comunidad sino cien comunidades, no una aldea sino en cien aldeas, en las tres regiones del Perú, tendremos una visión exacta de esto que llamamos «problemas». Antes no. Nuestras generalizaciones son abortivas, precipitadas, por lo tanto, estériles (Valcárcel, 1951, p. 23).

Resulta irónico el hecho de que sea el propio Valcárcel el que toma distancia del indigenismo radical, que no hace mucho anunciaba la «indigenización racial» del Perú. Por el contrario, el objetivo era ahora transformar ese indigenismo en propuesta metodológica para el cambio cultural dirigido. Ya no solo se trata de valorar con respeto a la cultura indígena ni de tener una postura «conservacionista de los valores culturales autóctonos» (Valcárcel, 1981, p. 325). Era momento de dar un paso más allá: elevar la etnología como la nueva fusión de indigenismo y desarrollo, en tanto nuevo saber científico y práctico, «pues las opiniones de los etnólogos comenzaron a ser consideradas como la condición previa para cualquier plan destinado a mejorar las condiciones de vida de la población aborigen» (p. 325). Todo ello debía traducirse en una formación académica rigurosa y desarrollista, como la que se pretende ofrecer en la propuesta curricular de 1952 del Instituto de Etnología:

Los investigadores etnológicos están llamados a prestar importantes servicios al Estado y a la sociedad en general, a medida que los directores de la administración comprendan que no es posible continuar gobernando sin conocer concreta y científicamente a las colectividades que integran la Nación que, en el caso del Perú, presentan las modalidades más diversas. Ni en lo económico, ni en lo educativo, ni en lo jurídico, ni en lo religioso pueden darse leyes o desenvolverse planes sin la investigación previa de la realidad social, sin coordinarlos estrechamente a los otros aspectos de la cultura (Colegio Universitario, 1952, p. 1).

El plan de estudios de 1952 del Instituto estaba organizado de la siguiente manera:

TABLA 1. Plan de Estudios del Instituto de Etnología, 1952.

Primer año de especialidad	
Introducción a la Antropología	Luis E. Valcárcel
Etnología General (1.ª parte)	Jorge C. Muelle
Investigaciones etnológicas en el Perú	Jorge C. Muelle
Historia del Perú (Incas)	Luis E. Valcárcel
Análisis de Elementos Culturales en el Perú	Richard Schaedel
Quechua (1.º curso)	Instituto de Filología
Segundo año de especialidad	
Etnología General (2.ª parte)	Jorge C. Muelle
Etnología Sudamericana (1.ª parte)	Jean Vellard
Historia de la Cultura Peruana	Luis E. Valcárcel
Quechua (2.º curso)	Instituto de Lingüística
Tercer año de especialidad	
Etnología Sudamericana (2.ª parte)	Jean Vellard
Trabajo de Campo I	Instituto de Etnología (a cargo de José Matos Mar)
Trabajo de Gabinete (Tesis)	Instituto de Etnología (a cargo de José Matos Mar)
Cursos electivos:	— Geografía — Sociología — Arqueología — Antropología Física — Fuentes Históricas del Perú — Lingüística General

Fuente: Colegio Universitario (1952).

Como ministro de Educación, Valcárcel (1943) encuentra la oportunidad política para vincular la educación con la antropología, pues «el etnólogo precede al maestro», ya que este último necesita que se le informe sobre el medio social y cultural en que va a actuar:

La Etnología [...] es una disciplina que urge implantar en el Perú [...]. Siendo las comunidades de indios aislados en el corazón de los Andes, tribus selváticas,

el proceso de «transculturación» (*Acculturation*) de estos pueblos, son los pueblos mismos de las distintas regiones del Perú, [los que] constituyen el objeto de la investigación etnológica (p. 282).

Como ministro, aprovecha su poder político para justificar la necesidad de la etnología como un saber con utilidad práctica al servicio del desarrollo educativo. La condición era dejar atrás todo gesto pasadista. La etnología —insiste una vez más— no es una ciencia «conservatista que rechaza de manera absurda toda contribución alógena» (p. 291). Al contrario: en un país de abrumadora mayoría indígena, pero en pleno proceso de modernización y cambio cultural, se necesitan nuevos enfoques científicos para comprender las tormentas sociales que se avecinan. Urge una ciencia que tenga un conocimiento más nítido de «nuestra auténtica herencia social, saber cómo vive nuestro pueblo, en las diferentes regiones del país». Se requiere, en otras palabras, saber cómo funcionan sus nuevas dinámicas políticas, jurídicas, económicas y religiosas, «de qué manera se transforman las costumbres»:

Toda esta gran investigación no la pueden hacer ni la estadística ni la geografía: una nueva disciplina, la Etnología, nos permite un conocimiento a fondo de la vida humana, en un cierto espacio y tiempo (Valcárcel, 1948, p. 10).

¿En qué espejo mirarse para avanzar en esa dirección? Su respuesta será comparativa. La etnología se hace urgente, afirma Valcárcel (1948), ya que «en los Estados Unidos y en Europa está desempeñando un importante papel al servicio del Estado. Son los expertos en el conocimiento del hombre y de la sociedad, sin cuyo consejo ni el estadista ni el educador pueden caminar con paso firme» (p. 11). Pero, además, presenta un argumento incontestable: «El Perú es un campo de mezcla de culturas que debe ser estudiado con anterioridad a todo plan educativo y de gobierno en general» (Valcárcel, s. f., p. 4).

¿Cómo reseñar su valoración positiva de la vigorosa antropología norteamericana de posguerra, lejana de todo rastro utópico? Podemos resumirla en tres elementos fundamentales: i) una noción fluida y dinámica de la noción de cultura; ii) el trabajo de campo etnográfico con largos periodos de residencia en las comunidades campesinas, como método fundamental de recolección de información; iii) el relativismo cultural, como horizonte teórico en la conducción del trabajo de campo¹³².

132 Que sustenta, sobre todo, en Valcárcel (1947). Para una precisión de estas características, véase Rénique (2013).

En la década de 1950, el propio Valcárcel saludará los programas de «integración de la población aborigen» como «una nueva etapa más provechosa de la política indigenista», pues se aleja de las «generalizaciones, los utopismos y las panaceas» (Valcárcel, 1964, pp. 9-15). En ese contexto, el culturalismo y la antropología aplicada van a predominar en los primeros años de vida del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y van a plasmarse en proyectos estatales de desarrollo en varios puntos del país —Puno, Tambopata, Cusco, etc.—, donde «los etnólogos egresados de San Marcos colaboraron con los técnicos del Estado dándoles a sus apreciaciones un enfoque científico social» (Valcárcel, 1981, p. 368). Pero, aun cuando esta naciente antropología atemperaba el radicalismo del indigenismo previo, se ubicó a la izquierda de un espectro político y un clima intelectual conservador, en el cual los grupos oligárquicos tenían aún un peso decisivo en la política y en la cultura nacional. Apenas en 1937, el propio Riva Agüero (1975) calificaba al marxismo como «caricatura y escoria del sistema hegeliano», y saludaba abiertamente el arribo del fascismo en Italia:

Por fin la reacción ha triunfado en todas las líneas, y ha producido sus naturales desinfectantes y salubérrimos efectos. Ha triunfado en Italia definitivamente, contra los tibios centristas desorientados y los frenéticos demagogos subversivos; y ahora difunde, no solo en Europa sino en el Universo entero los ecos jubilosos y las salvadoras irradiaciones de su incomparable y redentora victoria (p. 270).

Entre 1948 y 1956 se instaura en el Perú la última dictadura oligárquica del siglo xx, la del Gral. Manuel Odría. Recién en 1956 se funda el primer centro de formación profesional en sociología, el Instituto de Sociología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Por esos años, un joven sociólogo, Aníbal Quijano (1965b), señalaba en un artículo programático de 1965 que «nuestra sociedad está demasiado urgida de investigaciones sociales como de cambios sustantivos» (p. 170). Hasta 1969, ambos institutos van a formar parte de la Facultad de Letras de la misma universidad, en tanto las ciencias sociales eran consideradas como disciplinas humanistas. Recién en la década de 1970 serán reconocidas como disciplinas independientes. Sin embargo, con la fundación de los primeros núcleos antropológicos universitarios, en Lima y Cusco, se inició el proceso de institucionalización de las ciencias sociales.

* * *

Más allá de su intención política radical, la simbiosis entre indigenismo y antropología no logró evadir el tono paternalista y exotista cuando les tocó imaginar la nueva construcción nacional alrededor del mestizo o del indígena. Por ello, la afirmación de que las antropologías de México (1910) y del Perú (1942) son hijas del indigenismo no suena a exageración.

En el periodo de 1910-1950, la antropología de ambos países se desarrolló en distintos niveles y momentos, en función de las necesidades de la política indigenista, sea como la ciencia del Estado posrevolucionario (México) o como crítica intelectual al Estado oligárquico (Perú). Esta doble vía imprimió a ambas antropologías sus orientaciones teóricas, les impuso sus problemáticas y les asignó su identidad política.

Su aporte central fue contribuir a la articulación simbólica de la nación. Sirvió para ello la elaboración de centenares de monografías etnográficas, en espacios, territorios y «culturas» hasta entonces desconocidas para las elites intelectuales de la *ciudad letrada*. Cuales exploradores románticos y solitarios en sociedades demográficamente rurales, con una importante población indígena, estos primeros antropólogos visitaron «territorios ignotos tanto en el sentido literal y geográfico de la palabra, como también metafórico: incursionando en ámbitos socioculturales y temporales desconocidos» (Degregori y Sandoval, 2008, p. 23). A través de la recuperación etnográfica de la *otredad* de los pueblos indígenas, estos primeros antropólogos creyeron estar elaborando un nuevo relato nacional, incorporando varios siglos de historias indígenas nunca antes reconocidas en el historicismo conservador (Riva Agüero y Belaunde) ni en la historiografía republicanista (Basadre y Porras Barrenechea). Facilitaron el tránsito de una visión oligárquica y aristocrática de la nación a otra más inclusiva, de corte indígena y popular. Muchos de estos antropólogos simpatizaron o militaron en el APRA y en el Partido Comunista, o en otros grupos de izquierda. En el caso mexicano, este tránsito fue más sostenido gracias al soporte y su dependencia estatal, aunque el costo fue su precaria autonomía académica, pues asumió como misión política el discurso civilizatorio de modernizar al indígena y convertirlo en mestizo. Por el contrario, en el Perú, la acción indigenista estatal fue, más bien, débil e intermitente entre 1920 y 1950. Se cristalizó —como se ha insistido en este capítulo— más como un indigenismo de oposición al Estado: intelectuales y activistas antioligárquicos que intentaron establecer alianzas, también intermitentes, con el movimiento social campesino.

Luego, fueron tomando puestos en distintas áreas de la política cultural del Estado; fue el caso de Valcárcel, pero no fue el único.

Precisamente, en el siguiente capítulo nos detendremos en detalle a observar el periodo de las décadas de 1950 y 1970, donde la antropología asume los postulados de las teorías de modernización, a través de proyectos de investigación aplicada; pero también veremos su contestación desde la periferia: la teoría de la dependencia y el influjo del marxismo en las ciencias sociales peruanas.



Foto 1. Almuerzo en la Facultad de Letras de la UNMSM. Figuran Mariano Iberico, Horacio Urteaga, José Gálvez, Carlos Wiese, Julio C. Tello, Jorge Basadre, Raúl Porras Barrenechea, Luis Alberto Sánchez, Víctor Andrés Belaunde, Francisco García Calderón, Alejandro Deustua, Luis Valcárcel, entre otros, marzo de 1930.

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL

Director: LUIS E. VALCARCEL

1932. LIMA-PERU No. 1

Cumpliendo su programa de publicaciones, el Museo Nacional lanza el primer número de la REVISTA.

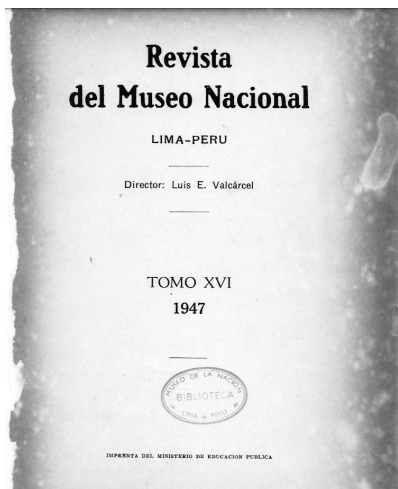
Desfilan por estas páginas las imágenes extrañas de un mundo que parece de fantasía: seres mitológicos que decoran las telas, los vasos y los ceramios fúnebres, semidioses tonantes que intimidan con sus gestos felinos eternizados en la pétreo escultura, raros animales, plantas, flores sencillas, hombres.

Comienza nuestra revista de formas por las representaciones comprensivas, más próximas: rostro polieromado, fieles retratos del Emperador y la Emperatriz de Tawantinsuyu, su escudo de armas. Sigue después el personaje mítico de Pukara comparado en las variadas reproducciones que aparecen en costa y sierra, a todo lo largo hasta alcanzar Colombia. El arquetipo escultórico encuentra el vínculo unificador, no importa lo múltiple y diverso de los "estilos". Un solo mito interpretado por el artista esculpiéndolo en dura roca, en arcilla blanda, en suaves tapices, ya con sobrios rasgos, ya con barrocas exuberancias. Busca la expresión sus propios cauces. El historiador del arte tiene marcada la senda con estos simples hitos; él nos dirá cómo unas formas engendraron otras, cómo se desarrolló el proceso, cuáles precedieron de aquellas maneras de expresión o cómo coexistían influyéndose recíprocamente. Los grabados van con simples notas, muy breves. Se trata de presentar una cuestión, todavía nó de resolverla.

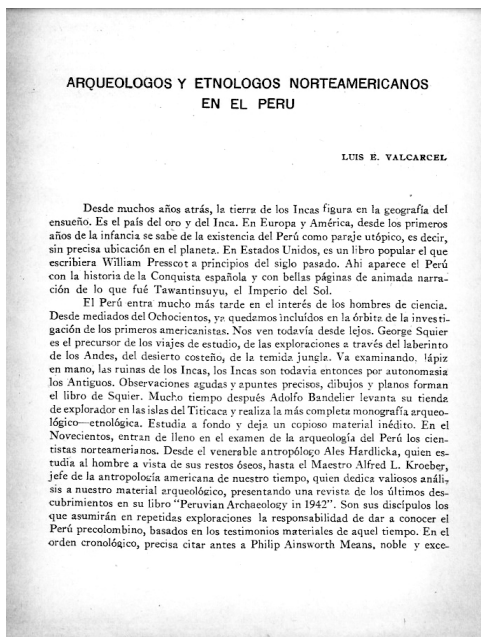
Una vista de Machupijchu es solo una promesa de acompañar al lector en una excursión por ese país de ensueño.

La REVISTA presenta enseguida un estudio de largo alcance, paciente, concienzudo esfuerzo, para descubrir en el bosque del arte antiguo peruano a las falcónidas, Waman y Chima, aves guerreras que tan importante figuración alcanzan en la religión y en el arte precolom-

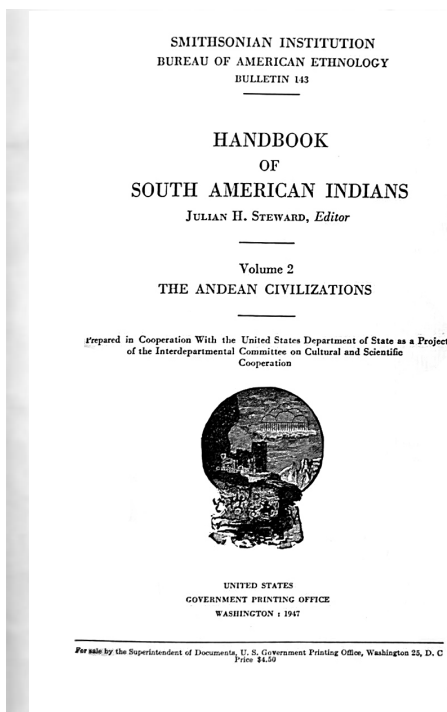
Foto 2. Presentación de Luis E. Valcárcel al primer número de la *Revista del Museo Nacional*, 1932.

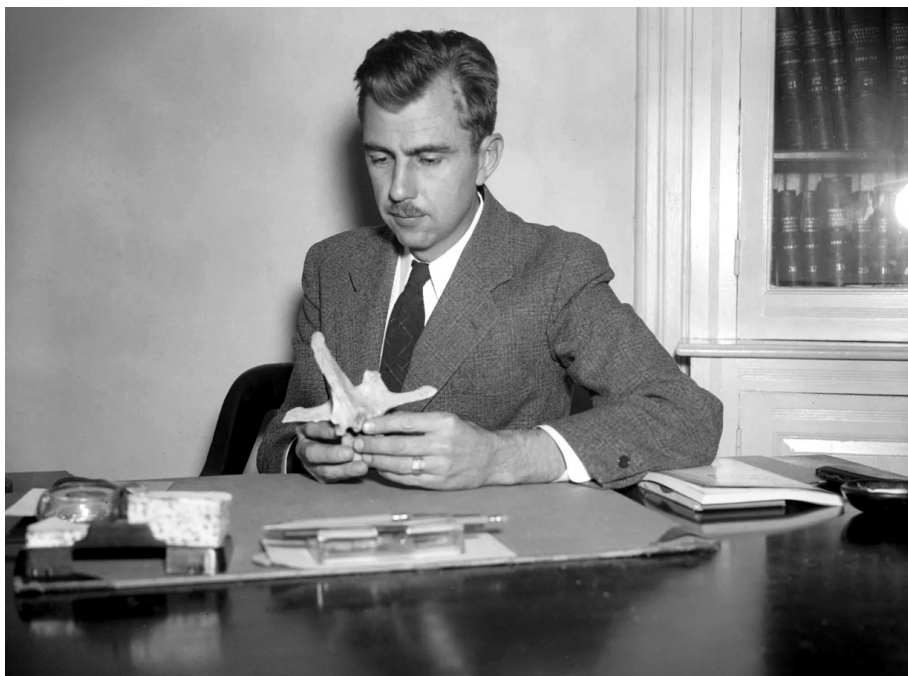


Foros 3 y 4. Artículo de Luis E. Valcárcel donde relata su viaje académico a Estados Unidos, 1947.



Foro 5. Portada del *Handbook of South American Indians*, dedicado a la civilización andina, editado por Julian Steward, 1947.





Foro 6. Julian Steward, 1937 (Harris & Ewing Collection, Library of Congress, Washington).



Foro 7. Axel Wenner-Gren y Paul Fejos en Vilcabamba (Cusco), 1940. (Crédito: Wenner-Gren Foundation Archives).

MIRADOR

por José María Arguedas

**El indigenismo.-La herencia hispánica.
Plan coordinado para iniciar una
transformación que no podrá
ser detenida**

En lo que se refiere a la educación, la enseñanza de la historia y la cultura de la patria, el estudio de nuestra obra, la implementación de la política de la Revolución y la propia experiencia de trabajo. Los maestros de la escuela de la zona de optimismo, de un optimismo que se manifiesta en la confianza en el triunfo de la Revolución, en el triunfo de la obra que ellos mismos están realizando, en el triunfo de la obra que ellos mismos están realizando, en el triunfo de la obra que ellos mismos están realizando.

[illegible]

1963]

CELEBRADO EN

CUZCO

A. Jueves 26 Julio A. 1989



Suplemento del Boletín Indigenista
Instituto Indigenista Interamericano.—México, D. F.
Septiembre, 1949

Mercado negro

—El paquete de cigarrillos le quedé dentro del chop.

108

CAPÍTULO III

Campesinos andinos: entre la modernización y la dependencia

(entre las décadas de 1940 y 1970)

3.1. Desarrollo, indigenismo y antropología

En 1940, el Perú tenía 7 millones de habitantes, de los cuales menos del 10% residía en Lima. La tasa nacional de crecimiento de la población era entonces del 1.9%. Diez años después había aumentado al 2.2% y en 1961 se incrementó al 2.7%. Según el censo de 1940, el 65% de la población nacional vivía en zonas rurales. La población rural había crecido de 1.6 millones en 1876 a 4 millones en 1940, y aumentó a 5.2 millones en 1961. Sin embargo, en el corto periodo de 1940-1961, la población urbana aumentó tres veces más que la rural. Lo más significativo del cambio demográfico se produce en los años 60, cuando Lima llega a registrar un crecimiento anual del 5.5%. Según el censo de 1961, la población total del Perú superaba los 10 millones, y solo Lima albergaba a 1 900 000 habitantes. En el periodo 1940-1972, la población rural andina descendió del 60% al 41%. La marca central del siglo xx será el incremento ininterrumpido de la población urbana. Ocurrió una real mutación demográfica (Martuccelli, 2015, p. 8; Klaren, 2000, p. 316; Portocarrero, 1983, p. 98).

En ese paisaje, el movimiento indigenista fue dejando atrás su orientación legalista, literaria y artística y, en los años 40, transitaba hacia acciones más tendientes a los análisis empíricos vinculados al desarrollo rural. En este reflujo, se alentaron los trabajos antropológicos sobre comunidades campesinas, las primeras investigaciones de desarrollo comunal y —como ya se mencionó en el capítulo anterior— se expandió y profesionalizó la formación universitaria de antropólogos en Cusco y Lima.

¿Cómo se expresó este cambio? Luis E. Valcárcel, en su calidad de ministro de Educación, convocó en noviembre de 1945 a los representantes de los Ministerios de Educación del Perú y Bolivia, para adoptar medidas específicas sobre la problemática educativa del indígena, que debía abarcar otros campos, como el económico, el sanitario, el jurídico y el social, y en cuya solución deberían involucrarse los organismos estatales de ambos

países¹³³. Allí surge la propuesta de conformar un nuevo sistema educativo rural que fue conocido como «Núcleo Escolar Campesino», que empezó a ser implementado en el sur del Perú a partir de 1947 (Díaz Montenegro, 1959; García Zabedo, 1949; Barrantes, 1944). Fue entonces que indigenismo, desarrollismo, proyectos pedagógicos y antropología se articularon para sostener esta propuesta de educación rural campesina (Espinoza, 2010).

Pero el paso más importante se dio con la creación del Instituto Indigenista Peruano, como consecuencia de los compromisos tomados en el Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, México, 1940). En efecto, entre sus acuerdos se recomendó la implementación de políticas indigenistas a nivel continental, lo cual implicaba que cada país miembro de esta red debía estimular el interés y proporcionar información sobre la *materia indígena* a personas e instituciones públicas o privadas, y realizar diagnósticos de interés particular para cada país.

El IIP entró en funcionamiento en mayo de 1946. Pasó a depender como organismo descentralizado del Ministerio de Justicia y Trabajo y asumió como primer director el propio Valcárcel. Es interesante destacar el perfil de sus funciones: la investigación de la población aborígen en sus diversos aspectos; el patrocinio de comisiones científicas de investigación de sus condiciones de vida; la colaboración con instituciones nacionales y extranjeras en el estudio de la cultura campesina e indígena; la formulación de leyes y resoluciones que benefician al bienestar indígena, así como la publicación de una revista institucional (*Perú Indígena*, 1948; Encinas, 1949, p. 4). En palabras de Manuel Gamio (1945), había llegado el momento de la aplicación constructiva de las ciencias sociales. Era hora de dejar atrás los fríos estudios científicos que reposaban en «anaqueles de bibliotecas [...] carentes de aplicación práctica» y que solo han servido para que sus autores conquisten puestos universitarios y lauros honoríficos, pero, «en amargo contraste, los indígenas, materia prima cuya utilización hizo posible tales triunfos científicos, quedaron abandonados a su miserable destino» (p. 3).

La agenda política estaba trazada. Con estas atribuciones, el IIP firmó en 1952 un convenio con la Universidad de Cornell (Estados Unidos) para llevar a cabo un proyecto de desarrollo rural en la comunidad indígena de Vicos (Callejón de Huaylas). En 1955, firmó otro convenio con la Organización Internacional de Trabajo (OIT) bajo la denominación «Programa Puno-Tambopata». Este tenía apoyo adicional de la Unesco, de la Organización de las Naciones Unidas

133 «Texto del convenio firmado por los Ministros de Educación del Perú y Bolivia en Arequipa» (1 de noviembre de 1945, p. 73). Véase también Ginson (1955).

para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y de la Organización Mundial de la Salud (OMS) —todos organismos de las Naciones Unidas—, para que brinden asistencia técnica a su contraparte peruana. Incluso el Programa instaló una oficina en Lima denominada «Acción Andina» para coordinar las actividades del proyecto. Esta oficina conformó un equipo de cinco antropólogos para que apoyen en el monitoreo e implementación del proyecto, y contrató también como investigador especial a Alfred Métraux (1954) para que estudie las migraciones al Valle de Tambopata. Este programa, a diferencia del proyecto en Vicos, tuvo como objetivo específico estudiar la situación de marginación de amplias masas indígenas de la zona altiplánica del sur del país y su exclusión de los beneficios de la modernidad y de la legislación social existente¹³⁴.

El programa fue transferido en 1961, por las entidades internacionales que la auspiciaban, a una oficina estatal de carácter intersectorial encargada de llevar a cabo el «Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen» (PNIPA)¹³⁵. Esta oficina desarrolló sus acciones de investigación en dos zonas del Perú con el apoyo de los departamentos de antropología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco y la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, recientemente creadas en 1942 y 1959. Para esta labor, un grupo de antropólogos levantaron registros etnográficos y diseñaron la implementación de un plan de antropología aplicada —en las zonas de Kuyo Chico, en Cusco en 1960¹³⁶, y Pampa Cangallo, en Ayacucho en 1961—, «destinado a producir el desarrollo social, económico y cultural de la población aborigen» (Quispe, 1969, p. 15)¹³⁷. El Proyecto Pampa-Cangallo fue resultado del convenio suscrito por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas¹³⁸.

En 1948, Allan Holmberg, por entonces profesor visitante en el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos, junto a un grupo de estudiantes de etnología, realizó un primer trabajo exploratorio de prospección en el Callejón de Huaylas. Esta exploración tenía el objetivo de diseñar

134 Sobre el desarrollo del Programa, puede revisarse Martínez Arellano (1960).

135 Véanse Velasco Núñez (1957 y 1958) y *Perú Indígena* (1958a, 1958b y 1959).

136 El estudio se ocupa de la historia y resultados de un programa de mejoramiento de las condiciones de vida de grupos campesinos indígenas en la microrregión de Pisak-Chawaitiri, valle del Urubamba, Cusco. Véase Núñez del Prado (1960a y 1970).

137 En el marco del proyecto Pampa Cangallo, se realiza el trabajo etnográfico de Ulpiano Quispe (1969), donde sostiene la existencia de un sistema cultural dual en las comunidades ayacuchanas, basados en la organización del sistema de parentesco y los ritos ganaderos.

138 La coordinación del proyecto estuvo a cargo del antropólogo Gabriel Escobar y participaron como adjuntos los antropólogos Francisco Boluarte y Efraín Morote Best, todos ellos docentes del recién creado Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

un proyecto de antropología de grandes dimensiones. La iniciativa derivó luego en el proyecto que tuvo mayor resonancia, el «Programa de Estudios en las Ciencias Culturales y Aplicadas de Antropología de la Universidad de Cornell». Este era un programa de Antropología Cultural Aplicada auspiciado desde 1947 por la Universidad de Cornell, conocido también como Proyecto Perú-Cornell (PPC), y que entre 1952 y 1966 redefiniría la antropología y el indigenismo desarrollista en Perú. El Proyecto Perú-Cornell se desarrolló durante 14 años en la comunidad de Vicos (Ancash) y tuvo como contraparte al Instituto Indigenista Peruano y al Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos como soporte de las coordinaciones académicas nacionales¹³⁹. El Proyecto Vicos fue parte del Programa de Cultura y Ciencia Social Aplicada (Cornell University Studies in Culture and Applied Science, CUSCAS) que la Universidad de Cornell logró financiar en 1947 por un periodo de cinco años, con el apoyo inicial de la Carnegie Corporation de Nueva York. En el transcurso del desarrollo del Proyecto se fueron sumando otras instituciones estatales y filantrópicas, todas ellas norteamericanas.

TABLA 2. Financiamiento de instituciones norteamericanas al Proyecto Vicos, 1947-1966.

Años	Financiamiento
1947	Reciben financiamiento por cinco años de la Carnegie Corporation de Nueva York.
1951	Reciben financiamiento de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y el Social Science Research Council.
1953	Reciben financiamiento de la Rockefeller Foundation.
1956	Reciben financiamiento del Smithsonian Institution.
1959 a 1964	La Carnegie Corporation de Nueva York renueva el financiamiento al proyecto Vicos por seis años.
1962	Firman un convenio de intercambio y ayuda presupuestal con el Cuerpo de Paz de Estados Unidos.
1963 a 1966	Firman un convenio de financiamiento para la Comparative Studies of Cultural Change Program, financiado por la Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos (USAID)

Fuente: elaboración propia sobre «Allan R. Holmberg collection on Peru, circa 1946-1966», Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library.

El Proyecto se inició al concluir la Segunda Guerra Mundial, claramente influenciado por la experiencia adquirida por la antropología aplicada de la década de 1940, y por los supuestos teóricos de la antropología práctica —o

139 Véase Holmberg (1952a).

aplicada— que propuso Bronislaw Malinowski, por entonces profesor de la Universidad de Yale¹⁴⁰. El programa suponía una intervención estratégica —o intervención participante— entendida como una acción política orientada hacia el mejoramiento de los niveles de vida de las poblaciones económicamente deprimidas y subdesarrolladas. Este mismo enfoque se aplicaría en otras cuatro zonas rurales en diversas partes del mundo: Bang Chan (Tailandia), Senapur (India), indios Inuit (Canadá) e indios Navajo (Estados Unidos).

¿Por qué se escogió la comunidad y la hacienda de Vicos? Ubicado en el Callejón de Huaylas, con una población monolingüe quechua de 2000 habitantes, distribuida en un área de aproximadamente 7600 hectáreas, se le escoge por considerar que sus miembros constituían un grupo indígena de muy bajo nivel económico y cultural. Pero también porque la comunidad formaba parte de una hacienda y estaba conformada por 460 familias (nucleares), sujetas a la condición de colonos de hacienda. Estos colonos trabajaban sin remuneración salarial para el hacendado tres días a la semana y, a cambio, el hacendado les permitía el uso de parcelas de tierra para la producción agrícola de autosubsistencia. La hacienda era propiedad de la Sociedad de Beneficencia Pública de Huaraz, y fue comprada por los campesinos en 1962, con el dinero proporcionado por el Proyecto Cornell¹⁴¹. La elección se debió, a ojos de sus diseñadores, a que Vicos representaba un tipo particular de «feudo arquetípico de estilo colonial», donde podría llevarse adelante un «primer intento de reforma agraria y desarrollo comunal indígena» (Dobyns, 1966, p. 104). Según Paul Doughty, antropólogo del equipo de investigación, las reacciones ante el proyecto oscilaban entre «un fuerte sesgo conservador que dominaba la disciplina» y una postura más optimista, según la cual «en tanto ciencia social, la antropología se hallaba en una posición singular para contribuir a la comprensión y la resolución de los problemas humanos». El Gobierno peruano también se sumó a este entusiasmo, procurando mostrar a «otras naciones latinoamericanas [...] un ejemplo de su política económica progresista»¹⁴². El mismo Doughty (1969) bosquejó una imagen clara de la *utopía modernista* detrás del proyecto:

Para crear una sociedad serrana en la cual los apetitos modernos sean satisfechos, las comodidades de la vida moderna tienen que estar más y más disponibles. La vida en la sierra tiene que encontrar sus compensaciones en algo más que la

140 Véase Malinowski (1938) y la síntesis de sus posiciones en Malinowski (1945).

141 Véase Dobyns (1966).

142 Citado en Sendón (2013, p. 222).

tranquilidad pastoril. La impresión que se tiene de la sierra, como una región primitiva y ruda, necesita ser cambiada (p. 248).

El programa fue encomendado a Allan Holmberg, quien desde finales de la Segunda Guerra Mundial ya conducía en Perú un programa de investigaciones etnológicas aplicadas en el Valle de Virú, que será el proyecto piloto para desarrollar después una propuesta mayor de antropología aplicada¹⁴³. Cuando se escogió la comunidad y la hacienda Vicos se tomó como «línea de base» la información y las descripciones etnográficas contenidas en la tesis doctoral en Antropología, elaborada en 1952, por el joven antropólogo Mario Vázquez. La investigación y redacción de la tesis de Vázquez fue financiada, entre 1949 y 1952, por la Universidad de Cornell para que elabore un estudio exploratorio en la zona¹⁴⁴. El propio Vázquez se convertiría después, entre 1957 y 1962, en director del trabajo de campo del proyecto coordinado siempre por Allan Holmberg (1963).

Durante los años de implementación del proyecto, se formaron en el trabajo de campo la casi totalidad de estudiantes de antropología de la Universidad de San Marcos, que se desempeñaron como asistentes de los investigadores extranjeros. Paul Doughty estima que alrededor del 30% de todos los antropólogos peruanos de ese momento trabajaron o fueron entrenados por Allan Holmberg en la década de 1960¹⁴⁵. De acuerdo a Luis Millones (2010), el Proyecto Vicos «fue uno de los lugares donde tuvieron su primer entrenamiento muchos de los futuros docentes que serían parte del Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos. También sirvió de pista de lanzamiento para los entonces jóvenes estudiantes estadounidenses, cuyos trabajos son ahora clásicos de la antropología peruanista [...] William P. Mangin [...], Paul L. Doughty, William W. Stein, entre otros» (p. 30).

La tesis doctoral de Vázquez (1952) planteaba la necesidad de implementar un ambicioso proyecto de intervención planificada para resolver el llamado «problema del indio» en toda la zona andina. Su explicación se sostenía en la histórica composición dual de la sociedad peruana —tradicional y moderna—. Establecía el dualismo como la diferencia entre «dos culturas, cada una de ellas, con diferentes valores e intereses: por un lado, la que comparte los patrones (*patterns*) de la cultura occidental y, de la otra, la poseedora de los patrones (*patterns*) de los pueblos atrasados» (p. 10). El objetivo era crear las bases para lograr una cultura

143 Sobre su experiencia en Viru, puede revisarse Holmberg (1950 y 1952b).

144 La tesis doctoral de Mario Vázquez fue publicada íntegramente en la revista *Perú Indígena* como «La antropología cultural y nuestro problema del indio: Vicos, un caso de antropología aplicada» (1952).

145 Véase Doughty (1983, p. 352).

compartida que diera vigor a una sociedad nacional: «un nacionalismo positivo indispensable para el desarrollo» (Doughty, 1969, p. 8). Vázquez (1952) sostenía que, si no se toma en serio la importancia de la brecha cultural entre los indígenas y la modernidad, todo programa desarrollista estaba condenado al fracaso, por superficial, parcial o sesgado, como ya había ocurrido en las múltiples iniciativas indigenistas previas en los ámbitos educativo, cultural, médico y agrario:

Se ha olvidado, que todo programa aplicado requiere la necesidad de conocer la cultura total del grupo, saber cómo viven, si desean cambios y qué tipo de cambios; cómo son sus relaciones con los estratos culturales superiores y el status de éstos; qué técnicas foráneas deben ellos aprender para sobrevivir; qué patrones (*patterns*) nativos de vida deben preservar y otros hechos más (p. 8).

El perfil del Proyecto, en tanto propuesta de antropología aplicada, queda graficada en el siguiente párrafo de un documento oficial elaborado en 1958:

El problema indígena está compuesto de problemas que afectan a todos y cada uno de los aspectos de la vida del indio peruano en un vasto complejo estructural que requiere de los servicios de numerosos especialistas bajo la indispensable y fundamental dirección del antropólogo. Por ello, si hay voluntad de resolverlo, deben ponerse en juego numerosos medios del Estado, como lo demuestra el Proyecto Cornell-Perú en la comunidad de Vicos, el más importante experimento nacional de antropología aplicada (Instituto Indigenista Peruano, 1958, p. 21)¹⁴⁶.

Bajo estos lineamientos, se propuso implementar la «intervención participante en el campo» en la idea de conseguir estudios científicos del tipo experimental, que pudiesen medir de manera cualitativa la aceptación y rechazo de los campesinos a ciertas innovaciones tecnológicas y políticas, como se venía realizando en otras zonas rurales del mundo. ¿Cómo acelerar un proceso de cambio cultural que en circunstancias normales tomaría varias décadas? Holmberg (1966) señalaba que el objetivo del Proyecto era aislar, integrar y estudiar de primera mano los factores que podrían hacer posible la transformación cultural de Vicos. La comunidad «[constituía] un anacronismo en el mundo moderno y se necesitaba llevarlo rápidamente hasta un nivel de maduración, en relación al elevado potencial de sus gentes y a la dignidad básica del hombre en el mundo entero» (pp. 23-24). Esta concepción del desarrollo era

146 Traducción nuestra.

tributaria de una concepción específica de la modernización, cuyo horizonte sociocultural era transitar de una economía de subsistencia a una economía de intercambio e industrialización; de un sistema político de súbditos a uno de ciudadanos; del estatus adscriptivo al estatus basado en logros individuales; de unidades de parentesco extendidos a parentescos nucleares, y de ideologías religiosas a ideologías seculares. En este marco, ¿qué buscaba obtener el Proyecto? Tuvo como objetivos tres dimensiones centrales:

- a) En el aspecto teórico, trató de fomentar investigaciones en forma experimental, sobre la dinámica de cambio cultural, es decir, «conducir una forma de investigación sobre los procesos de modernización, los cuales se encuentran en marcha en muchas partes del mundo»¹⁴⁷.
- b) En el aspecto práctico, trató de favorecer a más de 460 familias de vicosinos a cambiar su situación de explotados semisiervos a una vida más democrática, ayudándolos «a cambiar de su posición de relativa dependencia y sumisión en un mundo altamente restringido y provinciano a una posición de relativa independencia y libertad dentro del marco de la vida nacional peruana»¹⁴⁸.
- c) En el aspecto político, el Proyecto se insertaba además en un objetivo mayor de desarrollo. El caso Vicos fue «significativo por dos razones. Se trataba de indígenas, de los cuales todavía existían 10 000 000 más en América Latina. A lo largo de la república han sido apenas integrados a la vida social o económica de sus países y, por lo tanto, representan uno de los mayores recursos humanos para un futuro desarrollo»¹⁴⁹.

El Proyecto reorientó el ya gastado indigenismo hacia un nuevo planteamiento experimental protagonizado por estos antropólogos culturalistas¹⁵⁰. También sirvió de modelo para diseñar un nuevo tipo de cambio social planificado, que sirviera al mismo tiempo como un ejemplo técnico replicable para implementar nuevas estrategias de reforma agraria que transcurriera por la vía «pacífica», sin imprevistas rupturas revolucionarias¹⁵¹:

Finalmente, permítanme sugerir que de ninguna manera considero la experiencia en Vicos que acabo de describir como la única receta para la solución de

147 Véase Holmberg (1966, p. 16) y Dobyns, Doughty y Lasswell (1964).

148 Véase Holmberg (1960, p. 82).

149 Véase Holmberg (1966, p. 25).

150 Véase Mangin (1979).

151 Véase Holmberg y Vázquez (1952).

los problemas de la tenencia de tierra en el resto de América Latina o en cualquier otra parte del mundo [...]. La experiencia de Vicos representa, sobretudo, una tentativa pacífica y viable para seguir tal patrón planificado de desarrollo (Holmberg, 1966, pp. 54-55).

La idea era que las propuestas de reforma agraria, entonces en discusión en los países *subdesarrollados* del «tercer mundo», no cayeran en manos de movimientos campesinos liderados por agrupaciones de izquierda radical. De hecho, Harold Lasswell (1962), un politólogo miembro del Proyecto, señalaba en 1962 que un grupo de «organizaciones políticas hostiles a los Estados Unidos y al “capitalismo” están deseosas de detener un programa como el de Vicos con la esperanza de debilitar el prestigio y poder de Estados Unidos y de lo que llaman capitalismo» (p. 119). El temor a un giro comunista en la región motivó que la diplomacia cultural de Estados Unidos jugara un papel clave en delinear un clima de Guerra Fría en América Latina entre las décadas de 1940 y 1980. Este clima ayudó a potenciar los «estudios de área» de los países en desarrollo del «tercer mundo», fortaleciendo la formación e investigación en ciencias sociales, con el explícito financiamiento de las fundaciones filantrópicas y las oficinas de desarrollo norteamericanas¹⁵². Esto se facilitó en especial durante el gobierno de John F. Kennedy (1961-1963), donde se incrementó la presencia de los Cuerpos de Paz¹⁵³ y, sobre todo, cuando el propio Kennedy propuso en marzo de 1961 la creación del Programa «Alianza para el Progreso», cuyo objetivo central era financiar y brindar ayuda técnica a los países latinoamericanos para diseñar e implementar urgentes procesos de reforma agraria¹⁵⁴. El programa de Antropología Aplicada en Vicos fue claramente producto de este contexto. Tal era su importancia que el propio hermano del presidente, Edward Kennedy, visitó en 1961 la comunidad de Vicos como parte de la estrategia diplomática norteamericana.

152 Un balance de esta colaboración está descrito en Sharp (1972).

153 Véase Purcell (2019).

154 Sobre la diplomacia cultural y de desarrollo norteamericano, véase Taffet (2007), Parmar (2012), Gilman (2003), Berger (1995) y Latham (2000).

Fotos del Proyecto Vicos, Perú-Cornell (Allan R. Holmberg collection on Peru, Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library)



Foro 1.
Antropólogo
Mario Vázquez
conversa con
poblador de Vicos
(no identificado),
1954.



Foro 2. Casa
del Hogar en la
comunidad de
Vicos, 1953.



Foro 3.
Equipo de
investigadores
del Proyecto Perú
Cornell, 1948.



Foro 4. Fotógrafo
John Collier Jr.
con antropólogos
Héctor Martínez,
Abner Montalvo y
Pedro Ortiz.



Foro 5. Equipo
de investigadores
del Proyecto
Perú Cornell. Se
aprecia a Allan
Holmberg (sentado
en el centro, sin
sombbrero) y a José
María Arguedas
(con sombrero y en
cucillillas en la parte
inferior izquierda),
1948.



Foro 6. Antropólogo Héctor Martínez. De espaldas, John Collier Jr., 1955.



Foro 7. Allan Holmberg y Mario Vásquez pesando la producción de papas junto a dos comuneros de Vicos (no identificados), 1958 aproximadamente.



Foro 8. Tres colegiales de Vicos en uniforme de cadete con bandera peruana, sello de la Universidad de Cornell al fondo, 1957 aproximadamente.



Foro 9.
Visita de
Edward
Kennedy a la
comunidad
de Vicos,
1961.



Foro 10. Visita de Edward Kennedy a la comunidad de Vicos, 1961.

3.2. El indio y el poder rural en el Perú: dominación y conflicto en las décadas de 1960 y 1970

Pese al impacto e importancia de estos proyectos de desarrollo, la antropología aplicada mostró serias limitaciones para interpretar los conflictivos rumbos que pronto tomaría la modernización de la sociedad rural. La antropología desarrollista asumía una visión de la sociedad rural andina, en la que el cambio cultural se produciría de manera gradual, planificada y dirigida técnicamente.

¿Qué imagen etnográfica se construyó de la sociedad rural? Desde el enfoque culturalista, el conocimiento indígena devino pronto en «pensamiento andino», y desde ese punto de partida, los etnógrafos, armados de la coraza teórica del culturalismo, se lanzaron al campo buscando construir formulaciones teóricas sobre lo *andino* y explicar la comunidad indígena como un sistema social coherente y estático, basado en una racionalidad de complementariedad ecológica, reciprocidad y redistribución de larga duración. Para ello, escogieron a las pasadas y presentes culturas indígenas como su objeto de estudio y representación etnográfica. Contaron con una agenda clara: plantearon que las prácticas culturales de lo «indígena» podían ser rastreadas temporalmente en la documentación etnohistórica, y desde allí, mediante una operación de rescate etnográfico que enfatizara las continuidades ecológicas, rituales y de parentesco, pensaban que era posible comprobar su persistencia en las actuales comunidades campesinas, pese al impacto de cuatro siglos de experiencia colonial y republicana, inmune a los procesos de cambio locales y nacionales.

Ocurrió así en el Proyecto de estudios de comunidades indígenas del valle de Huarochirí, financiado por la Wenner-Gren Foundation, entre 1953 y 1955, e implementado por el Instituto de Etnología de San Marcos. Si bien el proyecto dirigido por el joven profesor José Matos Mar (1958b) se planteó estudiar estas poblaciones «sin romanticismos pasadistas, sin prejuicios raciales, ni sociales y económicos y solamente guiado por un riguroso criterio objetivo» (p. 9), la perspectiva específica del proyecto terminó enfatizando el estudio de la persistencia de patrones culturales indígenas:

En la vida de los actuales conglomerados [indígenas] existen, por ejemplo, la amenaza de desintegración porque aparecen solicitados por dos sistemas económicos y sociales completamente antagónicos, que no ofrecen ningún camino de conciliación y superación; y por otra parte, su extraordinario espíritu comunal que sobrevive como una constante búsqueda de soluciones y como una esencia

histórica susceptible de ser rescatada y adaptada a los requerimientos de la vida moderna, en forma propia y nacional (p. 8).

¿Qué factores habilitaron la persistencia, se pregunta José Matos Mar (1958b), de la estructura histórica de la comunidad indígena?

Estos hechos: supervivencia a través de cientos de años y de mil vicisitudes, nos indican que estamos frente a un organismo social de gran vitalidad y también de gran trascendencia para el porvenir del país. Creemos que ninguna transformación social, económica o política será realmente efectiva si no se basa seriamente en el estudio de la situación de la población campesina (p. 8).

La valoración de este sistema como igualitario estaba implícita en la conceptualización misma de lo que se denominó «mundo andino» o «mentalidad andina». Esto se aprecia en una publicitada etnografía escrita por el antropólogo cusqueño Oscar Núñez del Prado (1958), entonces profesor de etnología y arqueología. En 1955, junto a otros docentes de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, realizó un viaje de investigación a la región quechua de Q'ero, financiado por el diario *La Prensa* del empresario liberal Pedro Beltrán¹⁵⁵:

El q'ero es hombre de mentalidad clara y vivaz, ingenuo y franco al mismo tiempo, habla poco. Es severo en su conducta, parco en su trato, pero sumamente hospitalario con el viajero. Desconfía profundamente del blanco o del mestizo, pero no demuestra hostilidad hacia él. Su cortesía lo obliga a beber la primera copa con que lo invita, pero rechaza abiertamente el alcohol si no es en las tres únicas festividades de su pueblo. En el sentido estricto de la palabra, no tiene vicios, salvo que se quiera imputar como tal, el aspecto todavía muy discutible de la masticación de la coca, en la que se inicia entre los 18 y 20 años [...]. *Vive nutrido de tradiciones, leyenda y mitos, que explican el mundo que lo rodea* (p. 11)¹⁵⁶.

El énfasis de estos estudios era analizar la organización social de las comunidades campesinas, desde el prisma de la tensa relación entre cambio y continuidad cultural. De acuerdo con el profesor norteamericano Ozzie Simmons (1952) —entonces profesor visitante del Instituto de Etnología de San Marcos (1950)

155 Véase Núñez del Prado (1958), y un balance temprano de esta perspectiva en Núñez del Prado (1957).

156 Énfasis nuestro.

y director de trabajo de campo en el Perú de la Smithsonian Institution, entre 1949 y 1952—, el cambio social era visto como un «elemento que perturbaba y alteraba las tradiciones culturales»; es decir, que aculturaba la vida indígena, propiciaba la oportunidad para promover el desarrollo rural (p. 43)¹⁵⁷. La pérdida de rasgos culturales tradicionales daba paso a un lento proceso de mestizaje ante el cual el indígena, según Núñez del Prado (1958), se resistía a adaptarse apelando, a la persistencia histórica de su matriz cultural prehispánica:

[En Q'ero], los campos políticos y religiosos han sufrido una verdadera acometida de patrones occidentales, mientras que los otros campos de actividad humana, como la agricultura, tecnología, ciencia y erudición, literatura, educación, etc., *han guardado un mayor número de elementos de cultura incaica* (p. 13)¹⁵⁸.

Esa misma perspectiva será sostenida por José Matos Mar (1958a) en su tesis doctoral. Allí estudia la organización social en la Isla de Taquile (Puno) y sostiene que, si bien sus pobladores indígenas se ven influenciados por ciertos elementos de la cultura occidental, persisten con fortaleza en su vida cotidiana rasgos culturales y étnicos antiguos (p. 15). La hipótesis de la permanencia de relaciones interétnicas será sostenida en las tesis de etnología de Humberto Ghersi Barrera (1955) y José María Arguedas (1957b), y en distintos trabajos etnográficos de Mario Vázquez (1949, 1957, 1961 y 1963).

Un punto de referencia para la construcción de esta perspectiva antropológica fue la influencia —o malentendido— que dejó el trabajo pionero de John Murra, en especial su tesis doctoral de 1956¹⁵⁹. En su tesis, Murra sostiene que la relación de la realeza estatal Inca con los pueblos rurales (ayllus) se dio a través del despliegue de vínculos de parentesco organizados bajo el principio de reciprocidad. En ese contexto, el Estado, encarnado por el inca y operado por un aparato administrativo y militar, absorbía las prestaciones que le debían sus súbditos y, a su vez, este los hacía beneficiarios de los productos de su trabajo mediante un mecanismo ritualizado de redistribución jerarquizada. Sin embargo, la mayoría de las veces, la recepción etnográfica peruana de las propuestas etnohistóricas de Murra, inspiradas en la noción de «economía redistributiva» de Karl Polanyi¹⁶⁰, terminó omitiendo las advertencias metodológicas y el énfasis comparativo que este planteó con la antropología política inglesa

157 Véase también Simmons (1955).

158 Énfasis nuestro.

159 Publicada en español como *La organización económica del Estado inca* (1978).

160 Señalamos aquí, en su edición original en inglés, las obras más referenciales de esta perspectiva: Polanyi (1944 y 1947) y Polanyi, Arensberg y Pearson (1957).

sobre África¹⁶¹. La idea del carácter redistributivo de los sistemas preindustriales propuesto por Polanyi fue fundamental en la discusión que Murra quiso impulsar al fusionar la antropología económica con la antropología política¹⁶².

Lo que fue originalmente concebido como una propuesta de etnología comparativa se tradujo en su recepción en la elaboración de un esencialismo etnográfico andinista de *larga duración*¹⁶³. Esta postura se expresa claramente en la lectura historicista planteada en 1952 por José María Arguedas, cuando reseña para la revista *América Indígena* el Primer Encuentro Internacional de Peruanistas, realizado en Lima en agosto de 1951 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos¹⁶⁴. Allí, Arguedas sintetiza el sentido común prevaleciente en la mayoría de los estudios etnográficos desarrollados en el Instituto de Etnología de San Marcos y el Instituto Indigenista Peruano. Cuando se publicó el artículo, Arguedas (1959) aún era estudiante del Instituto de Etnología:

La unidad política y cultural realizada por los incas en una inmensa población y territorio, diverso en lo humano y lo geográfico, dio tal poder a esta unidad que su supervivencia en los siglos venideros estaba asegurada. Sin esta unidad tan sabiamente forjada, la cultura antigua peruana no habría podido lograr la tenaz supervivencia a que nos hemos referido. [...]. La cultura de un imperio de este modo sustentada, en lo humano y en el medio geográfico, no podía ser totalmente destruida por ninguna contingencia, por grave que fuera (p. 131).

¿Cómo repercutió esta resistencia histórica en la configuración del presente etnográfico de la cultura indígena? Arguedas (1959) prosigue con su argumento:

161 El propio Murra resalta esta influencia en una entrevista con John Rowe. Véase Murra y Rowe (1984).

162 Véase Wachtel (1973).

163 Murra enseñó como profesor visitante en el Instituto de Etnología de San Marcos en dos momentos, en 1959 y en 1965-1966. Estuvo a cargo de los cursos de Etnografía Comparada (con énfasis en la antropología africanista) y Antropología Andina. Por la misma época, impulsa la publicación de *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*; allí escribe «Una apreciación etnológica de la visita» (1964). También anima la publicación de *La visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, del visitador Íñigo Ortiz de Zúñiga; allí publica «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas» (1967a) y «La visita de los chupachu como fuente etnológica» (1967b). En 1975 es publicado su libro *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, que recoge artículos suyos publicados entre 1958 y 1973.

164 Del 16 al 23 de agosto de 1951, se reunieron en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos alrededor de 150 delegados nacionales y extranjeros de América Latina, los Estados Unidos y Europa. Los temas tratados en el encuentro fueron organizados y periodizados de la siguiente manera: (1) Perú antiguo: arqueología y etnología; (2) Historia del Perú hispánico: conquista y virreinato; (3) Historia del Perú independiente: emancipación y república; (4) Literatura, filología y lingüística; (5) Arte y folklore. Véase Porras Barrenechea (1949-1950).

Al hablar de la *supervivencia* de la cultura antigua del Perú, nos referimos a la existencia actual de una cultura denominada india que se ha mantenido, a través de los siglos, *diferenciada* de la occidental. Esta cultura, a la que llamamos *india*, porque no existe ningún otro término que la nombre con la misma claridad, es el resultado del largo proceso de evolución y cambio que ha sufrido la antigua cultura peruana desde el tiempo en que recibió el impacto de la invasión española (p. 132).

Pese a que ha sido criticada en Estados Unidos por elaborar una representación exotista de la cultura andina, desprovista de temporalidad e historicidad¹⁶⁵, estas primeras investigaciones antropológicas de los años 50 y 60 tuvieron una innegable influencia para marcar el horizonte y los ánimos de investigación de las décadas siguientes¹⁶⁶. Sin embargo, aun reconociendo los intentos de la nascente antropología peruana por elaborar una comprensión más *objetiva y empírica* de las poblaciones campesinas, pronto se verá desbordada por un conjunto de procesos sociales y políticos que cambiará sustancialmente el paisaje del poder rural en la década de 1960. Lo que se entendía como la acelerada modernización de la sociedad rural puso en tela de juicio las interpretaciones etnográficas previas. Se descubrió que los propios campesinos buscaban vías alternativas de articulación e integración a la sociedad nacional. En pocos años, distintos acontecimientos delinearon el rumbo del cambio: la ampliación del mercado interno, la vertiginosa urbanización y la industrialización de las ciudades abrieron nuevas opciones económicas y culturales en las poblaciones de la serranía peruana.

Esta situación provocó que en el Perú, como en otros países de América Latina, aconteciera una serie de transformaciones culturales de mayor densidad: la expansión del bilingüismo, la escolarización campesina, la difusión masiva de medios de comunicación, el crecimiento demográfico y la multitudinaria migración a las ciudades¹⁶⁷. Situados en un contexto de expansión del capitalismo rural y de mayor presencia del Estado, los campesinos se constituyen, paulatinamente, como actores políticos y logran establecer una alianza estratégica con incipientes agrupaciones de izquierda, cuyo resultado fue la formación de un inédito movimiento social y de diversos sindicatos campesinos formados por la Confederación Campesina del Perú (CCP), que luchó para contrarrestar el poder social de los hacendados¹⁶⁸.

165 Véanse Poole (1992) y Salomon (1985).

166 Véase Guerrero y Platt (2000).

167 Véanse Mallon (1992), Peña (1997) y Palacios (2008).

168 Véanse Handelman (1974) y Burga y Flores Galindo (1980).

En efecto, entre 1957 y 1969, sucesivas tomas de tierras en la zona sur (Ayacucho, Cusco y Puno), dirigidas por miles de campesinos, consiguen desequilibrar el viejo sistema oligárquico de intermediación política, estratificación social y jerarquización étnica, que hasta entonces habían monopolizado gamonales, terratenientes y hacendados. Estas tomas de tierras mostraban los límites de los tímidos intentos modernizadores de la antropología aplicada del tipo Vicos; señalaba que sí era posible derribar el viejo «triángulo sin base» de la dominación política oligárquica —como sostuvo Julio Cotler (1969) en un influyente ensayo—, arrinconar políticamente al gamonalismo y socavar las bases étnicas del dominio de los *mistis*¹⁶⁹. Tomados en conjunto, estos hechos minaron la legitimidad de la estructura de dominación tradicional entonces vigente e incitaron, bien o mal, a que gobiernos civiles (Fernando Belaunde, 1963-1968) y militares (Juan Velasco Alvarado, 1968-1975) declararan, por temor o convicción, la necesidad de llevar adelante una profunda reforma agraria (1969) que redujera la posibilidad de una insurrección campesina en los Andes.

Para los jóvenes antropólogos que iniciaban sus actividades de formación académica en Lima, Huamanga y Cusco, estos eventos coincidieron con la eferescente coyuntura histórica de los años 60. Recordemos que un conjunto de acontecimientos locales y globales inquietaron sus ánimos políticos: las imágenes triunfantes de la Revolución cubana, los discursos utópicos del movimiento estudiantil europeo y latinoamericano, los retratos juveniles de la Revolución Cultural china, la resistencia vietnamita a Estados Unidos y, en el Perú, el trágico final del intento guerrillero del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) a mediados de los años 60. En este contexto, lo mejor de la antropología y las ciencias sociales se dejó interperlar por estos cambios, reorientando muchas de sus premisas y esforzándose por sintonizar con una realidad rural en la cual se advertía la transformación de los antiguos patrones de adscripción étnica y el advenimiento de un «huracán político campesino», como señaló el dirigente del movimiento campesino, Hugo Blanco¹⁷⁰. En palabras del historiador Eric Hobsbawm (1974), que estuvo en el Perú en 1962 viajando y analizando el movimiento campesino en el sur del país, era interesante observar la forma que adquiriría la «radical militancia colectiva campesina por la lucha por la tierra» (p. 126).

Fue así que en 1967 se desarrolla en el Instituto de Estudios Peruanos un proyecto de investigación que busca conciliarse con los abruptos cambios

169 Como parte del mismo clima de investigaciones, véanse Cotler y Portocarrero (1976) y Cotler (1976).

170 Véase Hobsbawm (1969).

en la sociedad rural: «Los movimientos campesinos en el Perú desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días. Un programa para su estudio histórico», coordinado por los antropólogos Heraclio Bonilla y Luis Millones, y el historiador francés Jean Piel, en cuyos fundamentos señalaban que

la vigorosa movilización campesina de los diez últimos años ha contribuido a visibilizar las tensiones más agudas cobijadas al interior de la sociedad peruana, al mismo tiempo que indica una de las direcciones de su actual proceso de cambio. Desgraciadamente una tradición historiográfica impregnada más de un contenido ideológico que científico ha ocultado la presencia campesina en nuestra historia, cuya mayoría fue rural hasta aproximadamente 1950. Su estudio podrá iluminar mejor no solo la composición, objetivos, alcances y dinámica de estos movimientos, sino también los mecanismos y las direcciones posibles de cambio de la sociedad peruana contemporánea (Bonilla, Millones y Piel, 1967, p. 7).

El proyecto esboza una noción mínima de «campesino», hasta el momento esquivada en los estudios etnográficos. Para los autores, el campesino es «todo productor agrícola directo que vive fundamentalmente de su trabajo en la tierra» y el movimiento campesino es «toda movilización colectiva de reivindicación de los campesinos» (p. 8). En esa perspectiva, las acciones políticas del movimiento campesino, más que reproducir algún «pensamiento andino» de larga duración, mostraban la capacidad de organizarse de manera concertada y consciente «desde una simple manifestación en un caserío o en un lugar de trabajo hasta una intervención de tipo sindical y política» (p. 26). Sumándose a este esfuerzo, Julio Cotler y José Matos Mar (1967) plantearon otra propia propuesta de investigación, «Proyecto de estudio de las organizaciones campesinas en el Perú», de corte más antropológico y sociológico, cuyo objetivo era

estudiar en el lapso de seis meses las bases organizativas generales que caracterizan a las organizaciones campesinas, el tipo de actividades que despliegan, los propósitos que las animan, los recursos con que cuentan, las formas de socialización y de reclutamiento de sus miembros y sus líderes, las relaciones que mantienen con otras organizaciones y los logros que han obtenido, así como su historial de cambios en todos esos sentidos (pp. 36-37).

Ambos proyectos tendieron, entonces, a reinstalar al «indio» en la historia y a considerar las identidades étnicas como dinámicas y flexibles, superando la esencialización indigenista y culturalista de años anteriores. Este nuevo enfoque se aprecia mejor si reparamos en cuatro hechos que muestran los cambios en la formación antropológica universitaria. Si se observa el programa del curso Introducción a la Antropología, que en 1961 impartía José María Arguedas en el Departamento de Etnología de la Universidad de San Marcos, se puede reconocer que todos los autores de referencia pertenecían al canon de la antropología culturalista norteamericana: Alfred Kroeber, Clyde Kluckhohn, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton y Melville Herskovits¹⁷¹. Esa misma década, John Murra imparte, en 1966 en el mismo Departamento de Antropología, el curso de Etnología Comparada, donde se propone analizar las culturas nuer (África oriental), inca (Andes centrales) y trobriand (Melanesia), recurriendo a la influencia de la antropología social británica y a la obra de Karl Polanyi¹⁷². Lo mismo sucede con el curso Sociología Rural impartido por Julio Cotler, focalizado en el estudio de la estructura social rural y su relación con el subdesarrollo, el colonialismo interno y el capitalismo periférico. Los autores citados en la bibliografía expresan claramente el cambio de ánimo teórico —e ideológico—: Rodolfo Stavenhagen, Aníbal Quijano, George Balandier, Eric Wolf, Pablo González Casanova, Celso Furtado¹⁷³ y documentos de la CEPAL. Por último, la revista de estudiantes de antropología de San Marcos publicó el artículo del antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen «Las relaciones interétnicas en algunas áreas de América indígena» (1967), que sintetizaba un cuestionamiento profundo del paradigma indigenista y la antropología aplicada.

Estos cambios representaban en parte el clima de los nuevos estudios del campesinado, marcado por un conjunto de acontecimientos políticos globales: la guerra de Vietnam, la Revolución china y las luchas anticoloniales en África. Esto permitió un nuevo clima intelectual que se desplazó del «problema indígena» a la conflictividad de la «sociedad agraria». El hecho de que se resaltara el activo rol histórico del campesinado obedecía en buena medida a que las grandes revoluciones del siglo xx (México, Rusia, China) ocurrieron en sociedades agrarias. El *giro campesino* tuvo sentido en ese marco. No olvidemos que Eric Wolf publica en inglés las primeras ediciones de su famoso libro *Peasants* (1966) y *Peasant Wars of the Twentieth Century* (1969).

171 Véase Arguedas (1962, p. 4).

172 Véase Murra (1966, pp. 28-29).

173 Véase Cotler (1966, pp. 51-52).

Estos trabajos consolidan una agenda de investigación sobre «la nueva sociedad rural» que, en el caso de Julio Cotler (1967) —en su ensayo «La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú»—, logró ofrecer una nueva lectura de las relaciones políticas entre «indios», «mestizos» y el Estado nacional, delineando tendencias de cambio social a mediano plazo, y señalando procesos culturales claves como la migración, la *cholificación* y la emergencia de nuevos actores como los movimientos campesinos. El argumento era el siguiente: si el sistema social oligárquico bloquea las posibilidades de que el indígena obtenga prestigio, riqueza y poder por las vías tradicionales, entonces se ve obligado a desplazarse a la zona cultural de la cholificación, ocupando tareas libres del patronazgo étnico del mestizo. Será trabajador en obras públicas, chofer de camión, vendedor ambulante, comerciante de carne y lana. Estas labores le ofrecen liquidez monetaria, nuevo estatus y cierta libertad de decisión que lo distingue ante otros mestizos y también ante los ojos de sus familiares, amigos y vecinos que continúan en la condición de indígenas subordinados. «Su comportamiento agresivo y móvil lo diferencia tanto del mestizo “bien educado” como del indio “servil” y “abúlico”» (p. 45).

Situada entonces en una coyuntura de transición modernizadora esta antropología posculturalista se preocupó por definir el destino cultural del indígena en su incorporación al mundo moderno: ya sea su asimilación total vía el mestizaje cultural¹⁷⁴, o su incorporación híbrida, en lo que entonces se denominó el proceso de cholificación. Esta ruta se aprecia claramente en la tesis doctoral de Aníbal Quijano (1965c)¹⁷⁵, pero sobre todo en el trabajo etnográfico que el sociólogo francés François Bourricaud (1967)¹⁷⁶ realizó en la región altiplánica de Puno, con el auspicio del Instituto Francés de Estudios Andinos y la Unesco, a fines de la década de 1950:

El cholo, al pasar del pueblo de sus padres o de su pequeña ciudad a una grande, como Arequipa, Cuzco o Lima, sin duda está expuesto a transformaciones profundas que tocan a sus hábitos más esenciales, pero sus costumbres domésticas, el universo de sus relaciones interpersonales, no se alteran hasta el punto de que le resulten completamente desconocidas (p. 231).

174 Recordemos que Luis Valcárcel (1927) sostuvo una opinión negativa sobre el mestizo y el mestizaje: «El mestizaje de las culturas no produce sino malformaciones. De un vientre de América nace un nuevo ser híbrido. No hereda las virtudes de sus antecesores, sino sus vicios y sus taras» (p. 108).

175 En el mismo sentido de análisis, véase Quijano (1965a).

176 Publicado originalmente en francés como *Changements à Puno: étude de sociologie andine* (1962).

Entre su sociedad indígena de partida y el nuevo mundo social de llegada, las diferencias son muy marcadas, pero no constituyen una ruptura radical. No imponen al cholo recién llegado el abandono integral de su cultura previa: «Lo que en realidad está en cuestión es la aptitud de la sociedad peruana para ofrecerle a este recién llegado el lugar que espera» (p. 231).

La agonía conceptual del «indio» del indigenismo y de la antropología aplicada serán más evidentes en el «Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos: cambios en la sociedad rural»¹⁷⁷, auspiciado por la Universidad de Cornell, y que será codirigido con el Instituto de Estudios Peruanos. El proyecto de colaboración se firmó en marzo de 1964 y se programó su implementación por cinco años. Contó con el financiamiento de varias instituciones norteamericanas: la National Science Foundation, el National Institute of Mental Health, y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. El proyecto estuvo dirigido por William F. Whyte, sociólogo y profesor del Instituto de Relaciones Laborales de la Universidad de Cornell¹⁷⁸, y por la contraparte peruana, José Matos Mar, en su doble rol como director del Instituto de Estudios Peruanos y del Departamento de Antropología en la Universidad de San Marcos. Este Departamento, según un informe escrito por José María Arguedas (1967), «ha ganado en los últimos diez años bastante prestigio» que debe atribuirse a «que los estudiantes han realizado prácticas [...] bajo la dirección de algunos profesores del departamento [...] o como ayudantes de los investigadores extranjeros que han venido al Perú por cuenta de universidades o fundaciones» (p. 168).

El Instituto de Estudios Peruanos era el primer centro privado de investigación social en el Perú, fundado en febrero de 1964. La aparición de centros privados de investigación social fue una tendencia en varios países de América Latina en la década de 1960 —Chile, Argentina, Brasil y Colombia—, los mismos que eran apoyados por distintas fundaciones norteamericanas, como la Fundación Ford y la Rockefeller Foundation. Según un informe escrito por encargo de la Fundación Ford, el joven antropólogo Sidney Mintz (1958) recomendaba la prioritaria instalación de centros independientes de investigación social en América Latina que faciliten el «estudio de los cambios en la sociedad rural, el sistema de haciendas y la emergencia de nuevos actores campesinos» (p. 176)¹⁷⁹.

177 Véase Matos Mar y Whyte (1966).

178 Es probable que Whyte sea más conocido por su famoso estudio microsociológico sobre las pandillas juveniles en Estados Unidos. Con respecto a esto, véase Whyte (1943).

179 La priorización temática de Mintz se desprende de su producción etnográfica por esos años; en especial, véanse Mintz y Wolf (1950 y 1957) y Mintz (1953 y 1957).

En el IEP se agrupó la nueva elite académica emergente de la antropología y las ciencias sociales de entonces, tanto aquella que enseñaba o egresaba del Departamento de Antropología de la Universidad de San Marcos como también los peruanistas extranjeros que circulaban y desarrollaban sus investigaciones en el Perú, como fue el caso del propio John Murra. Fundado por Luis Valcárcel, como su presidente honorario —tenía entonces 73 años—, en realidad fue dirigido y administrado desde sus inicios por José Matos Mar en el rol de director general. El IEP logró aglutinar a un conjunto de destacados científicos sociales, la mayoría cercanos o militantes del Movimiento Social Progresista (MSP)¹⁸⁰. Dos años antes, este movimiento intentó infructuosamente postular al abogado Alberto Ruiz Eldredge a la presidencia de la República, pero fracasó estrepitosamente, pues solo obtuvieron el 0.54% de los votos. Las elecciones presidenciales de 1962 «les habían demostrado que su oficio era académico y no electoral» (Golte, 2014, p. 36). Estos nuevos intelectuales en el IEP reclamaban ahora una interpretación objetiva y moderna de la sociedad peruana. Esto se observa en el perfil de sus miembros fundadores: José María Arguedas (escritor y antropólogo), Jorge Bravo Bresani (economista), Alberto Escobar (lingüista y crítico literario), John Murra (antropólogo y etnohistoriador), María Rostworowski (ethnohistoriadora), Augusto Salazar Bondy (filósofo y educador), Sebastián Salazar Bondy (crítico literario), Luis E. Valcárcel (historiador y antropólogo) y José Matos Mar (antropólogo). «Conformamos una élite —evocaría Matos Mar en una entrevista— donde los intelectuales creíamos que podíamos salvar al Perú»¹⁸¹. Recurrieron no solo a las teorías modernas de las ciencias sociales —el culturalismo, la teoría de la modernización, la teoría de la dependencia—, sino que apelaron, además, a las novedosas metodologías empíricas de la antropología y la sociología: el trabajo de campo etnográfico y la aplicación sistemática de encuestas que les brindaban cierta certeza científica a sus explicaciones globales del cambio social en el Perú.

Además de Matos Mar en la dirección general del IEP, se sumó pronto Julio Cotler, que asumió el cargo de coordinador de investigaciones en 1966¹⁸². Cotler regresaba al Perú luego de una larga estadía en el extranjero; primero, de sus estudios doctorales en Francia; luego, como investigador en el Centro

180 Entre los principales miembros del MSP estaban Augusto Salazar Bondy (filósofo), Sebastián Salazar Bondy (crítico cultural), Santiago Agurto Calvo (arquitecto), Alberto Ruiz Eldredge (abogado), Francisco Moncloa (editor), José Matos Mar (antropólogo) y Abelardo Oquendo (literato).

181 Véase Álvarez Rodrich (2012). Llegaron a publicar un semanario, *Libertad*, entre 1961 y 1962.

182 Véase Instituto de Estudios Peruanos (1968, p. 11). Según el mismo reporte, los investigadores permanentes del instituto eran Jorge Bravo Bresani (economista), Fernando Fuenzalida (antropólogo), José Portugal (antropólogo), Luis Soberón (sociólogo) y Ernesto Yépez (sociólogo).

de Estudios para el Desarrollo, Cendes, de Venezuela y, finalmente, como profesor visitante en el Massachusetts Institute of Technology, de Estados Unidos. Formado primero como antropólogo en San Marcos, y luego en sociología en la universidad de Burdeos —bajo la dirección de François Bourricaud—, Cotler mostró siempre el interés, dada su doble faceta disciplinaria por explicar la sociedad rural y el comportamiento del campesinado en el contexto del conflictivo y heterogéneo proceso de modernización:

Inicialmente quería ser maestro, tenía vocación por la enseñanza [...]. Pero fui derivando en otros intereses y acabé estudiando Antropología. Realicé trabajo de campo en los Andes y me fascinó. Estuve en Huarochirí, Huancavelica y Yauyos, recuerdo la cuestión campesina como un gran descubrimiento personal. El mundo indígena me ganó para la antropología (Cotler, 2012, p. 19).

El IEP se ubicaba, en palabras de Matos Mar, como una institución novedosa que no se quedaba inmóvil en el ensayismo diletante, ni se sentía guardiana ni heredera de la tradición intelectual conservadora. La seguridad científica que les brindaban las nuevas ciencias sociales les facilitaba el tránsito de las ideas elitistas de la «alta cultura», al diseño empírico y asesoramiento de propuestas concretas de desarrollo con visión nacional¹⁸³. Con la aparición del IEP se consolida la lucha académica que se inició en la década de 1940, cuando la naciente antropología buscó distanciarse del ensayismo del indigenismo utópico. El objetivo era sustituir la «intuición sentimental» por el «método científico»: «Me defino, antes que nada —señalaría el propio Matos Mar—, como un investigador de la sociedad rural [...]. Valcárcel me enseñó eso, investigar por vez primera la sociedad rural, científicamente, no folklóricamente, no anecdóticamente, sino de acuerdo a la moderna ciencia que era la antropología» (Althaus, 2012).

183 Un hecho sirve para entender esta relación entre ciencias sociales y desarrollo en la década de 1960. Entre octubre de 1963 y febrero de 1964, un grupo internacional e interdisciplinario de científicos sociales dirigidos por José Matos Mar impartió a 50 funcionarios públicos el Programa de Adiestramiento para Directores de Programa y Equipos de Desarrollo Comunal. El Programa de Capacitación fue desarrollado a pedido del Programa Nacional de Desarrollo conocido como «Cooperación Popular», durante el gobierno de Fernando Belaunde Terry. Los cursos se coordinaron desde el Centro de Investigación y Formación para el Desarrollo (CIFD), el antecedente más directo de lo que sería en 1964 el Instituto de Estudios Peruanos. Los cursos contaron con la participación de José Matos Mar (Antropología Aplicada y Técnicas de Investigación), y adicionalmente con Jorge Bravo Bresani (Nociones Básicas de Economía), Axel Bentsen (FAO, Nociones Básicas de Economía), Aníbal Buitrón (Unesco, Nociones Básicas de Economía), Álvaro José de Pinho (OMS, Economía Comunal y del Hogar), Jimmy Watson (AID, Nociones de Administración Pública y Relaciones Humanas), José Sabogal Wiese (Técnicas de Planificación y Desarrollo Comunal) y Jaime Llosa Laraburre (Cooperativismo). Véase Centro de Investigación y Formación para el Desarrollo (1963, pp. 13-14).

Precisamente, en un documento inicial del proyecto, escrito en 1966, Matos Mar y White (1966), como directores del Programa de Investigación, sostenían la siguiente hipótesis interpretativa de la sociedad rural peruana:

Consideramos que la sociedad peruana es una sociedad subdesarrollada, caracterizada, entre otras cosas, por la existencia de una distribución muy desigual de los recursos, lo que determina que gran parte de su población, especialmente la rural, disponga de ellos en forma tremendamente limitada y que, como consecuencia, participe en forma reducida, «marginal», en la vida nacional [...] extremando el distanciamiento entre la élite y el campesinado en la sociedad rural (p. 9).

Si esta era la hipótesis inicial, era necesario entonces proponer un enfoque de análisis más específico, donde la imagen de la sociedad peruana se explique como desarticulada e inconexa, como un archipiélago:

La sociedad peruana subdesarrollada presenta una pluralidad de situaciones sociales y culturales. Esta pluralidad significa la existencia de diversas formas de integración —a escala de regiones, grupos, instituciones, etc.— de variadas formas de productividad, de comunicaciones, de relaciones. El pluralismo de situaciones nos lleva a considerar la idea de una sociedad semejante a un archipiélago, con islotes incomunicados entre sí y dependientes de un solo eje o núcleo, la ciudad capital y la clase alta y sus valores (p. 10).

Con la figura del archipiélago, el proyecto se propuso comprender los procesos de cambios sociales, referidos a la situación rural en un periodo determinado (1964-1969), buscando medir la intensidad y variación de los procesos de cambio y sus perspectivas futuras. Para enfrentar tal reto, debían adecuar al contexto rural peruano un nuevo enfoque metodológico que combine técnicas mixtas —antropológicas y sociológicas— y que recoja la vitalidad y dinámicas de los cambios:

Lo que se quiere destacar es que la antropología y la sociología, en una sociedad como la peruana, deben funcionar dentro de una sola línea de análisis científico y creemos que este es un aporte del Proyecto: lograr el mejor conocimiento de la realidad nacional mediante la combinación de esfuerzos, de métodos y de planteamientos teóricos de carácter antropológico y sociológico (p. 14).

¿Qué tipo de antropología necesitaban para esta tarea? En el mismo documento, Matos Mar y Whyte (1966) definen las características y las tareas del antropólogo, visto como un especialista observador de la vida cotidiana, que mediante el trabajo de campo prolongado podía rasgar la superficie de la cultura y desentrañar sus interconexiones estructurales. El trabajo empírico y sistemático de la etnografía permite construir un conocimiento a profundidad:

Los antropólogos sociales abordan el estudio de sus comunidades mediante la entrevista y la observación. Intentan desarrollar estrechas relaciones con la gente que están estudiando y a menudo pueden ser descritos como observadores participantes. En las entrevistas tratan de evitar las preguntas estandarizadas, varían su técnica de acuerdo con la personalidad, modo de ser y posición social del informante e investigan lo que hay bajo la superficie de la conversación que se sostiene entre extraños. Tratan de conocer minuciosamente las actividades, actitudes y, en general, el comportamiento individual y de grupos. Centran sus estudios en comunidades o grupos no muy amplios y los observan continuamente durante largo tiempo (pp. 15-16).

El proyecto proponía «el desarrollo institucional de las ciencias sociales en función del desarrollo de la investigación, es decir, intentamos robustecer las ciencias sociales en el Perú mediante el estímulo y ayuda a las seis universidades nacionales que colaboran en el Proyecto» (p. 22)¹⁸⁴. En su diseño inicial, el proyecto tuvo una dimensión interregional ambiciosa, pues se realizaría en seis áreas rurales: en la costa —valles de Chancay, Virú y Moche— y en la sierra andina —valles del Mantaro y Urubamba, y provincias de Huamanga y Arequipa—, aunque solo se implementaría en el valle de Chancay. Debido al doble rol de José Matos Mar, como director del Instituto de Estudios Peruanos y jefe del Departamento de Antropología de la Universidad de San Marcos, los estudiantes de antropología se capacitaban masivamente durante los años de desarrollo del proyecto¹⁸⁵. Al iniciar el proyecto, la Dirección de Análisis y Trabajo de Campo estuvo a cargo de los jóvenes socio-antropólogos Julio Cotler y Oscar Alers, y los asistentes de investigación fueron estudiantes y egresados de la Universidad de San Marcos: Hernán Castillo, Fernando Fuenzalida, José Portugal y Humberto

184 Las universidades colaboradoras del proyecto eran las siguientes: Universidad Nacional Mayor de San Marcos con quien mantuvo una relación más orgánica por la propia posición de Matos Mar; Universidad Nacional de Trujillo; Universidad Nacional del Centro (Huancayo); Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga; Universidad Nacional de Arequipa, y la Universidad San Antonio Abad del Cusco.

185 Véase al respecto la bibliografía detallada de estudios y monografías escritas por los estudiantes de la Universidad de San Marcos en Matos Mar *et al.* (1969).

Rodriguez Pastor (p. 45). El proyecto se propuso capacitar y entrenar a los estudiantes de antropología de seis universidades, a través de pequeños cursos y talleres descentralizados en el uso de modernas metodologías de investigación, pues el proyecto «había sido concebido también como un medio para impulsar el desarrollo de las ciencias sociales en el país» (p. 14).

Este objetivo formativo fue mucho más explícito cuando abordan el tema del uso de la información recogida. Matos Mar y Whyte (1966) señalan que los datos de campo recolectados debían ser accesibles y analizados en igualdad de condiciones y de acceso, tanto por los investigadores peruanos como norteamericanos:

Los profesores y estudiantes peruanos que trabajan [en el proyecto] participarán en el análisis de las informaciones. No nos limitaremos a que este se realice solo en los Estados Unidos. Afortunadamente los datos de la investigación no son como el petróleo y los minerales; mediante la simple copia de un manojo de tarjetas y de los informes de la investigación podemos exportar las informaciones y al mismo tiempo dejarles en su sitio, en el Perú. Naturalmente, la presencia física de los datos en el país no asegura la participación peruana en el análisis. Con el Centro de Análisis y Trabajos de Campo establecido en el Instituto bajo la dirección conjunta de los sociólogos Julio Cotler (por el Instituto) y de Oscar Alers (por Cornell), desde noviembre de 1965 estamos en condiciones para que en el Instituto de Estudios Peruanos se realice la mayor parte de nuestro análisis de información y el entrenamiento de estudiantes peruanos en este campo (p. 24).

Al parecer, entre el momento de escritura inicial del proyecto (1964) y la redacción del primer informe de investigación (1966), circulaba un fuerte recelo alrededor del uso de la información y la necesidad de explicitar un ambiente de trabajo académico horizontal, entre el equipo de la universidad de Cornell, el del IEP y los estudiantes de Antropología de San Marcos. Esto se debía al clima de desconfianza general que originó la denuncia de espionaje norteamericano del Proyecto Camelot en Chile en 1965, que subió las alarmas de la Guerra Fría en América Latina¹⁸⁶. Así, en un ambiente cargado de suspicacia, era mejor ser prudentes y no repetir o replicar investigaciones fraudulentas, el robo de información, o lo que es peor, ser acusados de espionaje académico imperialista a favor de los Estados Unidos. Flotaba el temor a reproducir la desventaja y la asimetría intelectual entre el «norte» y el «sur»:

186 Para una contextualización pertinente sobre el desarrollo de la antropología y la Guerra Fría, véase Price (2016).

En el pasado, el Perú ha sido muy hospitalario con los científicos sociales que lo visitaban, tanto norteamericanos como de otros países y, sin embargo, los resultados de esas visitas muy a menudo fueron decepcionantes desde el punto de vista peruano. El término «imperialismo académico» sugiere la naturaleza del problema tal como lo ven los ojos peruanos. Digamos, por ejemplo, que el Profesor X va al Perú para cumplir con un proyecto de investigación. Busca a profesionales peruanos en su propio campo y les pide consejo. Consigue estudiantes peruanos para que le trabajen reuniéndole información. Cuando finaliza su permanencia en el Perú se lleva con él toda la información. Meses después publica en su país y en su propia lengua uno o varios artículos sobre su investigación en el Perú. Si recuerda enviar separatas a los profesores peruanos cuyo consejo buscó, estos piensan que no reciben el suficiente reconocimiento por la investigación que hicieron sobre problemas vinculados. Más allá de estos sentimientos personales hay un problema institucional más importante. Por buena que haya resultado la investigación del Profesor X, esta no estuvo integrada en la estructura institucional del Perú. Cuando el Profesor X se marchó no dejó nada tras de él (pp. 22-23).

Vale aquí una digresión. Luego del escándalo del Proyecto Camelot, John Murra le propuso en 1966 a la American Anthropological Association (AAA) que creara un comité de relaciones académicas con colegas del continente latinoamericano. La propuesta fue aceptada, y se nombró a Gonzalo Aguirre Beltrán y al propio Murra como los coordinadores del comité, para que organizaran pronto una reunión internacional donde se discuta un nuevo modelo de relaciones académicas del «norte» y el «sur». Al año siguiente, del 25 de julio al 2 de agosto, la reunión se realizó en el castillo de Burg Wartenstein (Viena), con fondos de la Fundación Ford y la Wenner-Gren Foundation. Fueron invitados antropólogos americanistas y de varios países latinoamericanos, para discutir sobre los procesos de enseñanza de antropología en las universidades, la investigación y las posibilidades futuras de colaboración e intercambio académico entre países e instituciones. Según Murra y Rowe (1984), «asistieron cuatro antropólogos estadounidenses y cuatro europeos, pero la mayoría eran latinoamericanos, invitados de todos los países donde había una comunidad antropológica activa» (p. 651)¹⁸⁷. La delegación peruana estuvo compuesta por José Matos Mar, Luis Lumbreras, José María Arguedas, Fernando Fuenzalida y Mario Vázquez, los cuatro primeros profesores eran de la Universidad de San Marcos, y, el último, de la

187 Traducción nuestra.

Pontificia Universidad Católica¹⁸⁸. En el discurso inaugural, Murra (1967) señala claramente la disparidad del intercambio desigual de información antropológica entre la academia del «norte» y el «sur»:

A mí me pareció importantísimo de que tantos investigadores de mi tierra que trabajaban en Hispanoamérica, que hacen tesis de arqueología, de lingüística, de etnología, no mandan los manuscritos que redactan, no hacen accesibles los trabajos que realizan a los mismos países donde han hecho el estudio, y que muchas veces la pérdida es mucho más grande para esos países que para nosotros, porque una tesis que a lo mejor no merece publicación, desde el punto de vista teórico, desde el punto de vista informativo sí es de importancia en el país donde se ha hecho el trabajo de campo (p. 11).

¿De qué modo repercutió este clima de discusión sobre la geopolítica del conocimiento académico? Volvamos para ello al proyecto IEP-Cornell. Una vez desarrollada la investigación y mientras se redactaban los primeros informes de análisis, se fue acortando la distancia entre la calidad de la producción académica de los jóvenes antropólogos peruanos y sus pares norteamericanos, hasta el punto de que la diferencia tiende a desaparecer. Aunque, en sus inicios, el proyecto se cobijó de forma explícita bajo el paraguas de la teoría de la modernización, pronto los jóvenes investigadores peruanos, influenciados por otras corrientes teóricas —en particular, la teoría de la dependencia y, en menor medida, el marxismo—, dieron un giro radical a la investigación privilegiando el estudio de la modernización rural desde el punto de vista de los nuevos patrones de movilidad social, la diferenciación interna y desigual de las comunidades campesinas, la movilización política campesina por la distribución de la tierra y la emergencia de nuevas relaciones de poder, dominación y dependencia entre las comunidades campesinas, la sociedad regional y el Estado nacional. No es un detalle menor que la

188 El resto de la delegación estuvo integrada por Richard N. Adams (University of Texas, Estados Unidos), Gonzalo Aguirre Beltrán (Instituto Indigenista Interamericano, México), Roberto Cardoso de Oliveira (Museo Nacional, Río de Janeiro, Brasil), Annette Emperaire (École des Hautes Études, Francia), Claudio Esteva Fabregat (Museo Etnológico, España), George M. Foster (University of California, Berkeley, Estados Unidos), Alberto Rex Gonzalez (La Plata, Argentina), Friedrich Katz (Humboldt University, Alemania), Leonardo Manrique Castañeda (Escuela Nacional de Antropología e Historia, México), Alejandro Marroquín (Universidad de El Salvador), Norman McQuown (University of Chicago, Estados Unidos), Carlos Munizaga Aguirre (Universidad de Chile), John Murra (U.S. National Museum, Estados Unidos), Angel Palerm (Universidad Iberoamericana, México), Alicia Dussan de Reichel (Universidad de los Andes, Colombia), Bryan Roberts (University of Manchester, Reino Unido), Egon Schaden (Universidade de São Paulo, Brasil), T. Tyler Sweeny (Wenner-Gren Foundation) y Lionel Vallée (Université de Montreal, Canadá).

mayoría de ellos empiecen a militar o simpatizar en el Partido Comunista o en los partidos de la nueva izquierda que se expanden en las universidades y movimientos sociales.

En un primer reporte etnográfico del proyecto, escrito por tres estudiantes del Departamento de Antropología —Fernando Fuenzalida, Teresa Valiente y José L. Villarín (1967)—, estos señalan las limitaciones del enfoque culturalista del proyecto original, y delinean una explicación alternativa sobre la diferenciación interna en la comunidad San Agustín de Huayopampa:

En primer lugar debemos señalar que en la comunidad no se da un sistema de castas como el señalado por [Richard] Adams para Muquiyauyo¹⁸⁹. Creemos que existe un sistema de clases sociales en cuanto se refiere a las diferencias entre los miembros de la comunidad y los sectores de población que, aunque viven dentro de sus linderos, se hallan marginados de su estructura: los pastores y los peones estables (p. 15).

En otro informe, escrito también por cuatro estudiantes del Departamento de Antropología —Jürgen Golte, Carlos Iván Degregori, Modesto Gálvez y Jaime Urrutia (1967)—, sobre la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos, se insistía en postular una interpretación alternativa respecto a la teoría de la modernización esbozada en el proyecto original:

El contacto [con la ciudad de Lima] se realiza en un momento en el cual la comunidad de por sí se encuentra en una situación sumamente precaria, generada por el aumento de la población y la limitación ecológica de su habitat. En esta situación, la población [campesina], viendo la aparente prosperidad de la cultura costeña y su propia pobreza, se entrega plenamente a la adaptación de los modos costeos de pensamiento, rompiendo así el equilibrio ya precario entre población y hábitat y conduciendo a la comunidad por el camino de la desintegración y de la pobreza, ya que la integración vía el mestizaje a la cultura costeña no ofrece solución real para la problemática del pueblo (p. 2).

El punto clave de esta rebelión conceptual que explica el distanciamiento entre las ideas iniciales del proyecto y la interpretación crítica de los jóvenes estudiantes se expresa en el cambio de enfoque y la ampliación de escala de la investigación: el tránsito del estudio monográfico de las comunidades campesinas como

189 Se refieren a los trabajos de Adams (1953, 1959 y 1962).

entes cerrados y aislados hacia el estudio de las comunidades como espacios dinámicos y abiertos de la sociedad rural. La comunidad es desalojada de sus fronteras étnicas y económicas locales y se la vincula con variados procesos heterogéneos, regionales, nacionales y globales de intercambio desigual¹⁹⁰.

Con el proyecto, no solo se afinaron los lentes con que se interpretó la sociedad rural; se consolidó, además, una nueva etapa en la formación y la investigación antropológica en el Perú, pues se internacionaliza académicamente. Muchos de estos jóvenes antropólogos realizan estudios, pasantías y posgrados en universidades inglesas, norteamericanas y francesas¹⁹¹; logran conectarse a una amplia red de financiamientos internacionales (es el inicio del *boom* de las ONG en el Perú), y participan de discusiones antropológicas —y sociológicas— en América Latina y Estados Unidos, gracias a las redes intelectuales que se iban tejiendo alrededor de la teoría de la dependencia y la expansión del marxismo en la región. Estas redes se sostenían gracias a la creación de múltiples instituciones: la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), impulsadas a iniciativa de la Unesco, en 1957 y 1967, respectivamente; la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), organismo de las Naciones Unidas creado en 1948 para investigar y promover el desarrollo económico y social de la región, con sede en Santiago; la Escuela Latinoamericana de Sociología (ELAS), que funcionó en Santiago entre 1957 y 1973; el Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (Ilpes), creado en 1962 en Santiago, y el Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, creado en 1957, con sede en Río de Janeiro y que publicó la revista *América Latina*, dirigida por el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen entre 1961 y 1963, entre otros¹⁹². Como un espacio articulador entre la academia de la región y la de Estados Unidos, la Latin American Studies Association (LASA) funciona desde 1966.

190 Las monografías elaboradas en el marco del proyecto son numerosas. Entre ellas destacan las de Olinda Celestino, Carlos Iván Degregori, Jürgen Golte, Fernando Fuenzalida, Jaime Urrutia, Rodrigo Montoya, César Fonseca, Heraclio Bonilla, entre otros. Casi por esos mismos años, Norman Long y Bryan Roberts coordinaron, entre agosto de 1970 y diciembre de 1972, un profundo trabajo de campo, financiado por la British Social Science Research Council (SSRC) y la Universidad de Manchester, en la sierra central, donde captan igualmente las dinámicas de cambio ya mencionadas. Véase Long y Roberts (1979).

191 Julio Cotler, en la Universidad de Burdeos; Fernando Fuenzalida, en la Universidad de Manchester; Heraclio Bonilla y Humberto Rodríguez Pastor, en la Universidad de París; Rodrigo Montoya, en la Escuela de Altos Estudios de París; César Fonseca, en la Universidad de Cornell; Carlos Iván Degregori, en la Universidad de Brandeis, entre otros.

192 Sobre ese contexto se puede revisar Stavenhagen (2014), Reyna (2004) y Fuenzalida Faivovich (2007).

Se avanza así a un doble influjo: por un lado, la nacionalización de la disciplina, pues se consolida la enseñanza de la antropología en las universidades peruanas, y, por otro, la *latinoamericanización* de las ciencias sociales, ya sea por la circulación de su producción teórica o por los temas compartidos de estudio. Se va produciendo, entonces, un mayor acercamiento crítico a la realidad del Perú y de la región. A nivel latinoamericano, esto se aprecia nítidamente en la sociología y la antropología, cuando transitan del agotado desarrollismo culturalista y modernizador, de clara influencia norteamericana, hacia una suerte de «socio-antropología latinoamericana», vía la influencia de José Medina Echevarría, Pablo Gonzalez Casanova y Rodolfo Stavenhagen, en México; Gino Germani, en Argentina; Florestan Fernandes, en Brasil, y Aníbal Quijano, en el Perú, quienes sirvieron de soporte para la expansión de la teoría de la dependencia y la producción de la sociología marxista latinoamericana¹⁹³.

En antropología ocurrió un proceso similar: el paso de los estudios monográficos de pueblos indígenas «aislados» de la modernidad y su rápida sustitución por el estudio de poblaciones campesinas, esta vez, inmersas en redes desiguales de poder y en la producción de clases sociales capitalistas. El propio Matos Mar (1998) resume así este cambio:

De investigaciones iniciales en relictos y comunidades tradicionales representativas del heterogéneo mundo rural y de la posible sobrevivencia de estilos y formas productivas del antiguo Perú, se avanzó a estudios en microrregiones y, finalmente, a diagnósticos de regiones, de la problemática indígena, de la integración nacional, la identidad, la urbanización, las migraciones, la dependencia externa, la dominación interna y el Perú como totalidad (p. 22).

Para ello, esta antropología crítica elaboró nuevas nociones para comprender las articulaciones entre la «clase campesina», el capitalismo y el Estado nacional: «colonialismo interno» (González Casanova, 1963; Stavenhagen, 1963) y «fricciones interétnicas» (Cardoso de Oliveira, 1963). La idea de base era ofrecer, de acuerdo con Pablo González Casanova (1963), una explicación socio-antropológica alternativa sobre «el subdesarrollo y una explicación operacional de los problemas de las sociedades subdesarrolladas y el intercambio desigual» (p. 17), o como expresa claramente Rodolfo Stavenhagen (1963):

193 Véanse Blanco y Jackson (2017 y 2015) y Blanco (2010).

Las regiones subdesarrolladas de nuestros países juegan el papel de colonias internas y en lugar de plantear el problema de los países de América Latina en términos de dualismo, convendría mejor hablar de colonialismo interno (p. 72)¹⁹⁴.

La teoría de la dependencia instaló una discusión central en el análisis del poder del centro y sus periferias: la coproducción del desarrollo y el subdesarrollo. América Latina y las metrópolis compartían la misma temporalidad histórica y no respondían a escalas evolutivas jerárquicas y diferentes. Según la perspicaz lectura de Claudio Lomnitz (2016c), las naciones dependientes no eran versiones más jóvenes de las grandes potencias capitalistas, «eran igualmente viejas y constituían la fuente perenne del poder de aquellas» (p. 44).

Volviendo al Perú, a fines de la década de 1960, el giro dependentista parecía consolidarse. La imagen de una sociedad rural en transición pacífica hacia la aculturación, el mestizaje y el desarrollo agrario planificado —explícita en el Proyecto Vicos— era rebatida por otra lectura: la de una conflictiva sociedad rural afectada por una modernización desigual, que creaba nuevas situaciones culturales, sociales y políticas heterogéneas. El indigenismo era finalmente rebatido por inconsistente y anacrónico. El propio Matos Mar (1969), testigo de ambos momentos, señalaría:

El indigenismo [...] ha servido para calificar interpretaciones del Perú y ha sido el tema básico de reivindicaciones nacionalistas que devenían y devienen en prejuicios, mitos y dogmas. Ha tenido vigencia, fuerza y significado como bandera frente a la negación de la influencia indígena, pero al continuar poniendo el énfasis en ellas, como problema sustantivo, alimenta y fomenta una situación de colonialismo, de falso etnocentrismo indígena y de racismo, que impide utilizarlo dialécticamente, pues olvida que es parte de un proceso histórico y de una realidad más amplia y compleja (p. 45).

¿Cuál fue la traducción etnográfica de esta ruptura con el indigenismo? ¿Cómo conectar ese mundo desigual al estudio empírico del campesinado andino? Para afrontar la necesidad de un nuevo enfoque, el Instituto de Estudios Peruanos publicó en 1970 un libro cuyo título anuncia la consolidación de esta nueva perspectiva, *El indio y el poder en el Perú*. Allí se sostiene que la caracterización de los grupos sociales, cuyas relaciones tradicionales se clasificaron en las taxonomías étnicas de indio, blanco y mestizo, ha sido objeto de frecuente

194 De Stavenhagen, véase también su conocido ensayo «Siete tesis equivocadas sobre América Latina» (25 y 26 de junio de 1965), publicado originalmente en México, en el periódico *El Día*.

controversia. La tríada indio-blanco-mestizo ha conducido a callejones sin salida y a confusiones conceptuales que han contribuido en buena cuenta a la consolidación de mitos como la existencia de la *raza indígena*. Toca ahora distanciarse de esta debilidad conceptual, pues «a diferencia de los enfoques tradicionales que enfatizaron preferentemente el factor genético y biológico, [estos nuevos estudios] se mueven en un ámbito conceptual que pone de relieve factores culturales, interaccionales, de movilización social y sobre todo de estructura de poder» (Fuenzalida *et al.*, 1970, p. 9).

Visto así, ¿de qué modo explicar, entonces, la disolución del «antiguo régimen feudal andino» y las bases étnicas que la sustentaban, y su sustitución por una nueva realidad rural donde la sociedad campesina es autorepresentada por clasificaciones de clases sociales?:

La tradicional representación trisegmentaria del Perú y la estructura preindustrial a que se asocia han entrado en descomposición y la nueva sociedad peruana comienza lentamente a recrear su autoimagen en términos de clases económicas y ocupacionales (Fuenzalida *et al.*, 1970, p. 10).

Se podría decir que el tránsito de los años 50 y 60, con el rápido crecimiento de estudiantes de antropología en el Perú y la expansión de los estudios monográficos en distintas zonas rurales, permitió la siguiente imagen: el descubrimiento etnográfico de inmensos territorios rurales casi siempre ignorados por el pensamiento social tradicional, centrado —hasta entonces— en una visión urbana y concentrado particularmente en la ciudad de Lima:

La nueva imagen de la sociedad rural peruana deberá construirse sobre los residuos de una sociedad tradicional [...] en rápido proceso de descomposición. El ritmo, los mecanismos, su dependencia y sus grados de integración están destinados a cambiar profundamente y adecuarse a las tendencias de una sociedad nacional en rápida modernización (Fuenzalida *et al.*, 1970, p. 13).

Este diagnóstico del cambio cultural fue denunciado por ser etnocéntrico y sociologizante cuando no de marxista y evolucionista¹⁹⁵. Pero el quiebre no fue centralmente teórico. Como ya se dijo, en esta etapa fue disminuyendo la influencia directa que ejercieron los investigadores extranjeros en los primeros años de desarrollo de la antropología culturalista y modernizadora en el Perú.

195 Véanse Ossio (1980) y Ortiz Rescaniere (2001).

Se traslucían los límites de la visión del Perú como un país dual. Luis Valcárcel (1960) aún insistía en ese diagnóstico en 1960: «En una choza del pastor andino, a 4500 metros sobre el nivel del mar, es dudoso encontrar algo más que uno o dos elementos de la tecnología occidental. En la de un indio selvático, es posible darnos con la sorpresa de que un tornillo ha sido convertido en amuleto» (p. 4). Pero su vocabulario ya había perdido peso e influencia, y el tono de sus afirmaciones quedaba desbordado por el lenguaje crítico de la nueva generación de antropólogos. Incluso José María Arguedas (1967), más conectado con el clima de cambios de los años 60, insistía en el dualismo al decir que el Perú era un territorio atractivo para el análisis antropológico:

Hace muchos años que los antropólogos peruanos estimamos nuestro país como un centro muy adecuado, por su ubicación geográfica equidistante de los países andinos y porque ofrece casi toda la variedad de grados de aculturación de la población americana de profunda historia en sus dos fuentes formativas, europea y nativa (p. 172).

Que esta afirmación haya sido hecha por Arguedas en 1967, en el preciso momento de crisis del culturalismo modernizante, es relevante para comprender el clima de disputa generacional que impregnaba al quehacer de la antropología peruana de aquella década: culturalistas versus dependentistas. Explica también la transición hacia la mayor institucionalización de las ciencias sociales en el Perú y América Latina.

3.3. Modernización estatal e institucionalización de las ciencias sociales

La institucionalización de las ciencias sociales en el Perú formó parte de los intentos de un sector de las elites y las nuevas clases medias que buscaron diseñar alternativas para modernizar el Estado y la sociedad. Para esta última, la educación universitaria aparece como canal preferido de movilidad social, mientras que el Estado comienza a requerir a los científicos sociales como doble instrumento: para la planificación del desarrollo socioeconómico y para elaborar nuevas narrativas ideológicas y doctrinarias de lo «nacional».

Conforme avanzaban las teorías desarrollistas y las políticas de integración nacional, aparecieron en el horizonte algunas tímidas preocupaciones indigenistas en el Estado, y renació el interés por las poblaciones indígenas que, desde la óptica estatal —y de ciertas corrientes antropológicas—, aparecían

como un obstáculo para alcanzar las nuevas metas de desarrollo, en cuanto «tradicionales» y «reacias al cambio». Como se dijo antes, se crea el Instituto de Etnología en San Marcos en 1946; también, dependencias estatales como el Instituto Indigenista Peruano. Sin embargo, estos organismos no alcanzaron, ni de lejos, la importancia que llegaron a tener instituciones estatales similares, por ejemplo, en México o Brasil. Más bien, devinieron pronto como entes burocráticos, mientras lo que se podría llamar la «acción indigenista» del Estado corría por otros canales y con distintos enfoques: el Programa Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA), entre 1952 y 1963; la Cooperación Popular, entre 1963 y 1968, y el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos), entre 1968 y 1975, para mencionar solo los tres organismos más importantes¹⁹⁶.

Por su parte, los movimientos campesinos y las migraciones del campo a la ciudad volvieron insuficientes la visión oficial del Perú, propalada por los historiadores hispanistas y conservadores aglutinados alrededor del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica, durante el periodo oligárquico tardío, quienes aún hablaban de un «Perú mestizo», católico, más o menos integrado y armónico, como lo expresa uno de sus historiadores, César Pacheco Vélez (1953):

Las dos más grandes figuras de nuestra Universidad: el Padre Jorge y Riva-Agüero, han transmitido al Instituto [Riva-Agüero] sus inquietudes más hondas: crear en el Perú la posibilidad de una educación superior elaborada con categorías cristianas, y hacer del mismo Perú el tema central de meditación y de estudio, planteando sus problemas y sus posibilidades a la luz de una concepción católica de la vida. El Instituto proclama esas notas —catolicidad y peruanismo— como las notas y el clima de su diario trabajo (p. 129).

Pero el Estado y las nuevas elites modernizadoras necesitaban de nuevas imágenes de nación, donde los indígenas se conectaran con las promesas de la modernización y el desarrollo, entonces en auge. Es así que nuevas agrupaciones políticas, surgidas de nuevas clases medias, como Acción Popular, comienzan a ofrecer un nuevo relato nacional que revaloriza el Imperio incaico —con influencias desarrollistas de la CEPAL—, como una civilización milenaria

¹⁹⁶ En un principio, la presencia de las ciencias sociales y la utilización de conceptos provenientes de sus canteras, como parte del proceso de modernización del Estado, encontró cierta resistencia de parte de la oligarquía. Así, hacia fines de los años 50, el diario *La Prensa*, de orientación liberal, cuyo dueño era el empresario Pedro Beltrán, promovió incluso un sonado debate al recusar el uso del concepto «planificación», por considerarlo comunista.

constructora de caminos y que desarrolló el trabajo colectivo (*ayni*) para sostener la producción agrícola de manera eficiente. Su líder, el joven arquitecto Fernando Belaunde Terry (1960), logró ganar la presidencia en 1963. En un texto doctrinal de 1960 señalaba:

Nosotros creemos que aquí [en los pueblos indígenas] está la gran fuente de inspiración para un gran movimiento político social. Aquí están sus raíces. Solo falta aplicar al cultivo ancestral la técnica moderada. No miramos al pasado por chauvinismo ni prurito nacionalista: buscamos su enseñanza. Sin embargo, se ha anatematizado a los que no salimos en búsqueda de filosofías extranjeras, en el vano intento de importar ideas a un medio que hace siglos se distinguió en producirlas (p. 159).

Pocos años más tarde, el reformismo militar pondrá énfasis en la figura de Túpac Amaru II como emblema y símbolo de la reforma agraria, en cuyo discurso de promulgación —el 24 de junio de 1969—, el general Juan Velasco Alvarado (1969) sentenciaba: «Al hombre de la tierra ahora le podemos decir en la voz inmortal y libertaria de Túpac Amaru: “¡Campesino, el patrón ya no comerá más de tu pobreza!”» (s. p.).

En ese ambiente, las ciencias sociales se institucionalizan rápidamente. En 1960 funcionaban ya tres escuelas de antropología (en Lima, Ayacucho y Cusco), compuestas en su gran mayoría por docentes jóvenes que no superaban los 35 años, algunos de ellos en su condición de profesores visitantes extranjeros de Estados Unidos, Francia y México¹⁹⁷. Cada una de estas escuelas estaban articuladas con proyectos de investigación con financiamiento internacional, aunque no todas tenían el mismo nivel de desarrollo académico, como señalaba el propio José María Arguedas (1967): «Creo que el nivel de la enseñanza de la antropología en la Universidad de San Marcos es media, y es elemental en las Universidades de Huamanga y Cuzco» (p. 169).

Así, las ciencias sociales se expanden en distintas universidades; se incrementa la formación en otras disciplinas. Se crean carreras sociales en las universidades: dos de economía, dos de trabajo social y una de sociología¹⁹⁸. Durante toda una primera etapa, la expansión universitaria corrió pareja con

197 Por ejemplo, François Bourricaud (Francia), Tom Zuidema (Holanda), Juan Comas (México), Jean Vellard (Francia), Henri Favre (Francia), John Murra (Estados Unidos), Allan Holmberg (Estados Unidos), Ozzie Simmons (Estados Unidos), George Kubler (Estados Unidos), Paulette Reichlen (Francia), Eugene Hammel (Estados Unidos), Richard Schaedel (Estados Unidos), entre otros.

198 Véase Bernal (1981, p. 33).

el proceso de modernización del país, impulsado no solo desde la sociedad, sino también desde el Estado, al cual accedían nuevos sectores sociales. Se promulgó, entonces, en febrero de 1969, la Ley Universitaria 13417 en pleno gobierno militar. Esta ley facilitó en los años siguientes la creación de 23 nuevas universidades, lo que mermó el presupuesto público universitario y ralentizó la gestión administrativa de las universidades públicas más antiguas. ¿Cómo atender de manera eficiente y ordenada esta nueva demanda educativa? De hecho, la población universitaria creció exponencialmente, pues pasó de 30 000 estudiantes, en 1960, a 109 000 a fines de esa misma década, como se ve en el siguiente cuadro.

TABLA 3. Crecimiento de la población universitaria, 1960-1990.

Años	Total de estudiantes	Crecimiento (%)
1960	30 247	100
1965	64 676	214
1970	109 230	361
1975	181 180	599
1980	241 816	799
1985	354 640	1172
1990	504 700	1669

Fuente: Informes estadísticos de 1960-1980 y 1985-1990 (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2014).

Desde la década de 1960, la universidad sufrió un rápido viraje demográfico, pues la oferta académica se expandió rápidamente, e impactó en el crecimiento desordenado de la matrícula. «Hasta aquellos años [—señala Enrique Bernal (1981)—], la universidad era una institución pequeña, cerrada y sin ninguna presencia en el proceso modernizador que comenzaba a hacerse más visible en el Perú» (p. 32).

[En 1960,] nueve universidades y apenas 30 mil universitarios conformaban el sistema elitario con acceso a la educación superior. Para romper esta estructura se promulgó la Ley N. 13417 que se inscribía en la necesidad de incorporar de manera más eficaz, la institución universitaria a la modernización de la sociedad peruana. Esto significa crear nuevas universidades. Se había iniciado el fenómeno de la ampliación y masificación de la universidad (p. 32).

Hacia mediados de la década de 1960, la inversión estatal en educación universitaria alcanzó sus niveles más altos, el 4.8% del total del presupuesto

nacional de 1965, lo que significó un gasto récord de soles anuales por alumno universitario¹⁹⁹:

TABLA 4. Gasto público en el sector educación y en universidades públicas.
Relaciones porcentuales, 1960-1985.

Años	Gastos en sector educación sobre total presupuesto nacional (%)	Gastos en universidades sobre total sector educación (%)	Gastos en universidades sobre total presupuesto nacional (%)	Aportes tesoro público por alumno universitario (a)
1960	25.0	11.9	3.0	5.777
1965	24.7	19.5	4.8	12.886
1970	20.3	16.7	3.4	8.668
1975-1976 (b)	19.6	11.5	2.3	5.250
1980	10.1	19.3	1.9	3.517
1985	9.6	23.0	2.2	2.463
1987 (d)	12.6	-	-	-

Fuente: Consejo Nacional Interuniversitario (1988).

Nota: (a) En miles de soles constantes del año 1960.

(b) Los presupuestos nacionales entre 1971 y 1976 fueron bienales.

(c) Estimado.

(d) Cifra preliminar (Banco Central de Reserva, 1988).

3.4. «Modernos» y «artesanos»

Los efectos de esta pequeña *revolución cultural* en la expansión del sistema universitario fueron múltiples y profundas. En las ciencias sociales se ahondaron antiguas escisiones. Tal vez la más importante fue aquella que profundizó las distancias entre un sector docente dedicado a la investigación, que podemos catalogar como «moderna», versus otra que podríamos llamar «artesanal», cada una con sus propios circuitos de formación, información y prestigio. Reducido y relativamente cerrado, el sector moderno constituyó una elite cultural. Por contraste, podemos hablar gruesamente del sector menos prestigioso, como una «masa artesanal»²⁰⁰.

La elite moderna que entonces se constituye abarca a un número reducido de profesionales, que obtuvo, por lo general, remuneraciones salariales por encima del promedio; ostentaba una producción académica más o menos copiosa; se

199 Véanse Degregori (1990b, p. 115) y Gonzáles Norris (1993, p. 17).

200 Véase Degregori (1977, p. 63).

involucró en redes de investigación, publicación e intercambio internacional, y adoptó, por lo regular, metodologías de investigación relativamente sofisticadas.

Se fue conformando, en líneas generales, una red reducida de investigadores que se reconocían mutuamente: eran todos aquellos que, pese al crecimiento del sistema universitario de esos años, lograron esquivar el paulatino deterioro económico, social y político que comenzaría a corroer, poco a poco, a las universidades públicas desde los años 60 y 70. Esta red de investigadores pudo consolidar su formación intelectual a través de proyectos de investigación financiados muchas veces por fundaciones extranjeras o realizando sus posgrados en Europa y Estados Unidos.

Aquí cumplió un papel clave la Fundación Ford, que apoyó de forma permanente estas iniciativas en distintos momentos, en el Perú y otros países de América Latina, a través de las oficinas que abrió sucesivamente en la región: en Río de Janeiro, en 1960; luego, en 1962, en Buenos Aires y Bogotá; en 1963, en Santiago de Chile —que desde 1966 se convierte en la sede de la oficina regional—, y, finalmente, en Lima, donde abre una oficina en 1965²⁰¹.

El apoyo de la Fundación Ford se fortalece en la región en los años en que Kalman Silvert, profesor de ciencia política en la Universidad de Harvard, se desempeñó como *Senior Social Science Advisor* de la Office for Latin America and the Caribbean (OLAC) de la fundación, desde 1967 hasta su muerte en 1976²⁰². Para ello, Silvert apoyó decididamente la cooperación y los intercambios entre científicos sociales norteamericanos y latinoamericanos —ya que era un buen conocedor de la región—, a través del financiamiento de becas de estudios de posgrado, proyectos de investigación y viajes de perfeccionamiento entre jóvenes investigadores de ambas regiones, viabilizados a través del Joint Committee on Latin American Studies, que la Fundación Ford financió —desde 1962—, a través del Social Science Research Council (SSRC)²⁰³. En el caso peruano, cumplió un papel clave el politólogo Abraham Lowenthal, quien será designado como coordinador de la oficina de la Fundación Ford en Lima —entre julio de 1969 y junio de 1972—, y asume el papel de Assistant Representative y Advisor del Programa de Ciencias Sociales de la Fundación para la región andina²⁰⁴.

201 Véase Calandra (2015).

202 Véase Morales (2017).

203 Véase Silvert (1976). Tras la muerte de Silvert, su sucesor será el economista Albert O. Hirschman, quien se desempeñará como *advisor* entre 1976 y 1979, manteniendo la misma línea de su predecesor.

204 Véase Fundación Ford (2003). Luego de su experiencia en la Fundación Ford, Lowenthal sería profesor de la Universidad de Princeton y fundador del Programa Latinoamericano del Woodrow Wilson Center, en Washington. Desde esa institución publicaría luego Lowenthal (1976). Para un contexto más amplio de la labor de la Fundación Ford en la región, véase Sanborn y Villanueva (2019).

Estos investigadores *modernos* aprovecharon positivamente el impacto de la diplomacia filantrópica y cultural norteamericana. Se ubicaron mayoritaria, pero no exclusivamente, en algunas universidades privadas, escapando o refugiándose de la densa politización de las universidades públicas, especialmente en los programas de Sociología y Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP) y, en menor medida, en el programa de Economía y Ciencias Sociales de la Universidad del Pacífico; asimismo, en centros privados de investigación social, como el Instituto de Estudios Peruanos o el Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo (DESCO), financiados por la Fundación Ford y la cooperación para el desarrollo de la democracia cristiana europea, respectivamente. La oficina de la Fundación Ford en Lima facilitó, con el aval Kalman Silvert, que se realizara

una donación significativa para el IEP en 1971: 162 000 dólares. Ese monto se destinó a la investigación, entrenamiento y publicaciones en ciencias sociales. En ese mismo periodo, solo otra institución peruana superó el monto recibido por el IEP: el Instituto Nacional de Planificación, con 177 500 dólares. La Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP solo recibió en ese periodo 15 000 dólares (Cueto, 2014, p. 157)²⁰⁵.

Al mismo tiempo que ocurría el tránsito de una antropología indigenista y desarrollista hacia otra dependentista y marxista, se fue consolidando la escisión ente una elite *moderna* y otra *artesanal*. Esto puede ser visto —como en un proceso paralelo, y siempre tendencialmente—, como la escisión intelectual entre las redes académicas de Lima y provincias, o, más precisamente, entre universidades privadas y públicas, sean estas de Lima o provincias²⁰⁶.

205 Para graficar la conexión entre la Fundación Ford, vía Kalman Silvert, y los investigadores del Instituto de Estudios Peruanos, cito esta remembranza de Julio Cortler (2014), que está relacionada con el financiamiento que darían en 1971: «Recuerdo que el siguiente encuentro con Kalman Silvert fue en Lima, en circunstancias que el Instituto de Estudios Peruanos, al que me había incorporado [...], atravesaba por una seria crisis que hacía peligrar su existencia. Esto era así porque los directivos de la institución tomaron posiciones antagónicas con relación a las reformas decretadas por los militares; debido a que el gobierno cortó la subvención oficial, porque nos negamos a convertir al instituto en vocero intelectual del régimen [...]. En estas circunstancias, Kalman Silvert, discretamente, trató de averiguar nuestra disposición a recibir apoyo económico de la Fundación Ford para mantener nuestra independencia, corriendo el riesgo de ser acusados de estar al servicio del imperialismo; tiempo después supe que ante nuestra respuesta positiva, Kalman en su condición de consultor de la Fundación recomendó conceder apoyo al IEP» (p. 31).

206 Tendencialmente, la escisión modernos/artesanales refleja también, en alguna medida, escisiones entre criollos y andinos, e incluso entre los sectores de origen más acomodado (o menos pobre) y más pobre.

La elite de ciencias sociales, con la antropología a la cabeza, avanzó en la especialización de su formación universitaria y la profesionalización de sus disciplinas, de modo que su producción intelectual llegó a ser relativamente competitiva a nivel internacional. Y si la comparamos con los intelectuales de las décadas de 1920 y 1930 —como José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, César Vallejo o José de la Riva Agüero—, podemos decir que en sus relaciones con el exterior se transitó también del viaje esporádico o único —Mariátegui a Roma, Vallejo y Riva Agüero a París, Haya de la Torre a Londres y Rusia—, al vínculo permanente y fluido a redes académicas internacionales, cuyas sedes universitarias y filantrópicas estaban en Nueva York, Washington, Londres y París.

En las primeras décadas del siglo xx, la presencia de intelectuales extranjeros en el Perú constituía, en cierta medida, una prolongación de las visitas de los viajeros científicos naturalistas, alemanes y franceses del siglo xix. Algunos tendieron a reproducir una situación del tipo enclave: extraían datos, materias primas empíricas que se procesaban en las metrópolis. Los productos finales elaborados fuera del país eran a su vez ignorados o reconocidos con mucho retraso en el Perú, y sus repercusiones sobre la vida intelectual y universitaria eran mínimas²⁰⁷. Por su parte —con excepción de los «exiliados permanentes»—, hasta mediados de siglo, «la experiencia europea» de los intelectuales peruanos fue por lo general corta, a veces económicamente precaria, y con frecuencia única, como fue el caso trágico de César Vallejo en París²⁰⁸.

Todo cambió con la institucionalización de las ciencias sociales en la década de 1940: se ingresa a un periodo de elaboración y financiamiento de proyectos conjuntos con instituciones y fundaciones extranjeras, principalmente norteamericanas. Ello implicó, para seguir hablando figuradamente, el tránsito del ensamblaje a la sustitución de importaciones²⁰⁹. Ya mencionamos cómo, hacia fines de los años 60, los jóvenes antropólogos peruanos del proyecto IEP-Cornell igualaban o superaban en calidad académica a la producción de su contraparte norteamericana.

207 Véase Degregori (1977, p. 62).

208 En 1936, Valcárcel (1981) viajó a Francia para organizar el Primer Pabellón Peruano en la exposición internacional de París: «César Vallejo, nuestro insigne poeta, atravesaba entonces por una difícil situación económica. Como una manera de colaborar con él, pero de otro lado porque su aporte era necesario, le conseguí un pequeño trabajo en el pabellón peruano, allí nos encontrábamos diariamente. Por las noches, una vez cerrada la Exposición, acudíamos a algún café del Barrio Latino y sosteníamos largas conversaciones» (p. 305).

209 Véase Degregori (1977, p. 62).

Por su parte, en 1964, la Pontificia Universidad Católica promueve la carrera de Sociología²¹⁰, y recibe el apoyo del gobierno de Holanda, a través de una misión de diez profesores de ese país para formar a los primeros profesionales sociólogos²¹¹. Salvo el curso de Teoría Sociológica, impartido por el profesor holandés Frits Wils —que discutía en clase algunos alcances del marxismo—, el resto de docentes holandeses enfatizaron la formación en metodologías cuantitativas y los enfoques del desarrollo. Pero este ambiente desarrollista fue rápidamente desbordado por la organización política de los estudiantes. Hasta entonces, la democracia cristiana dominaba en la organización política estudiantil en esta universidad²¹²; pero en 1968, irrumpe otro movimiento estudiantil con una postura claramente marxista: el Frente Revolucionario de Estudiantes Socialistas (FRES), cuya figura fundamental fue un estudiante de Sociología, Javier Diez Canseco. Pronto, la misión sociológica holandesa quedó desbordada por la izquierda, por las nuevas demandas ideológicas de los estudiantes que propugnaban nuevos paradigmas interpretativos, esto es, el marxismo, a lo que se sumó pronto el seductor impacto de las propuestas de la teología de la liberación, impartidas por un joven y carismático profesor de teología formado en Lovaina (Bélgica): Gustavo Gutiérrez²¹³.

Se fue consolidando así un «sector moderno» que, al tiempo que se independizaba a nivel académico, se articulaba permanentemente al exterior en otros niveles: becas individuales de formación e investigación o financiamiento de proyectos de investigación en instituciones privadas. Puede decirse que el surgimiento de este sector refleja, de algún modo, el proceso de *desarrollo desigual* propio del capitalismo industrial. En este sentido, la elite moderna guardaría cierta analogía con el sector de la economía peruana más dependiente de insumos y financiación externa, que emplea alta tecnología y poca mano de obra²¹⁴. Existe, sin embargo, una diferencia importante. Por la forma en que, hasta entonces, habían evolucionado la antropología y las ciencias sociales en el Perú, sucede que, salvo bolsones institucionales conservadores, cuyo ejemplo más saltante era el Instituto Riva Agüero de la Pontificia

210 De manera precisa, se crea ese año la Facultad de Ciencias Sociales con tres departamentos: Sociología, Ciencia Política y Desarrollo Económico. En 1967, se creó también el Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (Cisepa), con el propósito de vincular la docencia con la investigación empírica.

211 Provenían de la Universidad Radboud de Nimega y del Instituto de Estudios Sociales de La Haya.

212 El estudiante de Sociología y miembro de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), Rafael Roncagliolo, llegó a ser presidente de la Federación de Estudiantes de la Pontificia Universidad Católica (Fepuc) en 1964.

213 Al respecto, véase Pásara (1986).

214 Véase Degregori (1977, p. 63).

Universidad Católica, y salvo también ínsulas académicas como la de los antropólogos de orientación estructural-funcionalista o «lévi-straussiana» en esa misma universidad²¹⁵ (como Juan Ossio²¹⁶ y Alejandro Ortiz²¹⁷), se configura una elite mayoritariamente progresista o de izquierda, en la que predomina, en mayor o menor medida, un compromiso intelectual con el cambio social y que se vincula por lo general a sectores liberales, socialdemócratas o demócratas cristianos de los países metropolitanos, de cuyas fundaciones filantrópicas recibían fuertes apoyos y subvenciones para la formación e investigación en ciencias sociales.

Pero, frente a la elite moderna, se alza un sector mayoritario que desarrolla una producción intelectual básicamente artesanal, en muchos casos de *baja calidad*, por lo que se pierde en puestos burocráticos menores o en el desempleo²¹⁸. Cuando trabajan, por ejemplo, en las investigaciones del Instituto Indigenista Peruano o en los proyectos del gobierno militar de los años 70 —en la implementación de la reforma agraria—, son utilizados, por lo general, en la elaboración de pequeñas monografías, «diagnósticos socioeconómicos» y/o en labores de promoción social cuya orientación no controlaban, ni definían. Cuando engrosan la docencia universitaria en alguna nueva universidad pública o privada, principalmente fuera de Lima, colaboran, por lo general, al florecimiento de una pedagogía marxista poco sofisticada teórica y metodológicamente.

215 Por esos mismos años, estas perspectivas eran compartidas por las antropólogas Billie Jean Isbell, que realizaba trabajo de campo en la comunidad de Chuschi (Ayacucho); Olivia Harris, en la comunidad de Laymi (Bolivia); Tom Zuidema, Salvador Palomino y Ulpiano Quispe, en el valle del río Pampas (Ayacucho), y Jorge Flores Ochoa, en el Cusco.

216 Juan Ossio estudió en la especialidad de Antropología de la Universidad de San Marcos a fines de la década de 1960, e hizo sus estudios de bachillerato y doctorado en antropología, gracias a una beca de la Unesco, en la Universidad de Oxford, bajo la influencia de Evans Pritchard. En 1973, edita un libro sobre el estudio de los mitos andinos, y, en 1978, presenta su tesis doctoral sobre las relaciones de parentesco en la comunidad de Andamarca (Ayacucho), en la que se analizan sus continuidades culturales estructurales, basadas en las crónicas coloniales de Guamán Poma de Ayala. El trabajo de campo para la investigación de la tesis se realizó con el apoyo de la Wenner-Gren Foundation y la Fundación Ford. Véase Ossio (1973 y 1978).

217 Alejandro Ortiz Rescaniere estudió Antropología en la Universidad de San Marcos a inicios de la década de 1960, participó como estudiante en el Proyecto Vicos —entre 1963 y 1965— y, por recomendación de José María Arguedas, realizó, entre 1965 y 1969, sus estudios de doctorado en antropología en Francia, asesorado por Claude Lévi-Strauss. En su tesis doctoral, luego presentada en 1971 en la Universidad de San Marcos, señala: «En esta tesis, trataré los relatos andinos antiguos y contemporáneos, como formando parte de un sistema de pensamiento que mantiene una coherencia y una unidad a través del tiempo y del espacio [...]. Así en la medida de lo posible, utilizaré el método estructural en el análisis de los mitos, probando de esa manera su operatividad frente a un tipo de material como el andino. Con tal tentativa, espero también contribuir a un mejor conocimiento de la narrativa andina y del método de Lévi-Strauss» (Ortiz Rescaniere, 1971, p. 10). Véase también Ortiz Rescaniere (1973).

218 Véase Degregori (1977, p. 63).

Este desarrollo desigual y la centralización de la academia, principalmente limeña, son consecuencia y causa de la desarticulación del movimiento intelectual provinciano en los años 60 y 70. Un ejemplo: el número y calidad de las publicaciones a través de las cuales se expresaban los núcleos intelectuales provincianos disminuyen relativamente en relación con las décadas las previas —especialmente los años 20 y 30—, a pesar del desarrollo y expansión de los medios de comunicación y la multiplicación de universidades públicas. Se pasó de cinco universidades que existían en 1930, a las 30 que funcionaban en 1970: seis en Lima y 24 en provincias. Esta escisión se expresa de este otro modo: el crecimiento de la cantidad de estudiantes de universidades privadas versus la de las públicas. De 1960 a 1970, la matrícula universitaria pública creció a una tasa de 12.3% por año, mientras que la matrícula universitaria privada lo hizo a una tasa de 24.1%. Es decir, si en 1960 los estudiantes de universidades privadas representaban el 10.6% de la matrícula total, para 1970, el número se incrementó a 24%, y en 1975 obtuvo su mayor pico, al llegar al 30%²¹⁹.

La escisión modernos/artesanales produjo, además, diferentes circuitos de información. La separación entre *masa* y *elite* puede visualizarse en dos ejemplos. Hacia mediados de la década de 1970, mientras en la biblioteca de la Universidad San Cristóbal de Huamanga los volúmenes de ciencias sociales en idiomas extranjeros adquiridos en los años 60 eran retirados de los estantes, por decisión de un sector radicalizado de docentes y estudiantes, y acumulaban polvo arrumados en un depósito²²⁰, en el n.º 6 (1976) de la revista *Apuntes*, de la Universidad del Pacífico, se publicaba un reporte detallado sobre la «bibliografía del proceso militar revolucionario peruano», en el cual la tercera parte de más de 800 textos citados se hallaban en diferentes idiomas extranjeros, y estaban disponibles para la consulta de docentes y estudiantes en la biblioteca de la misma universidad²²¹.

Un hecho más que apunta en la misma escisión: en abril de 1978 se llevó a cabo en Lima un evento organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y el Instituto de Estudios Peruanos bajo el título «Origen y desarrollo de la burguesía en América Latina». El encuentro congregó sobre todo a investigadores extranjeros y a un grupo específico de investigadores nacionales. Se presentaron en total 31 trabajos alrededor de cuatro

219 Véanse Díaz (2008, p. 103) y Grupo de Análisis para el Desarrollo (1990, p. 23).

220 Entrevista con Enrique Gonzales Carré, antropólogo y exrector de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Entrevista realizada en Lima, el 12 de junio de 2014.

221 Véanse Degregori (1977, pp. 63-64) y Soenens (1977).

mesas temáticas y cinco exposiciones magistrales, todos por extranjeros. Un observador del evento, el sociólogo Guillermo Rochabrún (1978), anotó lo siguiente, claramente incómodo por la elitización del evento: «¿A qué universo científico-cultural se sienten pertenecer instituciones como Clacso e IEP?», ya que se invita a ciertos centros representativos (DESCO y la Pontificia Universidad Católica), pero no a otros centros de investigación menores como el Instituto de Cultura Andina (INCA) o Tarea, especializados en pedagogía popular, «que hace un año organizará un amplio y masivo seminario sobre el estado de las ciencias sociales en el Perú». Y agrega:

Cuando el mundo rural andino ha tenido tanta gravitación para el desarrollo histórico de este país incluyendo su burguesía; cuando hay organizaciones científico-culturales que se esfuerzan en surgir sin mayores medios a su alcance e investigan y publican como nunca antes en el país, su ausencia provocada en esta clase de reuniones nos convence una vez más que en el terreno de las ciencias sociales, por revolucionarias que parezcan, también hay burgueses y proletarios (pp. 113-114).

Este cisma producía una grave deformación en el desarrollo de las ciencias sociales. Sin una dinámica académica que los articule, la situación objetiva de cada sector tendía a acentuar sesgos, por lo demás inevitables, y condicionaba resultados en la formación y la investigación. Si bien los manuales marxistas-leninistas que se expandieron en los años 60 y 70 constituían un lastre dogmático para el conocimiento de la realidad social, tampoco la producción del sector «moderno», insertado en redes de intercambio internacional, garantizaba necesariamente una visión más certera y novedosa del país. Entre las brechas de *cosmopolitas* y *provincianos*, la antropología y la ciencia social peruana demoraban en consolidar su maduración.

La otra escisión fue aquella provocada por el gobierno del Gral. Velasco Alvarado que, durante su primera fase (1968-1975), capta por primera vez en grado significativo mano de obra intelectual para sus organismos de promoción, difusión, capacitación e investigación social. A diferencia de la violenta represión hacia los intelectuales, que ocurría en los países del Cono Sur por esos mismos años, en el Perú, el gobierno militar no derivó en la estigmatización de las ciencias sociales; consolidó, por el contrario, su crecimiento y expansión. El reformismo militar vivía por esos años su hora más radical, y abrió un mercado de trabajo, hasta entonces impensado, para los profesionales de antropología y ciencias sociales, que se iban a laborar, por ejemplo, como

agentes de promoción en la implementación de la reforma agraria decretada en 1969²²², en las decenas de exhaciendas ubicadas en las distintas zonas rurales de la sierra y la Amazonía.

Todo esto ocurría justo cuando los estudiantes y egresados de ciencias sociales sufrieron, a su vez, un proceso de radicalización simultáneo —pero no paralelo— que los llevó a una oposición ideológica confrontacional —vía el marxismo-leninismo y el maoísmo— al gobierno militar²²³, como se expresa en este pronunciamiento de 1973 escrito por un grupo de estudiantes de Sociología de la Universidad de San Marcos:

La identificación del grupo «Movimientos Campesinos» con las luchas del pueblo peruano contra el imperialismo y la ofensiva reaccionaria desplegada hoy con mayor intensidad por la Junta Militar de Gobierno se expresa en nuestras investigaciones que están orientadas por los postulados del Materialismo Histórico: lo que permite que como grupo tratemos de evitar un trabajo con características «puramente academicistas». Estamos en un momento histórico en que el campesinado y demás clases revolucionarias, en alianza con el proletariado, tomen el poder y que la solución al problema agrario sea una realidad en nuestra sociedad hoy sojuzgada por el imperialismo (*Boletín del Seminario de Movimientos Campesinos*, 1973, pp. 1-2).

Se produce entonces la ruptura entre los que se «integran al proceso revolucionario» de los militares, sea para impulsarlo o darle su apoyo crítico desde la izquierda, y los que, desde una postura más radical, se resisten a entrar al Estado, o lo hacen con reservas críticas. Estos últimos reflejan, tal vez, el sentimiento mayoritario entre los jóvenes egresados de ciencias sociales. En 1971, el joven Carlos Iván Degregori (1971), entonces profesor de antropología en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, señalaba que el trabajo al servicio del Estado era, en la mayoría de los casos, burocrático y alienante. El antropólogo se reduce a ser el recolector de datos, un técnico de mando medio que conoce algunos métodos para relacionarse con los campesinos, sin ningún poder de decisión o de influencia sobre aquello que hace, o «sobre el uso de sus “investigaciones”, entre comillas, pues, por lo general, debido a su simpleza, apenas merecen dicho nombre» (p. 36).

222 Se decretó a través de la Dirección General de Reforma Agraria del Ministerio de Agricultura, dirigida por el antropólogo Mario Vázquez, cuyo papel previo ya vimos en el Proyecto Vicos.

223 Véase Lynch (1990).

Los que resisten al llamado del débil ogro filantrópico peruano tratan, entonces, de permanecer en las universidades públicas, lo cual les permite mantener cierta ambigüedad, pues debido a su autonomía jurídica, las universidades eran y no eran parte del aparato estatal. Los efectos de este intento por mantener la independencia hostil frente al Estado fueron perversos, pues agudizaron la disputa política de profesores y estudiantes por el control corporativo de las cátedras, y la partidización e ideologización de los programas académicos y consejos ejecutivos universitarios.

Esto fue el caso de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Hay que recordar que, entre 1969 y 1973, el dirigente máximo del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso, el profesor de filosofía Abimael Guzmán, se desempeñó como director de personal de esta universidad, y el ingeniero agrónomo Antonio Díaz Martínez, miembro también de su comité central, fue el director del Bienestar Estudiantil Universitario de esta casa de estudios. Y que dicha organización impulsaba, por entonces, la táctica de «defensa de la universidad» contra la «avanzada fascista» del régimen militar que se suponía representaba la ley universitaria 17437, impulsada por los militares en 1969, y que creó una nueva instancia nacional de coordinación: el Consejo Nacional de la Universidad Peruana (Conup)²²⁴.

En este panorama, se agudizó el alejamiento de este segmento de científicos sociales respecto a la realidad nacional, pues atrincherados y encerrados en los claustros de las universidades públicas, profesores y estudiantes produjeron un discurso mayormente dogmático, autista y libresco. Como recordarían varios dirigentes estudiantiles que tuvieron cargos políticos en la Universidad de San Marcos en la década de 1970, «las limitaciones en el análisis de la formación social peruana se suplían en parte con las enseñanzas de Mao», cuyo efecto era la producción de «una radicalidad muy visceral y hasta espiritual», que llevaba «a la conversión de la política en una suerte de religión», buscando promover «un marxismo puro e incontaminado sobretodo de las graves desviaciones producidas en la Unión Soviética», estudiando para ello las obras de los «clásicos marxistas como Marx, Engels, Lenin, especial mención a Stalin, y sobre todo Mao» (Lynch, 1990, p. 62).

Así, entre el socialismo reformista o modernizador de los cosmopolitas integrados y la utopía fundamentalista de los apocalípticos artesanales, la antropología y las ciencias sociales avanzaban a duras penas, entre sombras y grises.

224 Véase Portocarrero (1972).

3.5. Búsquedas y replanteamientos

Sorteando los bloqueos, y a pesar de las escisiones, durante esos años tienen lugar, sin embargo, importantes avances y definiciones. Por una parte, con la masificación universitaria, se produce cierta democratización de las ciencias sociales. Después de todo, si en los años 70 se produjo, por entonces, la escisión entre *élites* y *masas*, antes solo existía una elite minúscula. Por otro lado, la propia efervescencia social que vivía el Perú propicia que buenos alumnos se orienten hacia carreras de ciencias sociales —especialmente, economía, sociología y antropología—, por entonces más prestigiosas y con mejor estatus profesional. Agrupando a los estudiantes universitarios de las carreras de antropología, arqueología, historia, sociología y trabajo social, se pasó de representar el 1.2% del total de estudiantes universitarios, en 1960, al 5.7%, en 1975. Los docentes universitarios de estas mismas carreras sumaban, en 1975, el 6.4% del total nacional. Si incluimos en el listado a la carrera de economía, el porcentaje de estudiantes se eleva considerablemente: de 2.2%, en 1960, al 16.9%, en 1975, como se observa en la tabla 5. Igualmente, en el caso de los docentes universitarios, si incluimos la carrera de economía, representaban el 12.1% del total nacional en 1975.

En el plano teórico, la difusión del marxismo propició una visión crítica del Perú y reflejaba una actitud de compromiso con la transformación del país, extendida entre los científicos sociales. Cuando logró eludir los extremos más estériles del dogmatismo, constituyó un avance respecto al culturalismo y el funcionalismo que predominaron en la etapa antropológica anterior, insuficientes en su visión estática y ahistórica para explicar un país atravesado de contradicciones estructurales, en las cuales pone precisamente énfasis el marxismo: la economía, las clases sociales, la dependencia, el imperialismo. Que se haya tomado mayoritariamente el atajo del «marxismo de manual» no anula los avances del marxismo ni implica que *todos* se dogmatizaron totalmente.

Fue también momento de definiciones o redefiniciones teóricas en las diferentes disciplinas. La antropología aparece como la más desconcertada, en parte por el agotamiento del que hasta entonces había sido su ámbito central de estudio —la tradicional comunidad campesina— y, en parte, también porque dentro de la versión dogmática del marxismo que se imponía avasalladoramente, su objeto de estudio —la cultura— aparecía ahora como «superestructura ideológica» del modo de producción «semifeudal», determinada por la base económica de cuyo análisis se encargaban también otras disciplinas, como la sociología o la economía.

TABLA 5. Alumnos de ciencias sociales y porcentaje sobre el total de universitarios, 1960-1988.

Año Disciplinas	1960	1965	1970	1975	1980	1985	1988
Total universidad	30 247	64 676	109 230	181 601	257 220	354 640	431 040
Total CC. SS.	349	1447	3417	10 322	14 276	18 896	18 751
Antropología	64	169	365	1108	1521	2170	2112
Arqueología (1)				49	863	1479	1552
Historia (1)	90	139	213	275	804	1355	1681
Sociología	70	573	1084	4188	4768	5930	5604
Trabajo Social	125	566	1755	4702	6320	7962	7802
% CC. SS. sobre total universidad	1.2	2.2	3.1	5.7	5.6	5.3	4.4
Economía	322	2792	6626	20 302	22 046	27 130	28 535
% Economía y CC. SS. sobre total universidad	2.2	6.5	9.2	16.9	14.1	13.0	10.9

Fuente: Consejo Nacional Interuniversitario (1986) e Instituto Nacional de Estadística e Informática (1990)²²⁵.

Nota: Hasta inicios de la década de 1970, los estudiantes de arqueología aparecen incluidos dentro de antropología.

En la Universidad de San Marcos, por ejemplo, mientras en 1971 se eliminaba el curso de Introducción a la Antropología de los programas integrados de ciencias sociales, se incluía, por el contrario, una batería de cursos como Economía Política y Materialismo Histórico y Dialéctico (del I al V), cuyos contenidos tendían a repetirse²²⁶. Así, mientras un núcleo reducido de antropólogos, como mencionamos antes, se refugiaba en el estructuralismo «lévi-straussiano» y en una concepción cerrada de lo «andino», cuya preocupación central era la permanencia en la «larga duración» de la cultura andina y que los aproximó a posiciones políticas liberales o conservadoras, la mayoría

²²⁵ Véase Degregori (1990b, p. 122).

²²⁶ Véase Montoya (1974, p. 25, y 1973).

resultó prácticamente engullida por la sociología²²⁷, más preocupada por el análisis del «tiempo corto» de las coyunturas políticas, promovidas por el movimiento obrero o campesino. El propio Rodrigo Montoya (1973), profesor de antropología de la Universidad de San Marcos, señalaba que le toca al antropólogo no solo denunciar las formas específicas de explotación,

sino también señalar elementos precisos para definir una alternativa de izquierda para los sectores indígenas que hasta hoy no conocemos. Todo esto puede hacerlo una Antropología pensada para el Perú. Más allá, están las opciones políticas orgánicas de inserción en la lucha de clases. Y esa es una cuestión que cada antropólogo debe resolver (p. 22).

Ante la presencia política creciente del campesinado en la vida nacional, y por los profundos cambios que experimentaba la sociedad andina, el estructuralismo y las versiones extremas del culturalismo «andinista» trataban de vaciar de contenido conflictivo y congelar una ideología y un mundo andino como distante de la lógica histórica occidental. Es por el lado de la etnohistoria que se produjeron avances cualitativos, especialmente a partir de los trabajos de John Murra, que propone una nueva visión de las sociedades prehispánicas, especialmente aquellas que se encuentran con los europeos en el siglo xvi. En realidad, Murra realiza sus principales investigaciones etnohistóricas en las décadas previas, pero es a partir de la década de 1970 cuando su obra deviene ampliamente conocida y cuando sus hallazgos —entre otros, la *verticalidad ecológica* y la *reciprocidad* como principios ordenadores de la sociedad andina— repercuten en la antropología, y sirven de estímulo a trabajos etnográficos como los de Enrique Mayer, César Fonseca y Jürgen Golte²²⁸.

En un campo vecino, al impulso centralmente del arqueólogo marxista Luis Lumbreras (1974), se plantea por entonces la definición de la «arqueología como ciencia social» y la necesidad de integrarla con el resto de las ciencias sociales en la búsqueda «de un método para la construcción de una teoría revolucionaria para el Perú y, por extensión, para América Latina» (p. 9)²²⁹. Era, si se quiere, el esfuerzo complementario y materialista al que —desde el otro lado de la línea divisoria de la Conquista— realizaban los etnohistoriadores,

227 Una excepción son los esfuerzos de Rodrigo Montoya por definir un campo específico de estudios para la antropología, tanto en sus seminarios sobre cultura e ideología que impartía en San Marcos como en varias de sus investigaciones. Véase Montoya, Silveira y Lindoso (1979).

228 Entre los trabajos más conocidos, mencionemos Alberti y Mayer (1974), Mayer y Fonseca (1979), Fonseca (1972) y Golte (1980b).

229 Véase también Lumbreras (1972).

con Murra a la cabeza. En historia, se consolida el viraje iniciado en la década de 1970. Se trataba ahora de elaborar una historia desde el punto de vista de las clases populares: la visión de los vencidos. Tenía que ser, entonces, una historia esencialmente campesina y andina, que combinara, además, el riguroso trabajo erudito de archivo, leído esta vez ya no desde la matriz hispanista de Raúl Porras o el republicanismo mestizo de Jorge Basadre, sino desde el paradigma clasista y campesinista. Eso explica el nombre poco común de la revista *Campesino* (1969), que editan por esos años un grupo de historiadores jóvenes de la Universidad de San Marcos²³⁰; cuyo objetivo era «la elaboración de una teoría sobre el campesinado peruano [...] que debe conducirnos a la instauración del socialismo en nuestra patria». Pero no solo se trataba de contribuir a la confección de una teoría revolucionaria; era también una denuncia contra la propia explotación entre los investigadores de las ciencias sociales:

Somos, por ahora, solamente aprendices de investigadores de nuestra realidad. Varios de los que hoy escribimos, lo hacemos por primera vez, pero asumimos los riesgos de la iniciación, teniendo el «atenuante» de haber trabajado en forma «artesanal» a cambio de no ser utilizados como «yanaconas» por los que monopolizan el poder de la investigación social y hacen de las clases explotadas y de la lucha de clases, la fuente de riquezas personales (p. 2).

Para entonces, el paradigma marxista devino dominante en las ciencias sociales y orientó las investigaciones de la mayoría de los intelectuales de ciencias sociales de la época, como Aníbal Quijano, César Germaná, Heraclio Bonilla, Sinesio López, Julio Cotler, Ernesto Yepes y Rodrigo Montoya, que publicaron distintos trabajos sobre el imperialismo, los movimientos campesinos, el estado oligárquico y el capitalismo en el Perú. Un grupo de ellos, la mayoría docentes de Sociología, Historia y Antropología de la Universidad de San Marcos, se agrupó alrededor del liderazgo del sociólogo Aníbal Quijano, y publicaron en 1972 la revista *Sociedad y Política* (1972), cuyo primer editorial señalaba:

Quienes hemos asumido la responsabilidad de esta publicación proclamamos sin ambages nuestra adhesión al marxismo y nuestra incorporación o pertenencia al movimiento socialista revolucionario del Perú. Como nos fuera enseñado hace ya casi cincuenta años, en las páginas de *Amauta*, en la lucha entre explotadores y explotados, no se nos ocurre ser neutrales (p. 1).

230 Entre sus animadores se encuentran los jóvenes historiadores Wilfredo Kapsoli, Wilson Reátegui, Antonio Rengifo, Manuel Valladares, Lourdes Carpio, entre otros.

Esta hegemonía marxista se expresó también en el *Seminario de Historia Rural Andina*, que dirigía desde 1966 el historiador Pablo Macera en la Universidad de San Marcos y que aglutinó a un destacado grupo de jóvenes historiadores marxistas, como Manuel Burga²³¹ y Alberto Flores Galindo²³². El propio Macera publica en 1971 un artículo que marcó la agenda de los estudios históricos sobre la sociedad rural de esos años, que recurre al vocabulario marxista —modo de producción, formación económico-social— para explicar los mecanismos del feudalismo colonial andino que estaban sometidos a los flujos externos del capitalismo mundial²³³. En este espacio del *Seminario*, confluyeron, además, numerosos investigadores preocupados por temas diversos como la antropología, la arqueología, la cultura popular y el folklóre²³⁴. El propio Flores Galindo (1981a), pocos años después, a propósito de una polémica con el historiador Heraclio Bonilla, llega a preguntarse si realmente

¿existe un nuevo perfil de la historia peruana? Una aproximación cuantitativa a la producción historiográfica reciente mostraría que esta se escinde en dos corrientes principales: de un lado, la historia andina, preocupada por la especificidad de nuestro pasado, obsesionada por las permanencias y, de otro, una corriente que pretende asumir el marxismo, que se interesa principalmente por el estudio de las clases y los movimientos sociales (p. 60).

La sociología fue la ciencia social de la década de 1970. En los años 60 predominó la antropología, en parte, simplemente porque había surgido primero, pero también por cierta dosis de romanticismo intelectual, en una década, por cierto, que favorecía esos gestos utópicos. Así, la antropología enfatizó la práctica de campo sobre la teoría, el trabajo etnográfico antes que las abstracciones «sistémicas» y «funcionalistas», y aspiraba al conocimiento empírico directo del «Perú profundo», es decir, «andino». El auge de la sociología, por su parte, corresponde al giro ideologizante marxista y vanguardista de los años 70. Se explica, además, por la situación política radical que vivía el Perú, pero también por la presencia, ya mencionada, de una nueva generación de estudiantes que no necesitaban «ir al campo rural» porque ya provenían de allí, y que más que raíces culturales, buscaban explicaciones globales. En 1960, solo existía una universidad —la de San Marcos— que

231 Véanse Burga (2005) y Burga y Macera (2019).

232 Véase Flores Galindo (1988a).

233 Véase Macera (1971).

234 Un buen recuento de las investigaciones y publicaciones del Seminario puede revisarse en Salinas Sánchez (2016).

impartía la carrera de Sociología. En 1969, se incrementaron a 8 y, de manera sorprendente, en 1977 aumentó a 13 el número de universidades con programas de sociología, tanto públicas como privadas, en Lima y provincias, como se observa en la siguiente tabla:

TABLA 6. Formación universitaria en ciencias sociales y economía. Expansión del número de unidades académicas, 1960-1985.

Especialidad \ Año	1960	1969	1977	1985
Antropología	3	5	7	8
Arqueología (1)	-	-	-	7
Historia (1)	-	-	-	6
Ciencias Políticas (2)	-	1	1	-
Sociología	1	8	13	12
Trabajo Social	2	9	10	12
Total ciencias sociales	6	23	31	45
Economía	2	20	22	25
Total ciencias sociales y economía	8	43	53	70

Fuente: Bernal (1981, p. 33) y Consejo Nacional Interuniversitario (1986).

Nota: (1) Estas carreras comienzan a independizarse de antropología y letras, respectivamente, a mediados de la década de 1970, pero no constan en nuestra fuente para el año 1977.

(2) El programa que Bernal registró en 1969 y 1977 no aparece en el *Boletín* del CONAI para 1985.

Más allá de los manuales marxistas, la sociología aparecía como la disciplina que mejor expresaba la necesidad de producir nuevas imágenes globales del Perú cobijado por el aparato conceptual de la cultura marxista. Para Guillermo Rochabrún (1986), que se inicia en 1974 como profesor de Sociología Marxista en la Universidad Católica, el reto de la sociología crítico era

estudiar en forma global y científica a la sociedad peruana [y ello] parecía corresponder más a la sociología que a cualquier otra ciencia social, por ser la más genérica y menos especializada de todas ellas. [Es así que, en los años 70,] la sociología fue el ámbito científico e intelectual hacia el que el pensamiento crítico convergió, convirtiendo a dicho espacio en el núcleo generador de una «ciencia social genérica» que como tal forjó una imagen global e histórica del Perú contemporáneo. Hacia allí derivaron antropólogos como Julio Cotler y Carlos Delgado, o historiadores como Aníbal Quijano (pp. 168-169).

La sociología se enfrentó a dos grandes tareas: la primera, explicar la naturaleza del gobierno militar, así como los alcances y límites de sus reformas estructurales. El propio análisis del equipo militar gobernante fue tema de estudio, alrededor del cual se desarrolló una nueva problemática: los análisis políticos. Temas tales como la «autonomía relativa» de la política frente a las clases sociales dominantes, las correlaciones de fuerzas, las relaciones conflictivas entre Estado y sociedad y la autonomía de los movimientos sociales frente al gobierno corporativo fueron objetos de estudio sistemáticos. La otra tarea surgió a partir del interés por conocer los periodos históricos que parecían más relevantes para entender el presente. Se configuró, así, un gran foco de interés temático, que recurrió tanto a la sociología histórica como a la historia económica para explicar el desarrollo desigual del capitalismo en el Perú, entre los siglos XIX y XX, y el origen de nuestra dependencia económica al capital extranjero desde fines del siglo XIX. Este interés se plasmó en trabajos como los de Ernesto Yepes (1972), Heraclio Bonilla (1974 y 1975), Shane Hunt (1973), Rosemary Thorp y Geoffrey Bertram (1978), Gonzalo Portocarrero (1983) y Aníbal Quijano (1978).

Así, conforme avanzaba la década de 1970, se privilegió el estudio de un periodo que se advertía clave: la coyuntura de los años 20, cuando se abre un capítulo que parecía inconcluso en nuestra historia, pues se asumía que sus problemáticas e, incluso, sus protagonistas continuaban vigentes²³⁵. Los múltiples trabajos que analizaron la polémica que tuvo lugar entre 1928 y 1930 entre Haya de la Torre y Mariátegui —sobre el carácter de la estrategia revolucionaria— expresan esta inquietud, que arrojó varios artículos y libros como los de César Germaná (1977), Alberto Flores Galindo (1980), Carlos Franco (1981) y, principalmente, el argentino José Aricó (1978 y 1980)²³⁶.

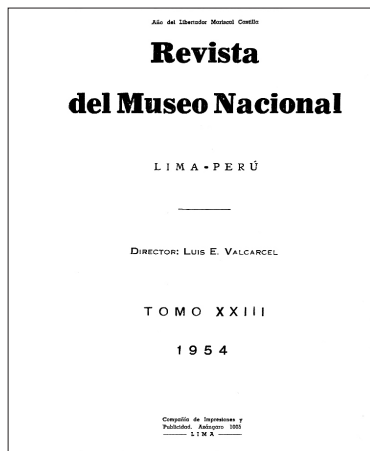
Puede decirse que, en la década de 1970, las ciencias sociales adquieren, ante el estado y la sociedad, rango y reconocimiento social como ciencias, y

235 ¿Por qué a nivel político e ideológico pareciera que los años 20 constituyen un capítulo todavía no cerrado en la historia peruana? Según Macera (1977c), en el fondo está todavía abierta la antigua derrota popular de los años 1930-1933, luego de la cual, la derecha, «torpemente no quiso más que ganar tiempo, primero con Prado y luego con Odría acorralando al APRA hacia una alianza, castrando el reformismo pequeño burgués de Belaunde. De pronto, para terror suyo, se encontró en 1968 con que regresaban los fantasmas políticos de 1931. Las ideologías de Haya de la Torre y Mariátegui no habían muerto. La propia derecha se había encargado de conservarlas al impedir su realización oportuna. Ahora en 1968 las propuestas del APRA estaban en manos de los militares, por lo menos parcialmente. Mientras que el socialismo marxista avanzaba en los frentes sindicales y universitarios» (p. 78).

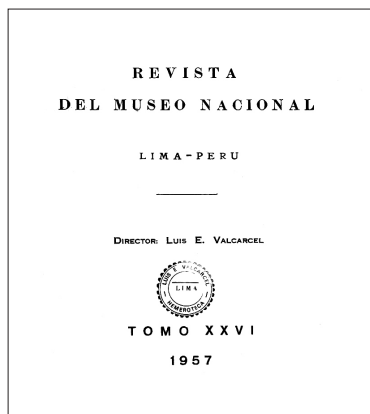
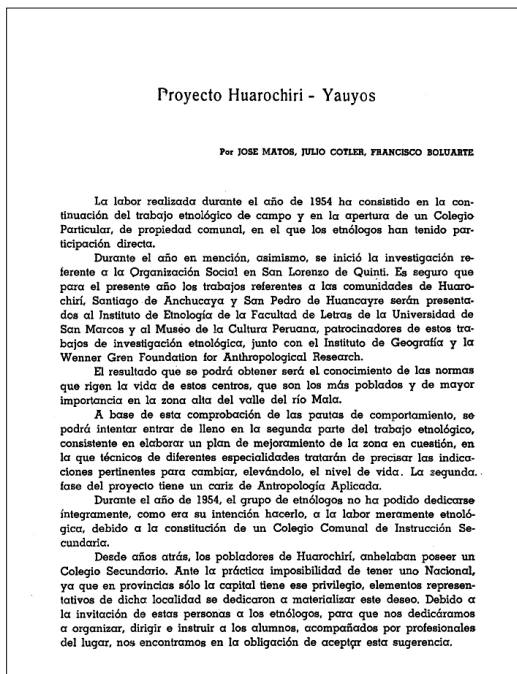
236 Al respecto de la influencia de Aricó en el pensamiento marxista en América Latina, véanse Cortes (2015) y Crespo (2010).

consolidan una visión crítica del Perú. Sin embargo, pese a estos vaivenes, una comunidad intelectual va a perfilar su propio camino radical que, si bien corría en simultáneo a lo que acontecía en otras universidades, va a adquirir un perfil propio con profundas consecuencias para el Perú de los años 80.

En el siguiente capítulo veremos el caso de la comunidad de antropología de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.



Foros 1 y 2. Presentación del Proyecto antropológico Huarochiri-Yauyos, publicado en la *Revista del Museo Nacional*, 1954.



Foros 3 y 4. Artículo en la *Revista del Museo Nacional* que resume la tesis de bachiller en Antropología de José María Arguedas sobre el Valle de Mantaro, 1957.

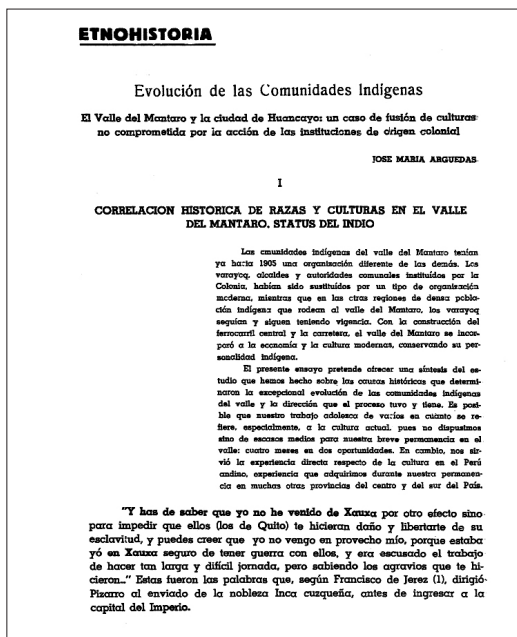




FOTO 5. Construcción de centro comunitario en Chucuito, en el marco de la Misión Andina, auspiciada por la OIT y la Unesco, 1956 aproximadamente. (Crédito: Plataforma Multimedia de la OIT).



FOTO 6. Almuerzo presidido por Luis E. Valcárcel, con estudiantes y docentes del Instituto de Etnología de la UNMSM. Se aprecia en el extremo izquierdo (sentado) a José María Arguedas y en el extremo derecho (sentado) a José Matos Mar, 1961. Foto de Humberto Rodríguez Pastor.

<u>INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA GENERAL</u>	
JOSE MARIA ARGUEDAS	
1.- Cultura. Factores biológicos, geográficos y sociales determinantes de la conducta particular de los grupos humanos. Virtualidad universalmente semejantes del ser humano.	
2.- Invención y medio geográfico. Diversidad del medio geográfico y diversidad de la invención. Relación entre la dinámica de la evolución social, la diversidad de instrumentos y productos y la difusión.	
3.- Estudio del proceso del descubrimiento y la invención.	
4.- Breve estudio de la evolución prehistórica del hombre. Los prehomínidos y su rudimentario equipo instrumental. Los homínidos y su equipo cultural. El lenguaje. La creación del mundo sobrenatural y las artes.	
5.- Influencia determinante recíproca del medio geográfico modificado y del medio social.	
6.- La estructura de la cultura. Rasgo o elemento, complejo, patrón y pauta. Área.	
7.- Estudio de la difusión. Algunos de los principios que la rigen. Ejemplos tomados de la realidad peruana.	
8.- Proceso y grado de integración. Integración, difusión y transculturación. Desintegración. Ejemplos tomados de la realidad peruana.	
9.- Economía. Grados de evolución económica y su influencia sobre la estructura general de la cultura.	
10.- Estructura social. La comunidad. La familia. El parentesco. Ciclo vital. Estratificación social. Status y movilidad social. Grupos emergentes. Seguridad e inseguridad social.	
11.- Organización política. La autoridad. Tipos de autoridad. Instituciones que mantienen la cohesión del grupo. Conservadurismo y focos revolucionarios. Liderazgo.	
12.- Religión y magia, estructura social y organización política.	
13.- Socialización. Educación formal e informal.	
14.- Algunas nociones sobre arte y folclore	
15.- Algunas nociones acerca de métodos.	
<u>BIBLIOGRAFIA GENERAL:</u>	
Benedict, Ruth: <u>El Hombre y la Cultura</u> ; E. Sd.	
Boss, Franz: <u>Cuestiones Fundamentales de Antropología General</u> ; E. Lt.	
Dittmer, Kunz: <u>Etnología General</u> ; F. C. E.	
Herskovits, Melville J.: <u>El Hombre y sus obras</u> ; F. C. E.	
Hoebel E. Adamson: <u>El Hombre en el Mundo Primitivo</u> ; Ed. O.	
Kroeber, L. A.: <u>Antropología General</u> ; F. C. E.	
Kluckhohn, Clyde: <u>Antropología</u> ; F. C. E., Brev.	
Linton, Ralph: <u>Estudio del Hombre</u> ; F. C. E.	
Lowie, Robert H.: <u>Antropología Cultural</u> ; F. C. E.	
Lowie, Robert H.: <u>Historia de la Etnología</u> ; F. C. E.	
Nadel, S. F.: <u>Fundamentos de la Antropología Social</u> ; F. C. E.	

Foto 7. Sílabo del curso «Introducción a la Antropología General» impartido por José María Arguedas en el Instituto de Etnología de la UNMSM, 1963. (Crédito: Archivo Histórico de la UNMSM).

Foto 8. Juan Ossio, John Murra y Roger Ravines en Muru Wayin, Huánuco, 1964. (Crédito: John Victor Murra Archive, Division of Anthropology, American Museum of Natural History).





Foto 9. John Murra en Santa María del Valle, Huánuco, 1964. (Crédito: John Victor Murra Archive, Division of Anthropology, American Museum of Natural History).

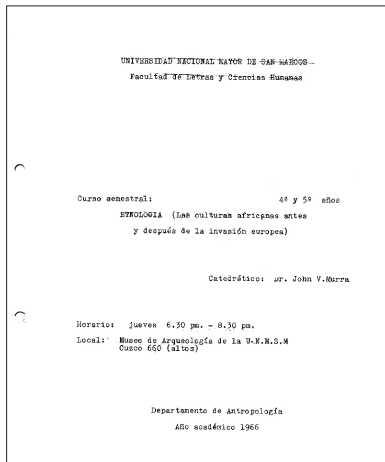


Foto 11. Sílabo del curso «Las Culturas Africanas Antes y Después de la Invasión Europea», impartido por John Murra en el Departamento de Antropología de la UNMSM, 1966 (Crédito: Archivo Histórico de la UNMSM).

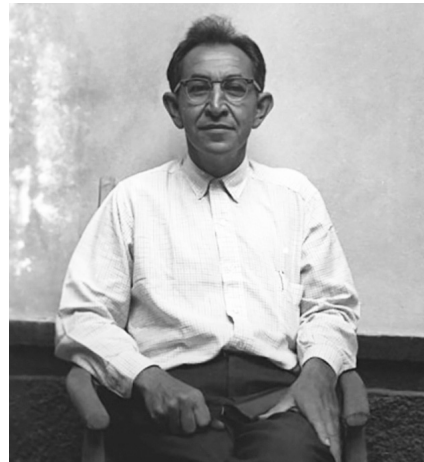


Foto 10. John Murra, 1965. (Crédito: John Victor Murra Archive, Division of Anthropology, American Museum of Natural History).



Foro 12. Luis
E. Valcárcel
y José Matos
Mar en
reunión
social, 1966
(Crédito:
Archivos
del Instituto
de Estudios
Peruanos).

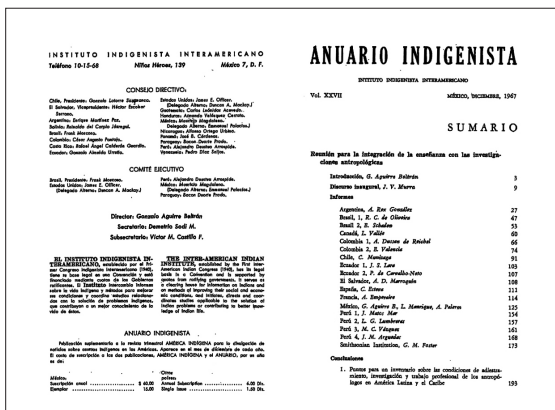
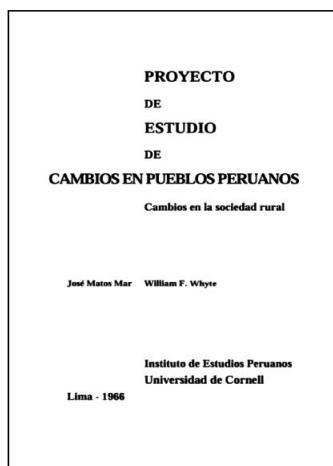


Foto 13. Portada de *Anuario Indigenista*, donde se publicaron las ponencias presentadas en reunión auspiciada por la Wenner-Gren Foundation, 1967.



Foro 14. Portada del Proyecto de Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos, realizado por el Instituto de Estudios Peruanos y la Universidad de Cornell, 1966. (Crédito: Archivos del Instituto de Estudios Peruanos).

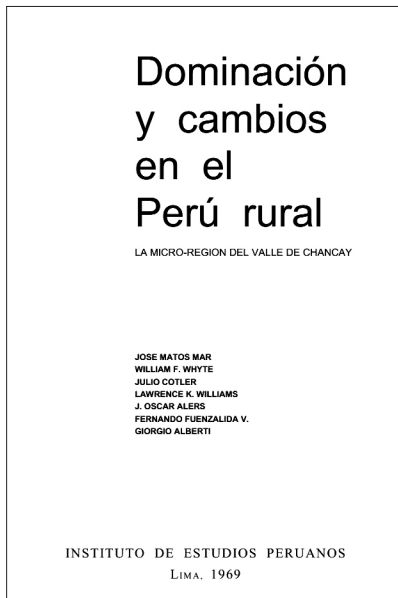
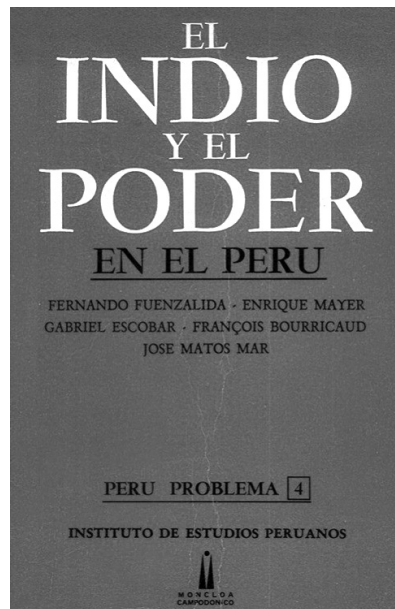


Foto 15. Portada del libro que resume los hallazgos centrales del Proyecto IEP-Cornell, 1969.

Foto 16. Portada del libro *El Indio y el poder en el Perú*, 1970.



CAPÍTULO IV

Sueños de periferia

Antropólogos y campesinos en los orígenes intelectuales de Sendero Luminoso (1960-1970)

Este capítulo estudia a los antropólogos como agentes intelectuales, específicamente aquellos vinculados a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, y a sus roles como elite intelectual provinciana en la formación ideológica del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (en adelante, Sendero Luminoso). Analizo el efecto producido por la recepción y expansión del maoísmo en la formación en antropología en la UNSCH durante las décadas de los 60 y 70. Exploro cómo el núcleo central que dio forma en Ayacucho a Sendero Luminoso cuajó no solo como elite política, sino también como elite intelectual, pues tuvo a un grupo de científicos sociales de esta universidad entre sus principales dirigentes. La insurrección de Sendero Luminoso debe rastrear en su genealogía intelectual entre docentes universitarios.

El capítulo conecta los orígenes de Sendero Luminoso con dos temas cruciales. Por un lado, sitúa a la UNSCH como institución de formación no solo de especialistas académicos, sino también de intelectuales radicalizados que emergieron en un contexto de creciente inserción de hijos de campesinos y de clase trabajadora en las universidades regionales. Por otro lado, discute el carácter ambiguo de la expansión universitaria de la segunda mitad del siglo xx, que buscó irradiar proyectos modernizadores más allá de la ciudad letrada; pero desató sueños de periferia (maoísta) que buscaron transformar, mediante la violencia armada, el subdesarrollo rural y el colonialismo interno de la sociedad peruana.

* * *

Hacia finales de la década de los 70, Sendero Luminoso era básicamente una organización política anclada en la región de Ayacucho. Por decisión propia, se aisló de los movimientos sociales nacionales de las décadas de los 60 y 70. Al momento de iniciar sus acciones armadas, en mayo de 1980, su núcleo político-intelectual estaba constituido en su mayoría por profesores, estudiantes universitarios y maestros egresados de la UNSCH. No menos importante es el

hecho de que un miembro clave de la jerarquía partidaria y de su comité central fuese el antropólogo ayacuchano Osmán Morote Barriónuevo; tampoco lo es que numerosos militantes senderistas encarcelados durante la década de los 80 hayan sido egresados o estudiantes de ciencias sociales y que, en los años más aciagos del conflicto armado, los científicos sociales de la UNSCH fueran percibidos por las fuerzas de seguridad como sospechosos, cuando no ideólogos de la subversión.

Así, sostengo que la combinación de dogmatismo marxista y de ciencias sociales encontró en esta élite intelectual provinciana —que abrazó el maoísmo— un caso particular de radicalismo universitario en América Latina. El tránsito que hizo Sendero Luminoso de las ideas campesinistas, entonces en boga en la antropología marxista y dependentista²³⁷, hacia un proyecto de «guerra popular campesina» lo posicionó como una organización cuya violencia llegó hasta extremos raras veces alcanzados en la región.

¿Cómo se transformó la política conceptual de la comunidad intelectual de antropólogos de esta universidad, que adaptó los principios maoístas de guerra popular campesina a las condiciones políticas locales de Ayacucho y los transformó en una interpretación clasista del campesino revolucionario en pleno auge de la Guerra Fría en América Latina?

Salvo los estudios puntuales de Degregori (1990a), Caveró (2012 y 2016), Gamarra (s. f. y 2019) y Granados (2019), es sorprendente la poca atención que hasta el momento se le ha dado a la antropología y las ciencias sociales marxistas producidas en esta universidad, entre las décadas de los 60 y 70. Considero que su comprensión es de crucial importancia, ya que ilustra las fatales grietas que se abrirían años después entre el dogma maoísta y las poblaciones campesinas cuando Sendero Luminoso decidiera iniciar su lucha armada en la zona rural de Ayacucho²³⁸.

4.1. Reapertura de la universidad: el sueño modernizador

Se ha dicho con razón que el origen de Sendero Luminoso está ligado a la historia de la UNSCH. Se ha afirmado también que Sendero Luminoso fue producto del encuentro entre una élite universitaria y una base social juvenil

237 Representado en autores como Wolf (1966), González Casanova (1963) o Stavenhagen (1962). Al respecto, véase Roseblatt (2014).

238 En este capítulo recorro a la perspectiva de la historia intelectual de la antropología, inspirado en el trabajo de George Stocking Jr. (1995), basado en un minucioso trabajo de archivo.

—ambas provincianas y mestizas— descontentas ante el rumbo que tomaba un proceso desigual de modernización regional, que no obtenía la ansiada movilidad social. Esto se debía quizá a un sello distintivo de Ayacucho: su principal movimiento social en la década de los 60 no provino de un movimiento campesino por la toma de tierras, como ocurría en otras zonas rurales del Perú, sino de un masivo movimiento de estudiantes secundarios y organizaciones barriales que lucharon por la gratuidad de la enseñanza, y que lograron sacudir políticamente distintas provincias del departamento de Ayacucho en 1969 (Degregori, 1990a).

Reabierto en 1959, la universidad fue el principal centro de gravitación de las aspiraciones culturales ayacuchanas y se convirtió en un polo de experimentación del desarrollo y de la modernidad regional²³⁹. Si en otros lugares del país la punta de lanza de la modernización fue algún enclave minero, cierta industria ganadera o la expansión de algunas plantaciones de exportación, en el caso de Huamanga fue la reapertura de la universidad lo que aceleró el tiempo político y terminó de agrietar los muros sociales contruidos por la aristocracia local. La universidad tuvo como misión central contribuir al estudio y solucionar los problemas de la denominada «área de influencia» (Ayacucho, Apurímac y Huancavelica), hasta entonces excluida de cualquier plan de desarrollo nacional (Lumbreras, 1977).

El impulso educativo de la universidad desató sueños modernizadores que provocaron todo un cataclismo cultural en la capital del departamento. Su dinamismo irrumpió en una ciudad apenas urbanizada y mayoritariamente monolingüe. De acuerdo con Alan Durston (2014), Huamanga era una de las zonas más densamente quechuahablantes de los Andes. En 1940, su población no pasaba de los 19 000 habitantes y la tasa de monolingüismo castellano estaba por debajo del 4%, según el censo de ese mismo año: «Es decir, Ayacucho era una ciudad netamente quechuahablante, más aún que Cusco, donde la tasa de monolingüismo castellano estaba alrededor del 10%» (p. 2). Hacia 1959, Huamanga era un lugar ciertamente tranquilo, con jerarquías sociales y étnicas claramente definidas. La reapertura ocurrió en un momento en que las elites locales luchaban agónicamente por conservar los rígidos rasgos señoriales en la vida cotidiana de la ciudad.

Incluso el radicalismo político del APRA desapareció del escenario regional luego de reabrir la universidad. En las aulas universitarias, el APRA no tuvo mayor capacidad de convocatoria. Como bien sostienen Urrutia y Glave (2000),

239 La universidad —fundada en 1677— fue clausurada en 1886 por la crisis económica generada en la guerra con Chile, y se reabrió el 3 de julio de 1959, casi un siglo después.

su programa no se consideraba atractivo para la nueva legión de estudiantes procedentes de una pequeña burguesía comercial que conformaba la actual elite regional, cuyo sustento ya no dependía de la propiedad de la tierra o del ejercicio de la abogacía. Cuando se volvió a abrir la universidad, no se incluyó la carrera de Derecho; de esta manera, se cortó el cordón umbilical con la antigua elite local aprista. El centro de gravedad política emigró de las casas de la elite, los bufetes y las notarías de los abogados a los barrios populares y a las comunidades campesinas. La universidad se convirtió «en caja de resonancia de proyectos nuevos que propugnan lo mismo que el APRA del 34: la toma del poder» (p. 37). La reapertura de la universidad fue una antigua demanda de la elite política regional que mantuvo fuertes vínculos con la elite política e intelectual de Lima. La oportunidad se presentó en 1954, cuando el presidente del Senado —el historiador Raúl Porras Barrenechea— y el ministro de Educación —el historiador Jorge Basadre—, ambos docentes en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, designaron el 2 de agosto de 1957 al reconocido antropólogo indigenista Luis E. Valcárcel como presidente de la Comisión del Plan de Organización y Funcionamiento de la UNSCH²⁴⁰. Entre los miembros de la comisión, se designó también, por pedido directo de Valcárcel, a José María Arguedas, quien se encargaría de elaborar la propuesta de estudios humanísticos. Para entonces, Arguedas, de 48 años, era un reconocido novelista y antropólogo que había publicado varios trabajos etnográficos e históricos sobre la región de Ayacucho (Arguedas, 1956).

El primer rector designado por la comisión fue el marino en situación de retiro Fernando Romero (1959-1962), quien era doctor en Letras en las especialidades de Historia y Geografía, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad de Harvard. Su administración sería ciertamente fugaz y transitoria; sin embargo, su gestión fue clave, pues se definieron los planes y programas de estudios, y se consiguió el apoyo técnico y financiero de la Agencia Internacional de Desarrollo de los Estados Unidos y un presupuesto extraordinario del propio Estado peruano. Esta apuesta vino de la mano con una estrategia de atraer a una plana docente de excelencia, para así convertir a esta universidad en una experiencia piloto de desarrollo universitario de calidad fuera de Lima. Por ello, los salarios de los docentes y del personal administrativo, como recordaría el antropólogo Luis Millones (2008), «se elevaron en casi diez veces con respecto a las dos universidades limeñas, San Marcos y la Universidad Católica» (p. 103), por entonces, los centros universitarios más

240 Véase Ministerio de Educación Pública (1959).

prestigiosos. Lo que se quería conseguir era que la UNSCH sea atractiva para decenas de jóvenes intelectuales que quisieran iniciar la aventura de la docencia universitaria fuera de la ciudad capital. De Lima llegarían jóvenes docentes de clase media en la búsqueda de su primer encuentro «populista» con el «Perú profundo». El poeta Antonio Cisneros (1990) recordaría así su paso por Ayacucho en 1964: «A los veintidós años me estrené como profesor en la Universidad de Huamanga. Tiempo de guerrillas, tunas y cabras. Comprendí la desolación y la riqueza del universo andino que, hasta ese momento, había sido tan solo el viaje en tren a la feria de Huancayo» (p. 64).

Desde su cuarto en un hotel de Huamanga, el joven escritor Julio Ramón Ribeyro (2019), con apenas treinta años, meditaba con escepticismo sobre sus opciones de vida: «Sé que dentro de tres meses me iré de esta universidad, gastaré mis mil dólares en viajar a Europa [...]. ¿Qué haré cuando parta de Huamanga [en 1959]? Ya en Lima no tengo casa. Me digo: ir a París. Morir allá de olvido» (p. 206).

Si se trataba de modernizar una región «atrasada», era necesario entonces redoblar esfuerzos y establecer conexiones transnacionales en pleno auge de la Guerra Fría en la región. Fernando Romero logró conseguir el sólido apoyo de profesores de universidades norteamericanas, así como la presencia de un grupo significativo de jóvenes del Cuerpo de Paz (Purcell, 2019 y Palmer, 1966). Desde Europa llegaría la cooperación educativa de Holanda, Francia y Suiza, al igual que fondos especiales y la ayuda técnica del Servicio Universitario Mundial (González Carré, 2013, p. 344).

En 1962, en la medida en que se implementaban las funciones de la universidad, se convocó a elecciones para elegir al rector. El 30 de mayo de ese año, la nueva Asamblea Universitaria eligió como rector a Fernando Romero y como vicerrector académico al antropólogo Efraín Morote Best. Sin embargo, Romero renunció inesperadamente, dado que no obtuvo el apoyo político de la Federación Universitaria de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (FUSCH) ante el Consejo Universitario, que era controlado por el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), una organización vinculada a la juventud del Partido Comunista de Ayacucho. Ante la renuncia de Romero, y esta vez con el apoyo de los estudiantes comunistas del FER, Morote Best asumió el rectorado el 15 de enero de 1963 hasta su salida en 1968; tenía entonces 42 años.

Efraín Morote Best era un reconocido antropólogo, caudillo cultural y uno de los más destacados investigadores del folklóre en el Perú. Nacido en Huamanga en 1921, obtuvo formación en humanidades e historia en la

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Fue director de la revista *Tradición* —especializada en folklore—, catedrático de la UNSAAC, presidente de la Sociedad Peruana de Folklore y coordinador de las escuelas bilingües del Ministerio de Educación Pública durante la gestión de Luis E. Valcárcel (1945-1947). Morote Best (1990) representaba el cambio en el humor teórico de muchos intelectuales provincianos ante la aparición de la antropología como un nuevo saber epistemológico especializado: de los estudios empíricos del folklore al análisis científico de la cultura popular. En sus propias notas autobiográficas señalaría que su acercamiento a la antropología y al marxismo, en las décadas de los 40 y 50, le produjo «un efecto profundamente transformador: alejarme un tanto de lo sentimental y aproximarme a lo razonado, a lo analítico, a lo realmente científico en cuanto al examen de las tradiciones populares» (p. 17). Así, expresaba el necesario tránsito de cierta intuición romántica en el análisis del folklore a la sobriedad científica de la epistemología marxista.

Pero la sucesión rectoral de Romero por Morote Best no significó solo un relevo burocrático: representó un verdadero quiebre político generacional. Este giro se aprecia en el nuevo perfil de su Consejo Universitario, donde participaron algunos personajes clave. Aparece en escena el nuevo jefe del Departamento de Letras, el joven doctor en Arqueología, de orientación marxista, Luis Lumbreras Salcedo. Este, miembro de una antigua familia de hacendados de Ayacucho, sería elegido más adelante decano de la Facultad de Ciencias Sociales —en junio de 1962— con apenas 26 años. También participaría en el Consejo Universitario el delegado docente de la Facultad de Ciencias Sociales, el joven profesor de filosofía Abimael Guzmán Reynoso, que con 28 años ya era un importante dirigente del Comité Regional del Partido Comunista de Ayacucho. Estos dos personajes simbolizaban el giro radical de estos primeros años, pues participaban en distintos niveles en agrupaciones marxistas próximas al maoísmo. Lumbreras era un intelectual muy cercano a la juventud del Partido Comunista. Abimael Guzmán, formado en filosofía y derecho, se graduó en 1961 en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa²⁴¹; fue invitado en 1962 a la UNSCH por el propio Efraín Morote Best²⁴², quien lo nombró en 1964 en el estratégico puesto de director del ciclo básico de Estudios Generales.

241 Sus tesis se titularon *El Estado democrático burgués y Acerca de una teoría kantiana del espacio*.

242 En su autobiografía, Abimael Guzmán señala este encuentro: «Al doctor Morote Best lo conocí, meses antes [en 1962], en Arequipa cuando llegó a promover la presentación de jóvenes profesores a los concursos de plazas de la universidad huamanguina» (Guzmán e Yparraguirre, 2014, p. 34).

Lideraba desde 1962 la facción radical (la «fracción roja») del Comité Regional José Carlos Mariátegui del Partido Comunista Peruano. Desde esa posición, consiguió que se realice, en octubre de 1963, el IX Congreso Nacional de la Federación de Estudiantes del Perú en la UNSCH, y así se reafirmó la posición dominante del Partido Comunista en el movimiento estudiantil ayacuchano. Aunque en sus primeros años como militante comunista se comportó como un típico cuadro estalinista, optó rápidamente por la escisión maoísta, que ocasionó la ruptura chino-soviética de 1960²⁴³. Esto se reafirmó en sus dos viajes a China, en 1965 y 1967, en los momentos más fulgurantes de la Revolución Cultural y de la avanzada diplomática china en América Latina²⁴⁴.

Guzmán se desempeñaba como profesor de filosofía y ciencias sociales. En las aulas, desplegaba un estilo pedagógico escolástico. Era un orador cuajado en la confrontación. De ideas binarias, solía llevar sus argumentos hacia posturas polarizantes: lo ideal o lo material, lo abstracto o lo concreto, la contemplación filosófica o el compromiso revolucionario, divagar intelectualmente o «sentar posición de clase». En una conferencia que ofreció en 1968 en la UNSCH, Guzmán trazó la fuente que le permitió afirmar que el Perú era un país semifeudal y semicolonial. ¿La prueba? La autoridad del pensamiento marxista de José Carlos Mariátegui. En una simbiosis de estrellas ideológicas, Mariátegui y Mao terminaron fusionados en una misma constelación doctrinaria. Para Guzmán (1968), «Mariátegui nos habla lo que hoy es el pensamiento marxista en el Perú, que se desarrolla bajo el pensamiento de Mao» (p. 113)²⁴⁵.

En otra charla ofrecida en el paraninfo de la universidad, titulada «Las ciencias sociales y la lucha de clases» (1974), sostenía ante un auditorio repleto de docentes y estudiantes que «las ciencias sociales tienen el papel y la importancia principal que pudieron tener las ciencias físicas en siglos anteriores» (p. 3). «¿Por qué esta importancia?», se pregunta Guzmán. «Por una razón. El mundo, este mundo en que habitamos hoy, en este siglo XX, en la segunda mitad, es un mundo en transformación, en proceso de cambio, en proceso de revolución» (p. 4). Las ciencias sociales tienen entonces la misión de «encontrar la causa y fuente del proceso social [...] la forma de cambiar

243 Para un mayor detalle de la recepción del maoísmo en el espectro comunista peruano, véanse Toledo Bruckmann (2016) y Ranque (1992).

244 Al respecto, véanse Rothwell (2020), Montt Strabucchi (2010) y Ratliff (1969).

245 En octubre de 1973, Abimael Guzmán pidió apoyo financiero por un año a la UNSCH para desarrollar el proyecto de investigación *El pensamiento de Mariátegui. Plan de investigación*, que sintetizaba sus planteamientos sobre el tema. No se conocen los resultados, pues no entregó el informe final.

al mundo científica y rigurosamente» (p. 4). Y prosigue: «*Las ciencias sociales a mi entender se convierten en tales, en ciencia, con la aparición del proletariado. Antes no hay ciencias sociales*» (p. 5)²⁴⁶. Pero en ese mundo en ebullición, ¿cuál sería el perfil del científico social en el Perú? Para Guzmán (1974), se trataba de tener opciones claras: «¿Puede haber una formación profesional sin una columna vertebral ideológica? No hay. Este es el problema. Y es el producto de una lucha ideológica que se está librando desde hace tiempo, me parece, en el Programa Académico de Ciencias Sociales [en la UNSCH]» (p. 5).

Y sigue su argumento; sin ideología proletaria no hay acceso a la verdad: «A mi entender, una persona que pretende estudiar ciencias sociales y no parte de una posición de clase, nunca la va a entender [...]. ¿Por qué? Porque la limitación de clase, no proletaria, pone anteojeras, ata el alma, frena el cuerpo, no permite desarrollarse [...]. Lo que pasa es que no nos gusta tomar posición porque es muy bonito estar al vaivén de las aguas» (p. 6). La charla culmina con una sentencia que capta bien la «estructura de sentimientos» y la lógica dialéctica del radicalismo de Guzmán: «Por lo menos políticamente yo aprendo mucho por oposición» (p. 6).

¿Qué sucedía, mientras tanto, entre bastidores de la nueva carrera de Antropología de la universidad?

4.2. Antropología: entre el indigenismo desarrollista y el marxismo-leninismo

Aunque la enseñanza de la antropología en el Perú apenas empezó en la década de los 40²⁴⁷, la UNSCH era la tercera universidad en ofrecer formación universitaria en esta disciplina²⁴⁸. Pero no empezaba de cero: ya existían, en la mayoría de las ciudades de las provincias importantes, numerosos grupos de intelectuales locales dedicados al estudio sistemático de la sociedad andina. Tenían especial énfasis en redescubrir el pasado prehispánico, así como en revalorar el folklore regional y el estudio del quechua como una nueva tradición literaria (Gamarra, 2007 y Durston, 2014). En especial, sus voces se expresaron en la revista *Huamanga*, que fue la vocera del Centro Cultural Ayacucho. Dicha revista se publicó entre 1934 y 1965; se llegó a editar 100 números, y en ella escribieron intelectuales, artistas y académicos ayacuchanos sobre distintos temas de la historia y la cultura regional.

²⁴⁶ Énfasis nuestro.

²⁴⁷ En Cusco, en 1942 (UNSAAC), y en Lima, en 1946 (UNMSM).

²⁴⁸ Para un panorama de esa historia, véase Millones, Gamarra y Ochatoma (2007).

También los estudios antropológicos eran frecuentes con el auspicio de agencias cooperantes de desarrollo de los Estados Unidos. El paradigma modernizante norteamericano estaba en su apogeo. En el marco del Plan Nacional de Desarrollo del Sur del Perú, que se implementó a fines de la década de los 50²⁴⁹, los antropólogos Richard Schaedel y Gabriel Escobar participaron en el diseño y el levantamiento de diagnósticos y propuestas de desarrollo comunal en Ayacucho. Allí también, los antropólogos Paul Doughy, Tom Zuidema y Hernán Castillo diseñaron un programa de investigación sobre recursos naturales, sociales y económicos. Además, se realizaron varios registros etnográficos en esta ciudad cuando se desarrolló el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA, 1958-1968) y se hicieron distintos diagnósticos socioeconómicos para el Instituto Indigenista Peruano (García Blásquez y Ramón Córdova, 1970).

Es decir, antes de la creación de la especialidad de Antropología en la UNSCH, ya existía un buen número de estudios socioantropológicos —artículos, monografías, informes de consultoría, diagnósticos socioeconómicos y diversas tesis— sobre la región de Ayacucho, los cuales sentaban un buen punto de partida²⁵⁰. Aunque no se trataba de un plan sistemático de investigación, algunos de ellos se destacaban por su calidad académica y su sensibilidad etnográfica, como los distintos trabajos de José María Arguedas (1958) y Emilio Mendizábal (1963-1964). Se publicó, incluso, un manual para el desarrollo rural, escrito por dos antropólogos vinculados al Instituto Indigenista Peruano (Galdo y Martínez, 1966), que sintetizaba los hallazgos de la etnografía andina de aquellos años, influidos por el paradigma de la modernización rural que promovían organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y la Organización Internacional del Trabajo.

Cuando se reabrió la universidad, se incluyó en su nueva estructura académica la Facultad de Letras (1959), la Facultad de Ciencias Sociales (1962) y, dentro de ella, el Instituto de Antropología, el cual se convirtió en el único centro de formación e investigación en temas etnográficos, históricos y arqueológicos en la región de Ayacucho. La formación en el Instituto de Antropología tendría una orientación mixta: por un lado, el estudio científico y etnográfico de la sociedad indígena; por otro lado, la formulación de

249 Los estudios se realizaron en Apurímac, Arequipa, Ayacucho, Cusco, Madre de Dios, Moquegua, Puno y Tacna.

250 Una sistematización de las tesis universitarias con énfasis en un enfoque indigenista puede verse en Muñoz de Linares (1983).

propuestas técnicas de desarrollo para la solución de la pobreza rural campesina. Era la primera experiencia de una formación explícita en antropología aplicada en el Perú, en la que se emulaba, quizá, la experiencia del indigenismo desarrollista mexicano.

La intención política era clara: educar y contar con nuevos cuadros de antropólogos expertos en antropología aplicada y planes de desarrollo. Un hito importante en ese objetivo sería el diseño y la implementación del proyecto Pampa Cangallo²⁵¹. En efecto, el 6 de agosto de 1960 se firmó un convenio entre la UNSCH, el PNIPA del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas y la OIT para que la universidad llevara a cabo «en el Departamento de Ayacucho estudios y trabajos destinados a producir el desarrollo social, económico y cultural de la población aborígen» (Osterling y Martínez, 1985, p. 45). El proyecto fue diseñado y estuvo a cargo del profesor de antropología Gabriel Escobar, con la colaboración del propio Efraín Morote Best.

¿Cómo consolidar un espacio intelectual de vanguardia? Ese objetivo estuvo en manos del arqueólogo Luis Lumbreras. Graduado como doctor en Arqueología apenas en 1959, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, un año después ya estaba a cargo de una cátedra en la UNSCH. En 1962 fue elegido por unanimidad como el primer decano de la Facultad de Ciencias Sociales. Bajo su gestión (1962-1966), se consolidó el reclutamiento de un conjunto destacado de jóvenes profesores extranjeros y nacionales de distintos lugares del país. En esa confluencia se distinguen dos vertientes intelectuales: una que se podría llamar más «cosmopolita» y otra más «provinciana».

Mientras que, para los cosmopolitas, la estadía en Ayacucho constituye una inmersión más o menos corta en el «Perú profundo»; para el provinciano, Ayacucho es un proyecto de vida. Ellos entablan mayores lazos con la población local y en muchos casos establecen familias. Desde su llegada a Ayacucho en 1962, destacó, entre los que llamamos «provincianos», un joven profesor graduado en Derecho y Filosofía de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa: Abimael Guzmán (Degregori, 1990a, p. 42).

Este esfuerzo fue respaldado por Efraín Morote Best, quien, desde que asumió el rectorado en 1963, afianzó el apoyo para la contratación de un grupo de jóvenes académicos, la mayoría de Lima, que le proporcionó a esta casa de estudios un dinamismo intelectual inédito en toda la región²⁵².

251 El programa Pampa Cangallo tomó como punto de partida las experiencias previas del Proyecto Perú-Cornell (Áncash) y el Programa Puno-Tambopata.

252 Pasaron por sus aulas Antonio Cisneros (poeta), Fernando Silva Santisteban (historiador), Julio Ramón Ribeyro (escritor), Juan José Vega (historiador), Luis Guillermo Lumbreras (arqueólogo), Oswaldo Reynoso (escritor), Miguel Gutiérrez (escritor), Manuel Baquerizo (escritor), Josafat Roel

Por el Instituto de Antropología transitarían personas, ideas y corrientes de pensamiento muy variados. Morote Best fue el caudillo cultural clave que ayudó a fortalecer las investigaciones en antropología, historia y arqueología. Bajo su tutela, se llegó a producir un importante corpus de conocimiento etnográfico e histórico del entorno regional, como muestran los trabajos coordinados por Luis Lumbreras, por Lorenzo Huertas y, en especial, por el antropólogo holandés Tom Zuidema, que a sus 37 años lideraba un proyecto financiado por la Wenner-Gren Foundation, en 1964, y realizó un estudio en la zona del río Pampas. El proyecto consistía en dirigir una investigación con estudiantes de la UNSCH —la mayoría de familias quechuas— y de la Universidad de Illinois²⁵³ sobre la etnografía y la etnohistoria de comunidades de los valles del río Pampas —Sarhua, Huarcaya, Huancasancos y Chuschi—²⁵⁴.

Era ciertamente una formación antropológica cosmopolita. Los énfasis teóricos y metodológicos se enmarcaron en dos vectores: por una parte, en la escuela boasiana de la antropología norteamericana, de orientación culturalista e historicista, influenciada a su vez por el desarrollismo modernizador que circulaba en las agencias de desarrollo de América Latina para la solución práctica de la pobreza rural indígena; por otra parte, se incorporaron —en cursos, sílabos y lecturas— otras influencias, como las propuestas de Robert Redfield, el estructuralismo «lévi-straussiano» para el análisis de los mitos, la teoría de la dependencia latinoamericana, el evolucionismo multilíneal de Julian Steward y el enfoque dialéctico del marxismo, en especial, en los cursos de sociología, arqueología y economía. Esto originaría «un cambio en la forma de concebir las ciencias sociales», señalaría años después Julio Casanova Rodríguez (1969), antropólogo egresado de la UNSCH con una tesis titulada *Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo*. Casanova se convirtió muy joven en profesor del Instituto de Antropología. Militante del Partido Comunista, se alineó rápidamente a la «fracción roja» de Abimael Guzmán y formó parte del núcleo dirigente de Sendero Luminoso (Casanova, 1979). Estuvo casado con Katya Morote Barrionuevo —también antropóloga y militante de Sendero Luminoso, hija de Efraín Morote Best y hermana de Osmán Morote Barrionuevo—.

(etnomusicólogo), Luis Millones (antropólogo), Hernando Cortés (director de teatro), Marco Martos (poeta), Enrique Moya Bendejú (ingeniero), Jorge Acuña Paredes (mimo), Maynor Freyre (escritor y periodista), Tom Zuidema (etnohistoriador), entre otros.

253 Entre ellos estaban John Earls, Ulpiano Quispe, Sergio Catacora, Salvador Palomino, Edmundo Pinto y Billie Jean Isbell. Véanse Zuidema (1966 y 1968) y Zuidema y Quispe (1967). Para una contextualización de los años ayacuchanos de Zuidema, véase Allen (2021).

254 Estas comunidades, años después en la década de los 80, fueron afectadas por las incursiones militares de Sendero Luminoso y de las fuerzas de seguridad.

En pocos años, la universidad se convirtió en una caja de resonancia de los movimientos campesinos que se organizaban a nivel regional. De hecho, los estudiantes participaron en 1963 en la constitución de la Federación Provincial de Campesinos de Ayacucho (FEPCA). Según recuerda uno de sus protagonistas, el alumno de Antropología Ulpiano Quispe (2011), «durante la semana asistíamos a nuestras clases y los fines de semana salíamos al campo a desarrollar trabajo político en las haciendas y comunidades campesinas de las provincias de Huanta, Huamanga, La Mar y Cangallo» (p. 21). De esta forma, se promovían invasiones a las haciendas, que se planeaban en reuniones de la FEPCA entre dirigentes campesinos y estudiantes universitarios; «así, el proceso de crisis de las relaciones serviles en las haciendas y comunidades campesinas de la región se debió a este trabajo político de los estudiantes universitarios y, posteriormente, al trabajo político sostenido de los egresados de las facultades de Educación y Ciencias Sociales» (p. 22).

Un joven docente especialista en temas agrarios señalaba en 1969 que «la universidad debe ponerse acorde con los ideales del pueblo. Si la Universidad no cumple estos objetivos, el pueblo tarde o temprano pasará por encima de ella [...] y este es el temor que asalta a los oligarcas y reaccionarios» (Díaz Martínez, 1969a, p. 21). El inicial espíritu modernizador fue cediendo terreno a discusiones entre «revisionistas» (prosoviéticos) y «revolucionarios» (maoístas), ya que al interior del Partido Comunista se daba una cruenta batalla política por el control de la ortodoxia comunista del partido en 1964. En el Instituto de Antropología, se instaló la confrontación entre posiciones «desarrollistas» y «militantes», o entre «culturalistas» y «marxistas-leninistas». Mientras tanto, un grupo de docentes del Instituto de Antropología luchaba agónicamente por conservar el aire cosmopolita y desarrollista del proyecto original, en el que se enfatizaba el trabajo de campo en comunidades y latifundios de la región.

No obstante, los vientos soplaban a favor del radicalismo en el Perú de mediados de 1960. A este ambiente contribuyó el Seminario de Reforma Agraria, que dirigía un joven profesor llegado de Lima, el ingeniero agrónomo Antonio Díaz Martínez. Egresado en 1959 de la Universidad Nacional Agraria La Molina, Díaz Martínez empezó a enseñar en la UNSCH, en 1964, en el programa de Ingeniería Rural. Se hizo cargo de las cátedras de Economía Agrícola y Recursos Naturales y coordinó el Diplomado de Reforma Agraria, que era financiado por la cooperación suiza, lo que le permitió realizar viajes de estudio a Egipto, España, Suiza y Chile. En 1969, publicó en la revista indigenista mexicana, *América Indígena*, el breve artículo «La antinomia andina: latifundio-comunidad» (Díaz Martínez, 1969b), en el cual analiza la situación de explotación en la que vivían

las comunidades campesinas de Ayacucho. Ese mismo año dio a conocer también su libro más programático, *Ayacucho, hambre y esperanza* (Díaz Martínez, 1969a), el cual fue resultado de un arduo trabajo de campo auspiciado por la UNSCH, que había llevado a cabo entre 1965 y 1969, en las comunidades campesinas del norte de Ayacucho.

En este libro, Díaz Martínez (1969a) sostiene que la matriz del atraso semi-feudal del campo ayacuchano se debía al predominio del latifundio y la incrustación de la gran hacienda en el paisaje rural, así como a la dependencia servil en la que vivían los campesinos, ya sea en labores de pastoreo para los hacendados o como trabajadores feudatarios. Su conclusión fue inequívoca, dado que el atraso de los campesinos se debía a que estaban sometidos al yugo de relaciones de producción y explotación precapitalistas: «La clase terrateniente constituye la clase dominante y explotadora, [y] la clase campesina constituye la clase dominada, explotada y humillada»; en este sentido, en los Andes peruanos, «la principal contradicción que se da en este modo de producción feudal está entre la masa campesina y la clase terrateniente que la oprime» (p. 246).

Sin embargo, Díaz Martínez (1969a) no solo denuncia el núcleo de la opresión semifeudal: ensaya una lectura histórica de la dominación. Advierte que las comunidades luchan por incorporarse y «sacudirse de esta estructura colonial obsoleta e inoperante» (p. 33), pues en los Andes se había desarrollado el «hombre dentro de una economía autárquica, hasta que llegó el depredador blanco, que persistió durante trescientos años, y su sucesor, el mestizo moderno» (p. 33), que se arropa ahora bajo el traje del planificador modernizante que anuncia el tan ansiado desarrollo rural. Se pregunta Díaz Martínez (1969a):

Hasta que llegó el depredador blanco y su sucesor, el mestizo moderno: gobernador, cura, diputado, empleado público, y los propagandistas y vendedores de técnicas, los ingenieros, que dicen que lograrán el «desarrollo». ¿«Desarrollo» de quién?, si ni siquiera atisban a conocer la cultura nativa, ni menos la estructura económica. Sin embargo, este pueblo autóctono se mantiene de pie, con esperanza en el futuro [...] de que lograrán algún día romper las trabas que impiden su desarrollo (p. 34).

¿Quiénes eran los responsables de esta traba histórica? Los nuevos burócratas, ingenieros y funcionarios públicos que pertenecían a la pequeña burguesía profesional y a la pequeña pero poderosa oligarquía peruana, «intermediaria del imperialismo internacional». ¿Qué tenían en común? Su desconfianza del

indígena, puesto que «creen que al indio se le debe tratar como a un niño, que se le debe guiar de la mano [...], creen en esto porque nunca se han puesto a pensar en el profundo y verdadero problema que pesa sobre el pueblo andino: el problema de la tierra» (p. 252).

En diálogo con este tipo de diagnóstico de la sociedad rural, la antropología era la disciplina de vanguardia en las ciencias sociales ayacuchanas. Era la única que, desde el terreno del trabajo de campo, formulaba propuestas e intervenía en los debates públicos en la universidad. Así lo entendía muy bien Díaz Martínez (1969a) cuando señalaba que, en las comunidades de Ayacucho, «los investigadores de antropología y sociología pueden encontrar grupos humanos completamente aislados, primitivos y autárquicos» (p. 32); sin embargo, si asumieran una lectura científica, entonces se darían cuenta de que «la hacienda determina dos clases sociales bien definidas y acentuadas: la clase terrateniente y la clase campesina» (p. 152). En consecuencia, la desigualdad fundamental entre estas dos clases agrarias tiene un carácter socioeconómico «y no como creen algunos antropólogos que la diferenciación de estas clases se deba a características étnicas o culturales» (p. 252). Esta insoportable realidad del campo ha provocado, entonces, un choque cultural brutal y ha desequilibrado las relaciones económicas, lo que «no ha permitido que la comunidad se modernice y que por el contrario se encierre en principios mágicos de su propia cultura» (p. 249). Su conclusión es transparente: la explotación semi-feudal ha producido una cultura campesina atrasada.

Estas visiones intelectuales del campo tendrían eco en una pequeña pero activa comunidad académica de antropólogos. La mayoría se agrupó en la filial ayacuchana de la Asociación Peruana de Antropólogos, que editaba, en 1966, su revista institucional: *Wamani*. Mientras tanto, los estudiantes de antropología más radicalizados e izquierdistas publicaron, en noviembre de 1967, la revista *Runa*, donde ya se advertía la influencia maoísta dentro de una actitud intelectual más amplia²⁵⁵. En su primer número, escribieron especialistas de distintas tendencias: el estructuralista Tom Zuidema («Reflexiones sobre la concepción histórica de los incas»), los antropólogos John Earls y Enrique González Carré («Desarrollo comunal y antropología científica») y el arqueólogo Luis Lumbreras («Evolución de la sociedad andina»). Publicaron también la transcripción de un documento del Partido Comunista Chino,

255 El comité editorial estuvo compuesto por Soledad Casanova Rodríguez, Orietta Seminario Córdova, Julio Casanova Rodríguez, Víctor Contreras Villar, Darío Dextre López, John Earls Dalton, Carlos Kawata Makabe, Osmán Morote Barrionuevo, Teodomiro Palomino Meneses, Ferreol Rojas Cahuana, Fermín Rivera Pineda, Ernesto Sáez Jáuregui y Eduardo Tello Hermoza.

escrito por Mao Tse-Tung («Somos críticos del viejo mundo»), y el estudiante de antropología Osmán Morote Barrionuevo elaboró unas notas sumamente críticas («Sobre las clases sociales en el Perú»), donde comentaba una conferencia ofrecida por Luis Lumbreras en la UNSCH en 1965.

Quisiera detenerme en la discusión que Morote Barrionuevo sostuvo con Lumbreras, pues expresa el tránsito del tímido culturalismo desarrollista de los primeros años en el Instituto de Antropología —al menos en la idea original de Valcárcel y Arguedas— hacia la rápida configuración de una visión clasista (marxista-leninista-maoísta) de la sociedad rural ayacuchana, en la que participan los docentes y estudiantes de ciencias sociales y antropología de esta universidad.

4.3. Agitando banderas: de la cultura a la clase social, o de cómo ser maoísta en la periferia

Lumbreras pronunció una conferencia en el paraninfo de la UNSCH, en calidad de decano de la Facultad de Ciencias Sociales, el 3 de julio de 1965, con motivo del 288.º aniversario de su fundación y el 6.º de su reapertura. La charla, titulada *Las clases sociales en el Perú* (Lumbreras, 1966), sonaba algo extraña para un arqueólogo dedicado al estudio de las sociedades prehispánicas, pero el propio Lumbreras despejó las dudas al inicio de su presentación: «Ha de llamar la atención que un antropólogo más orientado a la arqueología que al estudio de la sociedad contemporánea tome como motivo de exposición un tema que considera propio de especialistas tales como los sociólogos, los economistas o los políticos científicos» (p. 5).

Ante las graves urgencias políticas del país, señala el autor, «la artificial división en las ciencias sociales es solo una cuestión de métodos»; ante todo, cualquier científico social tiene una responsabilidad mayor: el conocimiento comprometido de la realidad social del Perú. «No es posible darse el lujo de la especialización, pese a que con esto se sacrifique algo de la rigidez científica en el tratamiento de muchos problemas» (p. 5); aún más cuando los beneficiarios y receptores del conocimiento deben ser prioritariamente «los campesinos, proletarios, pequeños burgueses y burgueses progresistas que unidos harán del Perú una nación grande, libre y sin privilegios de clase» (p. 3).

¿Era posible para Lumbreras producir un conocimiento objetivo y una ciencia social neutra? Cómo serlo, además, en un país, prosigue Lumbreras (1966), en el que se vive una «tremenda agitación de las izquierdas y las

derechas, razón por la cual las capas más conservadoras de nuestra sociedad desean hacer suponer que las universidades, como la que acoge mi discurso, son focos de agitación subversiva» (p. 6). Y continúa:

Esta sociedad conservadora hace creer que en los centros de estudios superior solo se exige una sola *línea de pensamiento*, cuando en realidad en algunos de ellos se respira la atmósfera de absoluta libertad de ideas y expresión, muestra de lo cual es este documento, del que seguramente discrepan muchos de los miembros de las varias corporaciones universitarias (p. 6)²⁵⁶.

Obviamente, la línea de pensamiento a la que se refiere Lumbreras era el marxismo-leninismo. Esta ya había ganado terreno en las discusiones universitarias, por tanto, tendría la capacidad de interpretar científicamente las antiguas divisiones de clases y los nuevos vientos del cambio social. Armado con esta coraza científica, Lumbreras (1966) elaboró un diagnóstico sobre la lucha de clases que venía desarrollándose en el Perú:

En el sector rural existen dos grandes clases: la clase de los terratenientes y la de los campesinos; clases que se encuentran en permanente pugna por la situación de opresión en que vive la capa más baja; solamente la clase de los hacendados terratenientes y quizá la capa de los campesinos ricos apoyan, en todo el Perú, a la feudal-burguesía, mientras que el campesinado pobre consciente también tiene contradicciones con ella (p. 44).

Por consiguiente, esta situación deviene en un escenario en el que «los grandes antagonismos de clase se manifiestan ahora en la lucha abierta entre los opresores y los oprimidos» (p. 6). ¿Cuál era la situación y tendencia de la sociedad peruana? Para Lumbreras (1966), el escenario era optimista: se estaba ingresando a un acelerado «proceso de polarización de fuerzas», cuyo resultado inevitable sería «una distribución equitativa de la riqueza con participación de todos los sectores de la nacionalidad y con la eliminación de las fuerzas extranjeras opresoras y los caducos sistemas de feudalismo» (p. 14).

Para entonces, el ambiente político regional ayacuchano estaba caldeado. Con motivo de su discurso, el propio Lumbreras habría sido apresado por la policía y llevado varias semanas a una cárcel de Lima, acusado de incitación a la violencia y a la subversión (Lumbreras, 2005). El temor de las elites

256 Énfasis nuestro.

terratenientes y la policía no era del todo descabellado. En realidad, la década de los 60 simbolizó un quiebre cultural importante en los sentimientos políticos hacia la izquierda en todo el Perú y el continente. Anoto algunos hechos. El mismo año de la reapertura de la universidad —1959— triunfó la Revolución cubana, que incentivó una oleada de radicalismo juvenil en toda América Latina. En 1963, llegó al Gobierno el arquitecto reformista Fernando Belaunde (1963-1968), que sintonizaba con el ánimo modernizador de las nuevas clases medias que desde los Estados Unidos también promovía la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy. La sociedad rural peruana era sacudida por el movimiento social campesino de toma de tierras más importante de América del Sur (1958-1964), el cual tuvo su epicentro en la zona sur del país. Además, irrumpieron en 1965 dos guerrillas de inspiración cubana: el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el Ejército de Liberación Nacional, que desarrollaron acciones proselitistas y armadas en varias haciendas de la provincia ayacuchana de La Mar. De hecho, en 1964, el jefe guerrillero del ELN —Héctor Béjar— buscó el apoyo del Partido Comunista de Ayacucho, controlado por Abimael Guzmán. Se reunieron en la ciudad de Huamanga, pero este le negó el respaldo del partido al considerar que dicha guerrilla estaba contaminada de aventurerismo militarista «pequeño burgués»: «No estamos de acuerdo con las precipitaciones [le espetó Guzmán a Béjar]. Este no es el momento de la acción. Hay que hacer las cosas bien» (Béjar, 2016, p. 272). Aunque fueron derrotadas rápidamente por el Ejército, las guerrillas despertaron la simpatía política de muchos estudiantes de la universidad. Fue en ese clima político en el que el gobierno de Fernando Belaunde consideró que la UNSCH era un foco de agitación subversiva. En todo caso, no era sorprendente que un arqueólogo interviniera en un debate público sobre el carácter de la lucha de clases; menos aún que un antropólogo ubicado a la ultraizquierda tratara de enmendarle la verdad teórica y política, pues, por esos años, ¿no era acaso la antropología la única disciplina «empírica» capaz de interpretar y diagnosticar sobre el terreno del trabajo de campo el «desarrollo» de la lucha de clases en el Perú?

Dos años después de la conferencia de Lumbreras, Osmán Morote Barrionuevo, presidente del Centro de Estudiantes de Antropología (1964-1965) e hijo del rector Efraín Morote Best, además de militante del Partido Comunista del Perú Bandera Roja, publicó en la revista *Runa* una lectura crítica de la conferencia de Lumbreras. Morote Barrionuevo (1967) señaló que Lumbreras acierta al apuntar que «existe cierto “atraso en el sector feudal”» (p. 65); sin embargo, al intentar explicarlo cae en cierta vaguedad ideológica y no logra

revelar con suficiente claridad científica «la subsistencia del latifundio y la servidumbre, que determina el carácter semifeudal de la sociedad peruana» (p. 65). ¿Cómo no darse cuenta —crítica Morote Barrionuevo— de que en las zonas rurales pervivían aún relaciones de producción precapitalistas que corresponden a la sociedad semifeudal, debido a la existencia de grandes terratenientes que ejercían la completa propiedad violenta sobre la tierra, el siervo y el campesinado?

Frente a las limitaciones ideológicas y científicas de Lumbreras, la respuesta, entonces, debía ser otra. Esta vez correspondía poner énfasis en una verdadera perspectiva científica, que explicara el indudable carácter de clase de la explotación del modo de producción semifeudal en el Perú. Según Morote Barrionuevo, era necesario replantear el tipo de antropología que requería el país. Para que el diagnóstico intelectual de la dominación semifeudal obtuviera validez científica, era tiempo de superar el superficial análisis marxista de Lumbreras y de borrar todo rastro dejado por el desarrollismo indigenista. Debía quedar claro, de acuerdo con Morote Barrionuevo (1967), que se necesitaba trazar una ruptura epistemológica —una nueva política conceptual— para explicar las reales contradicciones de la sociedad peruana. El asunto crucial era «cómo estudiar e investigar el problema de las clases sociales».

Una de las maneras de los «sociólogos» y «antropólogos» ha sido la de recolectar abundante bibliografía sobre el tema, inmensas e interminables tablas estadísticas, criterios burgueses impresos, respaldados por algún nombre famoso e innumerables datos que quizá puedan haberse aproximado a la realidad. Tal procedimiento no significaba más que tratar las cosas superficialmente sin penetrar en los detalles, entregarse a la verborrea jactanciosa y contentarse con conocimientos fragmentarios mal asimilados (p. 80).

El camino de la radicalización estaba servido. La antropología quedó atrapada entre opciones políticas binarias: o persistía en mantenerse congelada como una «ciencia burguesa» o escogía convertirse en una nueva «ciencia proletaria». Puesto así, ¿cuál podría ser, entonces, la perspectiva «objetiva y correcta» para el análisis científico de la realidad peruana? El joven Morote Barrionuevo (1967) señalaba un camino claro. La posición clasista se impone y está por encima de cualquier idealismo etnográfico:

Para cumplir con el propósito de estudiar seriamente el problema se hace indispensable una *posición clasista*, una actitud política ante el proceso revolucionario

[...]. *Debemos basarnos en los hechos, que existen objetivamente y no en nuestra imaginación subjetiva, ni en nuestro entusiasmo momentáneo, ni en la letra muerta de los libros: debemos apropiarnos del material en detalle y, a la luz de los principios generales del marxismo-leninismo, extraer de este material conclusiones correctas.* Las teorizaciones ajenas y que [...] no se hallan vinculadas a la práctica revolucionaria dejan de tener objeto (pp. 80-81)²⁵⁷.

En este ambiente polarizado de fines de la década de los 60, las ciencias sociales en Ayacucho parecían vacilar, por un lado, entre un tímido y marginal desarrollismo y estructuralismo y, por otro lado, en el cada vez más hegemónico marxismo-leninismo. El estructuralismo tuvo su única oportunidad con el profesor visitante holandés Tom Zuidema, quien durante esos años asesoró las mejores tesis de antropología a un grupo destacado de estudiantes. Asiduo lector del Lévi-Strauss de las *Mythologiques*, Zuidema no tuvo la oportunidad de asentar una escuela etnográfica duradera (Allen, 2021). Terminó imponiéndose lo que Carlos Iván Degregori (2013b) denominó la pedagogía del «marxismo de manual», que hegemonizó y ganó terreno en una rígida consolidación de los currículos, los sílabos, las lecturas, los debates, los grupos de estudio y las publicaciones universitarias. No se trató, sin embargo, de un fenómeno homogéneo: dentro de los claustros universitarios, enconadas polémicas intelectuales enfrentaban a diferentes posiciones y agrupaciones, aunque todas tributarias de las vertientes más dogmáticas del marxismo-leninismo. Ya para entonces era claro que la UNSCH había fracasado en su intento de convertirse en un centro académico experimental para el desarrollo regional.

Un informe redactado por José María Arguedas, en julio de 1967, para una reunión de la Wenner-Gren Foundation en el castillo Burg Wartenstein —en Austria—, organizada por John Murra y Gonzalo Aguirre Beltrán, señalaba que la formación en Antropología de la UNSCH «había sido hasta hace unos tres años atrás un centro importante y prometedor, pero sus profesores mejor preparados se retiraron de él y perdió toda eficacia» (Arguedas, 1967, p. 171). Sus luchas políticas internas desgastaron el proyecto renovador y lo convirtieron en un espacio densamente ideologizado.

En medio de la debacle social y cultural de la «otrota» ciudad señorial, la universidad reemplazó el prestigio de la vieja clase terrateniente por la autoridad científica de los nuevos doctores guardianes del dogma marxista-leninista. En efecto, la década de los 60 representó el posicionamiento de la universidad

257 Énfasis nuestro.

como un agente modernizador que aceleró la erosión y el quiebre de la vieja estructura señorial tradicional. En las memorias del guerrillero Héctor Béjar (2016), Huamanga aparece en los 60 como un

pueblo dormido de hacendados, donde la única animación provenía de los tinterillos que se emborrachaban en las chicherías de la plaza al tiempo que atendían a sus clientes. La universidad había revolucionado esa tranquilidad. Decenas de profesores jóvenes llegaron de Lima y otras ciudades. Cientos de estudiantes huancaínos, arequipeños y hasta limeños y norteños dieron vida a la plaza y habitaron las pensiones. Nuevas ideas sociales circularon por el pueblo escandalizando a las familias decentes (p. 272).

La expansión del mercado y de los medios de comunicación contribuyó a las grandes migraciones del campo a la ciudad y a los procesos de organización vecinal y sindical en la ciudad. La fuerte presencia de la universidad corría en paralelo a la decadencia del poder señorial. El vacío dejado por el viejo orden terrateniente fue llenado por el nuevo sector comercial y de servicios, sobre todo, por la capa burocrática de empleados y docentes de la universidad, que se convirtió en el nuevo poder cultural en Ayacucho. Así, la autoridad patriarcal del hacendado fue sustituida por el prestigio simbólico del catedrático universitario. La violencia del garrote del gamonal fue reemplazada por el poder seductor de la verdad científica revelada en los manuales de marxismo-leninismo. Las jerarquías culturales entre blancos, mistis e indios, trazadas por la narrativa indigenista, fueron desplazadas por las desigualdades económicas y por el hirviente potencial de los conflictos de clases en el campo. Para que ello se cumpliera, todo intelectual debía primero iniciar un camino sin retorno hacia su proletarización, como sostendría el propio Guzmán (1968), a tono con los supuestos de la Revolución Cultural:

El cambio en nuestro país [...] exige intelectuales revolucionarios. ¿Qué quiere decir esto? Mao Tse Tung es luminoso y preciso y muy concreto cuando dice que hay que fundirse con las masas explotadas obreras y campesinas [...]. Si uno quiere ser intelectual revolucionario tiene que fundirse con las masas, trabajar como ellas, sentir como ellas y pensar como ellas [...]. Tengo que dejar mi alto estatus, mi corbata [...] si con eso voy a lograr ser un intelectual revolucionario (p. 92).

En ese camino avanzaba la «fracción roja» de Sendero Luminoso que empezó a controlar espacios estratégicos de la universidad. Su presencia era muy activa

en las Facultades de Ciencias Sociales, Educación y Agronomía, y en carreras como Servicio Social, Obstetricia y Enfermería, donde había mayor presencia de alumnos provenientes del ámbito rural y ciudades intermedias, en especial, de estudiantes mujeres que luego tendrían un papel importante en la organización partidaria. Igual ocurría en el Plantel de Aplicación Guamán Poma de Ayala, que formaba parte de la UNSCH, en el que Sendero Luminoso tenía fuerte presencia, como ya lo detectaba un informe del Servicio de Inteligencia del Ejército en octubre de 1970²⁵⁸.

Estos cambios se materializaban también en la enseñanza de antropología. El nuevo plan de estudios de Antropología de 1964 incorporaba, además de los cursos «estructural-funcionalistas», otras materias nuevas en las que «se empieza a enseñar algunas asignaturas desde el punto de vista del marxismo —Sociología, por ejemplo, y Arqueología, en parte—, lo que va a originar un cambio en la forma de concebir las ciencias sociales» (Casanova, 1979, p. 161). La convivencia de dos enfoques provocó una escisión epistemológica interna, que fue vista por el ya citado Julio Casanova (1979) como la tensa coexistencia política entre «dos líneas» científicas antropológicas:

Una que podríamos llamar de «expropiación externa», en la que los investigadores extranjeros usan a los alumnos, casi siempre, como meros recolectores de datos, o como asistentes en el mejor de los casos. Dichos investigadores parten sin dejar siquiera los resultados de su trabajo en la Universidad. Una variedad de esta línea *desvía la atención* de problemas que resultan apremiantes dentro de nuestra realidad de país semifeudal y semicolonial, dedicándose a la investigación de temas que no tienen una línea de continuidad dentro de los estudios de ciencias sociales en el Perú. Esta línea orientada hacia los *intereses foráneos* tiene una expresión concentrada en el caso del llamado estructuralismo (p. 169)²⁵⁹.

Como alternativa, la otra «línea» realmente objetiva y científicamente correcta, de acuerdo con Casanova (1979), sería aquella que

se desarrolla, por la misma época, integrada por algunos profesores y alumnos que propulsan el Plan General de Investigación de 1968 [que impulsa Efraín Morote Best]. Esta corriente se distingue por tomar el materialismo dialéctico

258 Entre los señalados en el informe como agitadores se encuentran Abimael Guzmán, Antonio Díaz Martínez, Osmán Morote Barrionuevo, Luis Kawata y Catalina Adrianzen. Véase Servicio de Inteligencia Nacional (1970).

259 Énfasis nuestro.

para plantear el diseño de investigación, por su afán de trabajo de campo para encontrar la verdad en los hechos, por estudiar aquellos temas y lugares donde las contradicciones se revelan más agudas. Surgen así estudios sobre el latifundio, las comunidades, los movimientos campesinos (p. 170).

Como se señaló, entre enero y abril de 1968, Efraín Morote Best, muy cercano a las posiciones radicales de los estudiantes agrupados en el FER y en la FUSCH, organizó el Seminario de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Sociales, con el auspicio del Consejo General de Investigaciones. De este modo, impulsó el tratamiento de nuevos temas, como el estudio de las haciendas —Allpachaka—, las comunidades campesinas y sus conflictos con el latifundio terrateniente, y también la investigación de las barriadas y las nuevas urbanizaciones populares de la ciudad de Huamanga²⁶⁰. Poco después, en 1969, el Instituto de Antropología elaboró un ambicioso programa de investigaciones del problema agrario alrededor de tres temas:

(1) economía terrateniente, orientado al estudio de las relaciones de producción imperantes en los latifundios, así como los cambios que vienen ocurriendo desde los 60; (2) la economía campesina, que se refiere al estudio del desarrollo de las comunidades de la región, las relaciones que existen dentro de ellas y el proceso de diferenciación del campesinado, y (3) el estudio de la ciudad de Ayacucho y zonas urbanas de la región, a fin de explicar las razones del crecimiento de los centros urbanos en una zona atrasada (Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1969, p. 4).

El resultado fue el levantamiento de abundante información etnográfica de haciendas y comunidades de todas las provincias de los departamentos de Ayacucho y Andahuaylas (Apurímac), y varios estudios descriptivos sobre rituales, fiestas, artesanías, ferias y migraciones. Todos estos trabajos involucraron también la participación de los estudiantes de antropología. Su número se incrementó abruptamente en pocos años. De los apenas 15 alumnos que tenía el Instituto de Antropología, en 1960; 11 años después, en 1971, aumentaron a 371.

A la vez que se expandió el número de estudiantes, también se dispersaron las tendencias de investigación en los temas de tesis. En el periodo 1965-1978, estas oscilaron entre dos líneas. En los primeros años se escribieron varias tesis desarrollistas o estructuralistas que buscaban explicar el origen y la

260 En este seminario participaron 19 alumnos, entre ellos, los futuros docentes de antropología Enrique González Carré, Mario Benavides y Rodolfo Vizcardo.

continuidad de la «cultura andina». Conforme avanzaron las décadas de los 60 y, sobre todo, de los 70, los temas marxistas-leninistas, alrededor del conflicto entre latifundio y comunidad, ganaron presencia y dominaron sobre el resto.

Hacia inicios de la década de los 70, se terminó de consolidar el viraje del culturalismo al maoísmo²⁶¹. En la presentación del segundo número de la revista *Runa* —publicada en agosto de 1973—, sus dos responsables, los docentes de antropología Julio Casanova y Osmán Morote Barrionuevo —ya para entonces dirigentes centrales de Sendero Luminoso— mostraban el endurecimiento de sus posiciones. Señalaban que cada clase social elabora una interpretación ideológica propia de ver el mundo: por un lado, se tiene la posición «terrateniente y burguesa» que justifica la explotación del campesino y, por otro lado, la postura científica del proletariado que abre «los ojos para combatir la explotación, para transformar la sociedad» (Casanova y Morote Barrionuevo, 1973b, p. 4). Se necesita, entonces, «una definida y clara posición de clase» y una identificación histórica «con las posiciones del proletariado y un combate a las posiciones contrarias»:

La ciencia social en el país se ha desarrollado en medio de la lucha de clases, contra las posiciones terratenientes, burguesas y pequeño burguesas, y se seguirá desarrollando en medio de ella. Nuestro objetivo es estudiar e investigar los problemas teóricos claves, analizar la situación actual y determinar las tendencias del movimiento actual, y, al mismo tiempo, difundir los resultados que contribuyen a la toma de conciencia proletaria (Casanova y Morote Barrionuevo, 1973b, p. 4).

La misma rigidez se repite en el artículo «La contradicción principal en el Perú», publicado en el mismo número y escrito también por ambos antropólogos. Allí señalan que «las contradicciones fundamentales son dos: la que existe entre el Perú y el imperialismo norteamericano, por una parte; y por otra, la que existe entre las amplias masas populares y el sistema semifeudal. Estas dos contradicciones señalan el carácter antiimperialista y antifeudal de la revolución peruana» (Casanova y Morote Barrionuevo, 1973a, p. 18).

Pero las disputas no solo se definían entre «estructuralistas» y «marxistas-leninistas»: la lucha también se expandió al interior de la constelación de minúsculos grupos de docentes y estudiantes radicales. Un evento realizado

261 Una sistematización bibliográfica acerca de los estudios del campesinado en Ayacucho fue realizada por Catalina Adrianzen (1978), quien, además de antropóloga y militante de Sendero Luminoso (impulsora del Movimiento Femenino Popular), era la esposa de Antonio Díaz Martínez. Véase también Adrianzen (1988) para una semblanza de Díaz Martínez.

por una agrupación estudiantil afín a Sendero Luminoso, en junio de 1972, muestra su afán por disputarle a otros grupos maoístas universitarios el monopolio en la interpretación ortodoxa clasista de José Carlos Mariátegui. Destaca en el programa del evento la presencia de Casanova y Morote Barrionuevo, entre otros profesores militantes de Sendero Luminoso (tabla 7).

TABLA 7. Programación de la Semana de José Carlos Mariátegui, junio de 1972.

Semana de José Carlos Mariátegui		
Lunes 12	7 p. m.	Inauguración
Martes 13	11 a. m.	Conferencia: José Carlos Mariátegui y la reforma universitaria Profesor: A. Díaz Flores Organiza: residencia de estudiantes
Miércoles 14	11 a. m.	Conferencia: Situación de la universidad peruana y la Universidad de Huamanga Profesor: Víctor Zorrilla (FER) Organiza: residencia de estudiantes
	3 p. m.	Local: planteles de aplicación Conferencia: José Carlos Mariátegui y la juventud Expositor: Julio Casanova Organiza: Frente Estudiantil Revolucionario de Estudiantes Secundarios (FRES)
	7 p. m.	Conferencia: Mariátegui y la educación Expositor: José Díaz Flores Organiza: Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui (CTIM)
Jueves 15	11 a. m.	Conferencia: Mariátegui y el papel de la mujer Expositor: Osmán Morote Barrionuevo Organiza: Movimiento Femenino Popular (MFP)
	7 p. m.	Local: teatro estudiantil Coro, canciones y teatro Organiza: FER
Viernes 16	11 a. m.	Conferencia: Mariátegui y el movimiento universitario Expositor: Osmán Morote Barrionuevo Organiza: residencia de estudiantes
	7 p. m.	Local: Sindicato de Trabajadores de la Universidad de Huamanga Conferencia: Mariátegui y el proceso de la literatura Expositora: Catalina Adrianzen — Poemas a Mariátegui — Clausura (Comisión Organizadora y Asociación de Jóvenes Escritores de Ayacucho)

Fuente: elaboración propia sobre Granados (2019).

En esta atmósfera ideológica no había espacio para los matices. Cualquier discrepancia alteraba la estructura de certidumbres binarias en que se organizaban las posiciones políticas. No era posible inyectar otros significados interpretativos sobre la estructura de dominación agraria. La confrontación política era encarnizada entre docentes de antropología que presentaban posturas políticas ligeramente distintas en el universo marxista-leninista, aunque siempre dentro de sus variantes maoístas²⁶². A pesar de que existieron intentos de diálogo para realizar trabajos compartidos entre docentes de antropología radicalizados —por ejemplo, entre docentes senderistas y del MIR-IV etapa—, estos esfuerzos fracasaron por discrepancias políticas a inicios de la década de los 70²⁶³.

4.4. La lucha de clases en el campo

Osmán Morote Barrionuevo nació en Cusco en 1945 y llegó a ser el principal caudillo cultural entre los intelectuales que orbitaban alrededor de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso (Rénique, 2003). A los 23 años, el joven Morote Barrionuevo fue designado en 1968 por el Comité Regional del Partido Comunista del Perú Bandera Roja a las comunidades campesinas de altura de Huanta para realizar un diagnóstico político de las comunidades de Santillana y Chaca: prototipos desde el paradigma clasista del régimen servil de explotación feudal. Así, recorrió la zona de septiembre de 1968 a marzo de 1969 y esbozó toda una tipificación de aquellas comunidades como rezagos feudales de la estructura agraria (Coronel, 1996). El reporte quedó plasmado en su tesis de antropología, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana* (1969), que en dicho año presentó para graduarse de antropólogo social por la UNSCH.

En sus páginas, Morote Barrionuevo (1969) arremete con virulencia contra lo que considera la anquilosada estructura feudal de la universidad, que

262 Me refiero a los docentes que, desde 1970, enseñaron en la UNSCH, varios formados en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Aunque la mayoría compartía posturas maoístas, estas eran más flexibles y matizadas. El grupo central estuvo conformado por Carlos Iván Degregori, Modesto Gálvez, Carlos Tapia, Jaime Urrutia, Lucía Cano y Juan Ansión, quienes trabajaron en torno a un análisis de tipo regional. Publicaron la revista *Ideología* y fueron, además, responsables regionales del MIR-IV etapa, que tuvo un fuerte sesgo «campesinista» y maoísta. No es materia de este trabajo señalar las particularidades de este grupo de intelectuales militantes.

263 Señalamos aquí algunas referencias que muestran el intento de confluencia entre antropólogos de ambos grupos: Degregori, Casanova y Gálvez (1971); Huertas, Degregori y Casanova (1971); Díaz Martínez *et al.* (1971), y Casanova *et al.* (1971).

no refleja el nuevo palpitante ideológico de las masas estudiantiles. En especial, acusa a una *casta* de docentes como los responsables del atraso científico de la universidad: «En forma aparente, los predicadores del tradicionalismo feudal, del servilismo proimperialista, tras múltiples fracasos, han obtenido, con tal ley [universitaria del Gobierno militar de Velasco], posiciones de poder en nuestra Universidad» (p. 4).

Para Morote Barrionuevo, era importante «sentar posición» ante la vieja guardia de docentes de antropología. Hacia fines de los 60, se estaba librando una batalla política en la universidad por la distribución del poder burocrático entre las agrupaciones de izquierda. En 1969, el Consejo Ejecutivo Universitario designó a Abimael Guzmán como director universitario de personal, puesto clave para la administración política de empleados y docentes. Antonio Díaz Martínez fue nombrado director de bienestar estudiantil y tuvo bajo su responsabilidad la administración del comedor y la vivienda universitaria, servicios políticamente estratégicos para la relación con los estudiantes más pobres y de perfil rural que llegaban a la universidad. Ambos estuvieron en estos cargos hasta 1973.

La estrategia de confrontación usada por Morote Barrionuevo (1969) era «desenmascarar la orientación burguesa», «servil» y «proimperialista» de ciertos profesores de antropología, a los que calificaba como «estructuralistas», pues no asumían la investigación científica desde una perspectiva de clase; lo que es peor, estas investigaciones respondían a oscuros intereses «financiados por organizaciones internacionales [de] orientación burguesa», cuyos informes finales «están pasando [...] a engrosar quién sabe qué hermosas bibliotecas» (pp. 6-7). Además, a diferencia de los estudiantes que salían al campo, estos docentes solo estaban «repletos de teoría» y acostumbrados a dar plácidamente «orientación solo desde la ciudad»; eran incapaces de desarrollar en el mismo terreno de la experimentación científica un trabajo parecido al que ya practicaban los estudiantes. Se cernía, entonces, un peligro real que debía ser combatido, esto es, tener estudiantes subordinados al poder clientelar de estos docentes caducos e incompetentes para analizar científicamente y, por su propia cuenta, la realidad social ayacuchana: «Los estudiantes de ciencias sociales entrenados en el reaccionario criterio de “técnicas de mando medio” se han convertido en serviles “calificados” de estos docentes. Hay quienes se salvan. La consigna en el adiestramiento ha sido: ¡Científicos sociales, no!; ¡peones de campo, sí!» (pp. 6-7).

De lo que se trataba, más bien, para el joven antropólogo, era trazar un nuevo camino para la investigación antropológica que no divorciara la

actividad teórica del esfuerzo político de las masas. No obstante, en esta lucha de «dos líneas», los profesores «reaccionarios» no pensaban quedarse de brazos cruzados. Frente a esta posibilidad, los estudiantes debían estar preparados y definir su propia respuesta: «Ellos [los docentes] afilan sus cuchillos. Debemos tener, también nosotros, dispuestos nuestros cuchillos» (Morote Barrionuevo, 1969, p. 4).

¿Pero qué ocurría más allá de las disputas internas en la universidad? Si bien la universidad era el punto de partida para el análisis científico de la sociedad, tocaba ahora la batalla siguiente: definir el carácter de la dominación clasista en el Perú. Se requería, por tanto, despejar todas las dudas: o se repetía la tesis burguesa, que afirmaba el carácter predominantemente capitalista del modo de producción en el Perú, o se asumía la perspectiva científica del proletariado, que decretaba que el atraso y la dominación clasista respondían más bien al carácter semifeudal de la estructura social peruana: «Partiendo de la comprensión de las tareas de los científicos sociales ante la sociedad, la orientación inevitable del análisis debe centrarse en el modo de producción, relaciones de producción y fuerzas productivas, en la lucha de clases que se da entre las clases sociales de la zona» (Morote Barrionuevo, 1969, p. 6).

¿Qué definía la dominación en el campo? No hay duda. El predominio del capitalismo en la agricultura produce dos realidades caducas: el latifundio y la servidumbre; esto engendra, a su vez, el antagonismo de clase entre sus representantes objetivos: los campesinos y los hacendados.

El Perú es un país semifeudal y semicolonial. ¿Qué representa para la inmensa masa de campesinos la situación de semifeudalidad y semicolonialidad? Opresión y servidumbre. El carácter de semifeudalidad explica las transformaciones lentas que se producen en las zonas rurales [...]. Este es el marco que nos permite comprender la situación de las zonas rurales (p. 88).

¿Por qué insistir en definir una y otra vez el carácter semifeudal del modo de producción en el Perú? Otro antropólogo, Rodrigo Montoya, profesor en aquel momento en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y militante de la agrupación de la nueva izquierda Vanguardia Revolucionaria, sostenía en 1970 la tesis contraria: el modo de producción era predominantemente capitalista, de desarrollo desigual y combinado. En realidad, para Montoya (1970), esta discusión no se trataba de una afirmación sociológica; todo lo contrario: «De ambas proposiciones se desprenden dos lineamientos políticos diferentes [...]. De este modo, la semifeudalidad es

una afirmación, un enunciado subjetivamente defendido con calor, pero nada más» (pp. 11-12)²⁶⁴.

Lo que estaba en juego para los maoístas, insiste Morote Barrionuevo (1969), es una afirmación política: si el núcleo central de la cadena de explotación se debía al carácter semifeudal y semicolonial del capitalismo burocrático, le correspondía entonces al campesinado la tarea histórica de cancelar esta opresión, ser el protagonista central de la lucha de clases y llevar la guerra popular del campo a la ciudad.

En relación con las condiciones nacionales, el departamento de Ayacucho, junto a los del Cusco, Puno y Apurímac, constituye una zona de más fuerte raigambre semifeudal. Sus cinco provincias, Huamanga, Huanta, La Mar, Cangallo y Víctor Fajardo —nuestra zona de estudio—, tienen en el latifundio la institución económico-social que domina su actividad productiva, que las mantiene en el atraso, en la miseria. El latifundio semifeudal sostiene en la agricultura formas primitivas de trabajo, sin tecnificación ni mecanización y bajísimos rendimientos [...]. ¡Ese es el significado concentrado del estancamiento, la degradación, la opresión, que impone el latifundista sobre el campesinado! ¡Tal es el punto de partida de los problemas que acarrea el sistema feudal en el campo; la raíz de la lucha de clases! (p. 95).

Bajo esta perspectiva se fue construyendo de manera progresiva una agenda político-antropológica que necesitaba levantar un nuevo sujeto de análisis. Para ello, debían distanciarse de la imagen del «indígena pasivo» descrito en decenas de monografías indigenistas²⁶⁵ y construir, por el contrario, un nuevo actor político que condensara las tendencias de la lucha de clases, como se observa en las conclusiones de la tesis de antropología de Juan Espinoza Neyra (1973):

264 Carlos Tapia (1979) publicaría un texto para la polémica sobre el falso carácter semifeudal de la economía peruana. Una postura claramente contraria a la de Montoya y Tapia, desde la estela del maoísmo radical, se encuentra en dos publicaciones del sociólogo Félix Valencia Quintanilla, vinculado a Bandera Roja, en 1970 y 1982.

265 Por ejemplo, en la tesis de antropología de Víctor Cárdenas Navarro (1970), se señala que el campesino «manifiesta una fuerte disposición depresiva, expresa con bastante frecuencia sus emociones penosas: tristeza, pena, nostalgia, lástima de sí; notoriamente no ocultan sus desgracias, cuando hablan de ellas; lloran y se lamentan abiertamente de sus pérdidas y sus fracasos. Este es uno de los rasgos más originales del campesino, en todo sentido manifiéstase un intenso complejo de inferioridad y de falta de valor ante la vida. Su canción y música están impregnadas de una tonalidad afectiva melancólica y plañidera, a veces desesperada» (p. 69).

Ante el avance y desarrollo de los movimientos campesinos con fines de destruir el latifundio [...] el campesinado sería quien desarrolle la vía campesina de evolución del agro, lo que significaba la rápida destrucción del latifundio, lo que se llevaría a cabo mediante la guerra popular (p. 160).

Ocurrió entonces una transformación semántica en el universo discursivo de esta antropología maoísta: el «indio» devino en campesino clasista, la crítica al desarrollismo modernizador derivó hacia el maoísmo, las tradicionales comunidades indígenas se transformaron en núcleos de opresión semifeudal y el «andinismo» etnográfico y etnohistórico —animado en otros circuitos académicos por John Murra, Nathan Wachtel y Tom Zuidema— derivó en teoría maoísta de la revolución. Se podría sostener que una parte de la antropología peruana transitó entre las décadas de los 60 y 70, por un lado, del indigenismo al campesinismo y, por otro, del culturalismo al clasismo revolucionario.

Esto se observa con claridad en dos ejemplos. El primero es el extracto de un editorial que el vocero oficioso de Sendero Luminoso, *El Diario*, publicó en 1988, en el que se alude sarcásticamente al «nacionalismo mágico quejumbroso» del novelista y antropólogo José María Arguedas; allí se reproduce el reduccionismo clasista que desdeña la dimensión étnica y desestima cualquier revaloración cultural andina, a la cual califica como simple «folklore» o simple manipulación burguesa:

El internacionalismo [proletario] debe luchar contra el nacionalismo mágico-quejumbroso, cuyos troncos folklorizados los hemos tenido y los tenemos en el nacionalismo chauvinista, cuyo promotor era nada menos que aquel escritor quien se regocijaba al declararse «apolítico puro» pero que en plena época de la Segunda Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano. Su nombre: José María Arguedas, aplicado discípulo y animador en el Perú de la antropología norteamericana. El contenido de los argumentos arguedianos nos da a entender que el «indio» [*sic*] es el único ser dispuesto a todas las virtudes, pero incapaz de falta alguna; y que, por lo tanto, deberíamos aislarlo y cuidarlo para evitar su contaminación. He aquí la indofilia *zorra* inequívoca (J. C. F., 1988, p. 12.)²⁶⁶.

El segundo caso es una referencia que suscribe Osmán Morote Barrionuevo (1969) con relación al informe final de la Primera Convención Regional de Campesinos de Ayacucho. Esta convención fue organizada y dirigida por la «fracción roja» de Guzmán:

266 *El Diario*, 9 de junio de 1988. Énfasis original.

El campesinado peruano está sumido en la ignorancia, las supersticiones y todo el peso ideológico y cultural que le impone la semifeudalidad; y si bien las masas campesinas presentan una instintiva y profunda reivindicación indígena, *su conciencia política está adormecida, y solo el proletariado es capaz de infundirle una conciencia política clasista que le haga conquistar su liberación [...]*. Recayendo sobre esta pobre producción la voracidad del latifundista, las inmensas masas [campesinas] de nuestra patria son desnutridas, miserablemente alimentadas y fácil pasto de las enfermedades, masas carentes de vestidos necesarios, sin viviendas adecuadas, visten harapos y habitan chozas, faltos de los más elementales servicios de sanidad y hundidos en profunda ignorancia; el analfabetismo y *las supersticiones más burdas adormecen sus cerebros, aumentando la opresión* (p. 9)²⁶⁷.

Sin embargo, aunque el lenguaje clasista de Sendero Luminoso rechazara de manera virulenta cualquier elemento étnico o indigenista en su discurso político y silenciara las categorías y el análisis racial explícito —aun cuando se refería a ellos elusivamente—, los sentimientos políticos racializados (Cadena, 1999) seguían siendo importantes y estaban presentes en sus escritos antropológicos. La clase silenciaba a la raza y la cultura²⁶⁸. La estrategia para eludir cualquier evocación indigenista fue muy directa: decían poseer un conocimiento científico prestigioso —la teoría marxista-leninista— y una educación superior —los estudios universitarios—, que los convertían en los verdaderos portavoces científicos de la disidencia y en los únicos capaces de plantear «objetivamente» salidas al entrampamiento semifeudal de la estructura agraria peruana. Esta contundencia prolongaba, en parte, una antigua «tradición radical» de crítica de intelectuales provincianos —expresada antes en el regionalismo indigenista— contra el histórico centralismo limeño (Rénique, 2018).

Más allá de cualquier valoración teórica, lo cierto es que esta interpretación ofrecía un inédito relato antropológico de corte maoísta acerca del conflictivo proceso de modernización que ocurría en la sociedad rural de la segunda mitad del siglo xx. En ella, las poblaciones campesinas fueron reducidas al subdesarrollo de sus ataduras semifeudales, y su «cultura» fue catalogada como mágica, atrasada, quejumbrosa y supersticiosa.

Esta lectura ambivalente del campesinado no significó necesariamente que este actor no tuviera la capacidad política suficiente para rebelarse, siempre y

267 Énfasis nuestro.

268 Por ejemplo, en la tesis de antropología de Julio Casanova (1969), este indica que «los latifundistas tienen arraigo por la ideología de clase, un sentido racial de menosprecio por la vida de los campesinos a quienes los considera inferiores» (p. 22).

cuando fuesen guiados por la vanguardia del proletariado: el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso. ¿Pero qué sucede cuando el camino legal ofrecido por el propio Estado no logra canalizar las justas demandas campesinas y, por el contrario, termina siendo una traba para una pacífica democratización en la sociedad rural? ¿Cómo reaccionar ante tanta impotencia y abuso? Para Morote Barrionuevo (1969), se estaba despejando el camino para abrir paso a la legítima violencia revolucionaria:

Las luchas judiciales han constituido una vía constante de desangre para las masas campesinas. En ninguno de los casos analizados los fallos de la justicia reivindicaron los derechos de los campesinos [...]. Este hecho explica la profundización del sentimiento campesino que plantea para sus reivindicaciones, el fracaso del camino judicial (p. 97).

Agotada la vía judicial, otro camino fue tomando cuerpo en la lucha política contra la opresión terrateniente. «En el peón de hacienda, en el campesino pobre parece que existiera cierto resentimiento por su situación de trabajo en las tierras de los explotadores» (Huamantico, 1975, p. 91), señala una tesis de antropología. Si no se resquebraja la explotación feudal, ¿no se dan, entonces, las condiciones políticas que justifiquen tomar otras opciones más radicales? Por ejemplo, avizoraba Morote Barrionuevo (1969) una en la cual «los indios se van a levantar de repente, como una tempestad, y entonces harán trizas con todo esto, y barrerán con todos» (pp. 76-77). En el diagnóstico de este autor, las rebeliones campesinas en Ayacucho habían sido, hasta los años 60, solo respuestas fragmentadas y desesperadas hacia la opresión feudal. Ante sus reiterados fracasos, le siguieron una y otra vez un cúmulo de violentas y sangrientas respuestas del hacendado, cuyo único objetivo era escarmentar a sangre y fuego a todo aquel que se atreviera a seguir el camino de la rebelión. Pese a la resistencia campesina, la opresión violenta del señor feudal subsistía impune, mas todo abuso tiene límites.

Las medidas represivas que se toman contra ellos solo pueden acelerar el proceso de toma de conciencia. Los [hacendados] han cultivado con su violencia condiciones para la violencia. Los campesinos tienen excelente memoria. Recuerdan cada hecho concreto, cada maltrato. Los campesinos [...] flagelados, los torturados y expulsados tienen también excelente memoria para recordar estos crímenes [...] «hasta ajustar cuentas» (Morote Barrionuevo, 1969, pp. 86-87).

Frente a tanta impotencia, se avecinaba, por tanto, una salida extralegal, donde se cosecharía la tempestad campesina que el mismo terrateniente había provocado: «Ante el fracaso de los caminos legales, el campesinado se prepara y orienta a la destrucción del latifundio, con sus propias manos y en alianza con la clase obrera» (Morote Barrionuevo, 1969, p. 122). Esta postura se reitera una y otra vez en su órgano de difusión *Bandera Roja* (1976): «No nos cabe entonces un largo período de preparación y uso de la legalidad, antes de desatar la guerra» (p. 3). Por tanto, si el campesinado es la clase más numerosa y la más oprimida, señalan, sobre él pesan las gruesas cadenas del sistema semifeudal: «Esta es una guerra campesina o no es nada» (p. 3).

¿Fatalismo histórico? En muchas tesis de antropología se reiteró la inevitabilidad de una salida revolucionaria violenta. El lenguaje antropológico se petrificó y quedó asfixiado por la gramática ideológica maoísta. Esto queda claro en otra tesis de antropología de 1975:

La síntesis que corresponde a esta investigación nos demuestra que esta transformación [solo será posible] mediante el cambio total de la base económica a través de una acción violenta, para instaurar luego la dictadura del proletariado, mediante una revolución Democrático Nacional, que significa el cambio total de la sociedad, adhiriéndonos al pensamiento ilustre y guía de José Carlos Mariátegui (Cáceres, Rivera y Martínez, 1975, p. 5).

Se trataba, ante todo, de ajustar cuentas. Los campesinos no aceptarían más abusos. Su «cultura» ya había sido inyectada por dosis suficientes de conciencia de clase. Un verdadero sentido de oposición clasista había logrado depurar todo vestigio de cultura andina semifeudal entre el campesinado. En la escatología ideológica de Sendero Luminoso, las condiciones estaban servidas para la próxima revolución campesina. Ahora, «la clase más estable y conservadora de la población [sería] un vivero revolucionario» (*Bandera Roja*, 1976, p. 3).

4.5. El movimiento que quiso abolir la realidad: la torre de Babel de la utopía senderista

Si Sendero Luminoso era tan ajeno a la sociedad rural, ¿cómo pudo, entonces, echar raíces y desplegar tanta violencia? Años después se comprobaría que, por su carácter vertical, su desdén por las organizaciones campesinas y su diagnóstico ideologizado de la sociedad rural, Sendero Luminoso optaría por

desarrollarse militarmente en aquellas zonas donde perduraban rezagos gamonalistas y débiles estructuras organizativas campesinas (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003b). Precisamente, desde 1980, su «guerra popular» se desplegaría en estas zonas «atrasadas», donde, según Morote Barrionuevo (1969), existía «mayor persistencia de elementos culturales tradicionales, pues era donde menos se ha desarrollado el capitalismo» (p. 124)²⁶⁹.

Su lectura era inequívoca: las zonas campesinas más «atrasadas» y «feudalizadas» favorecerían la expansión de la guerra popular y permitían sentar «bases de apoyo» y «zonas liberadas» por el partido. Solo con el campesinado como fuerza principal de la revolución era posible construir los núcleos del «nuevo poder» de lo que denominaban la República de Nueva Democracia. Lo más resaltante es que sobre estas mismas zonas «feudalizadas» de Ayacucho, y casi por los mismos años 70, cuando se implementaba una profunda reforma agraria, tanto los antropólogos cercanos a Sendero Luminoso como una vertiente de la antropología «andinista» —que privilegió temas como la ecología ritual, el pensamiento mítico y los sistemas de parentesco— desarrollaron su trabajo de campo etnográfico y redactaron un buen número de monografías (Starn, 1992; Mayer, 2012 y 2016). No resulta sorprendente comprobar que aquellas comunidades campesinas de la provincia de Huanta, estudiadas por Osmán Morote Barrionuevo, se convertirían —entre 1980 y 1985— en el teatro principal de las operaciones armadas de Sendero Luminoso en Ayacucho; pero también estarían entre las comunidades más pobres de las provincias de Cangallo, Vilcashuamán y Víctor Fajardo (Coronel, 1996). Así, quedaba claro que la decisión del despliegue armado de Sendero Luminoso en Ayacucho provenía en parte del diálogo político que había establecido años antes con los militantes que eran científicos sociales: estudiantes y docentes en la UNSCH.

Para Sendero Luminoso, solo el partido podía implantar una dirección científico-proletaria al campesinado. La eficacia de Sendero Luminoso radicó en que las profecías de Marx, Lenin y Mao fueron adaptadas dogmáticamente a la realidad peruana mediante la simbiosis doctrinaria que hicieron con el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Mariátegui les sirvió como traductor del universalismo occidental revolucionario y aclimató el maoísmo a la realidad intelectual de una universidad periférica situada en la ciudad andina de Huamanga. Este ambiente explica el surgimiento de Abimael Guzmán como un líder cosmócrata que logró elaborar toda una «comunidad de discurso»

269 Adicionalmente, véase Serna (2012).

alrededor suyo, la cual le sirvió de capital simbólico para justificar el inicio de la lucha armada en 1980 (Degregori, 2013a). Guzmán prometía en sus discursos y panfletos el advenimiento de un nuevo reino de justicia universal y el castigo violento contra todos los burgueses, hacendados y terratenientes. En numerosos libros, artículos, tesis, revistas y folletos escritos en los años 60 y 70 por intelectuales y antropólogos militantes y simpatizantes de Sendero Luminoso, se trazó una historia apocalíptica de sublevaciones campesinas inspiradas en el conflicto irresoluble entre el latifundio feudal y la comunidad indígena, que solo podía resolverse mediante una guerra popular campesina. Como rezaba una consigna senderista de 1972, «sin un trabajo revolucionario entre las masas campesinas, orientadas por el marxismo-leninismo, dirigido por el Partido Comunista, no puede haber guerra popular» (Bandera Roja, 1976, p. 3).

En la escatología maoísta de Sendero Luminoso, sus intelectuales militantes —antropólogos y científicos sociales— profetizaban la llegada de una tempestad campesina revolucionaria capaz de aniquilar el tiempo histórico del subdesarrollo y el atraso semifeudal, lo que daría paso al inexorable paraíso terrenal de la sociedad sin clases. Como muchas otras propuestas revolucionarias en el tercer mundo, buscaban incluir a los campesinos pobres en una nueva temporalidad histórica de modernidad igualitaria. Sendero Luminoso imaginó su revolución como un camino para obtener la ansiada igualdad comunista a través de la fuerza motriz del campesinado, y así destruir para siempre la sociedad del antiguo régimen feudal. Paradójicamente, como ya lo anotó hace décadas Barrington Moore Jr. (1966), fueron siempre los campesinos la base de una modernización imaginada que será, sin embargo, desplegada en contra de sus propios intereses. Como se sabe, en el Perú esto ocurrió incluso a costa de su voluntad. Ya en los años de expansión de su «guerra popular», Sendero Luminoso recurrió reiteradas veces a la violencia armada, ya que era el precio que los campesinos «supersticiosos» y «atrasados» debían pagar si querían obtener el ansiado triunfo autoritario de la modernización clasista.

El maoísmo de Sendero Luminoso representó un capítulo específico de la Guerra Fría en América Latina. Desde la periferia ayacuchana, se diferenciaron de otras insurgencias armadas guerrilleras en América Latina (Marchesi, 2019); sin embargo, también de otras experiencias maoístas, como la de los Jemeres Rojos en Camboya, la de la guerra de Vietnam, la de los movimientos de resistencia anticolonial en África, la de los jóvenes teóricos de la revolución en París y Berkeley, la del terrorismo urbano en Alemania, la de las Brigadas Rojas de Italia y la de los alzamientos armados en India y Nepal. Compartían, eso sí, un voluntarismo ideológico tan audaz que llevó a Sendero Luminoso a

pensar que podía transformar la dominación feudal del Perú desde el eslabón más débil del capitalismo periférico: el campesinado. Al dar protagonismo a una agenda antifeudal, Abimael Guzmán le proporcionó a un sector de jóvenes intelectuales de la UNSCH la convicción de que podían sustituir la lucha de clases proletarias en las ciudades y que podían desplazarla a las profundidades atrasadas del campo mediante la guerra de guerrillas.

En cierto modo, el maoísmo protagonizado por los intelectuales de Sendero Luminoso fue una reacción contra lo que consideraban la aplastante hegemonía política —y cultural— de la izquierda centralista y limeña. Era un ataque —por la ultraizquierda— a la «ciudad letrada» progresista. Los antropólogos-intelectuales de la UNSCH que militaron en Sendero Luminoso contribuyeron a la creación de esta ficción conceptual de una sociedad rural en ebullición revolucionaria. Este maoísmo antropológico, ontológicamente «científico», necesita ser sacado de las sombras de la historia oficial de la antropología en los Andes y ser restituido como un capítulo incómodo en las historias de las ideas radicales del siglo xx peruano. Quizá ya sea tiempo de comprender el vínculo intelectual que existió entre maoísmo y antropología en el Perú como un episodio *sui generis* de la historia global del radicalismo letrado en las periferias del capitalismo (Lovell, 2019).

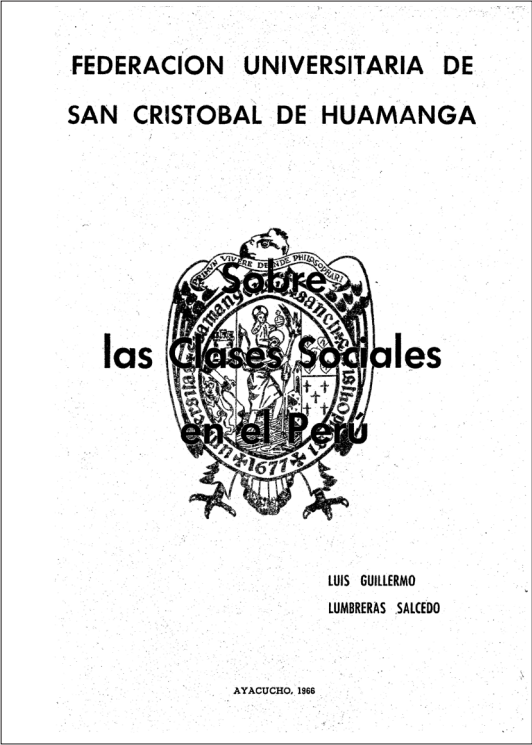


Foto 1. Discurso de Luis Lumberras, publicado por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1966.

RUNA

TEMAS DE CIENCIAS SOCIALES

Abrilado 4 — Ayacucho

AÑO I	Noviembre — 1967	Nº 1
INDICE		
Desarrollo Comunal y Antropología Científica		
John Earls y J. E. González Carré	19
La Educación en el Desarrollo del Medio Rural		
Enrique Moya	22
Evolución de la Sociedad Andina		
Luis G. Lumberras	37
Ecología y Arqueología		
Miró Benavides	49
Reflexiones sobre la concepción histórica de los Incas		
R. Tom Zuidema	55
Sobre las Clases Sociales en el Perú		
Osmán Morote	63
Somos Críticos del Viejo Mundo		
Transcripción	83

Osmán Morote Barrionuevo

SOBRE LAS CLASES SOCIALES DEL PERÚ

COMENTARIO

"Y para distinguir a nuestros amigos verdaderos de nuestros verdaderos enemigos, tenemos que hacer un análisis general del status económico de las clases de la sociedad... y de sus respectivas actitudes hacia la revolución".

MAO TSE-TUNG

El 3 de julio, leyó, el Dr. Luis Guillermo Lumberras, un discurso, "Sobre las Clases Sociales en el Perú". El documento fue publicado, más tarde, en tres ediciones, dos en Ayacucho y una en Lima.

Las presentes líneas tienen por objeto enjuiciar brevemente el trabajo del Dr. Lumberras.

El análisis de las clases sociales es considerado como una necesidad imperiosa, pues permite, además de un exacto conocimiento de la realidad social, el hallazgo de conclusiones objetivas para el desarrollo de los cambios que requiere la sociedad.

— 63 —

Fotos 2 y 3. Portada de revista *Runa* con artículo de Osmán Morote Barrionuevo, 1967.



Foto 4. Reunión de docentes de la UNSCH. Se resalta la presencia de Abimael Guzmán y David Scott Palmer (miembro de los Cuerpos de Paz), Ayacucho, 1963. (Crédito: Peace Corps Online).

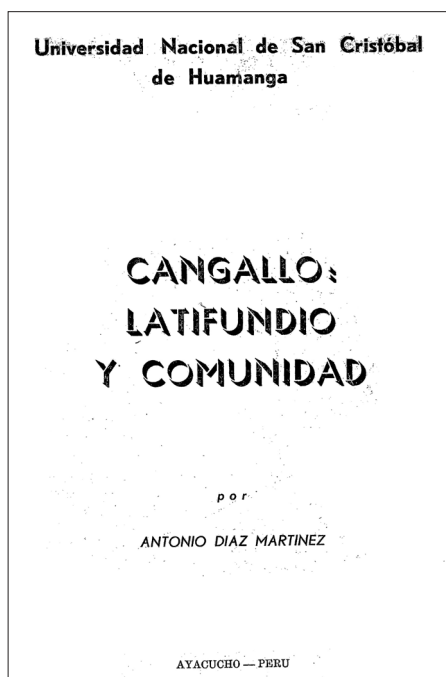


Foto 5. Portada del documento de trabajo de Antonio Díaz Martínez, 1968.

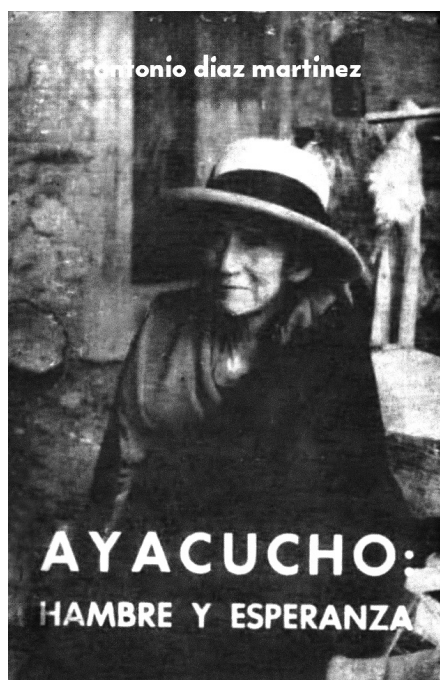


Foto 6. Portada del libro de Antonio Díaz Martínez, 1969.

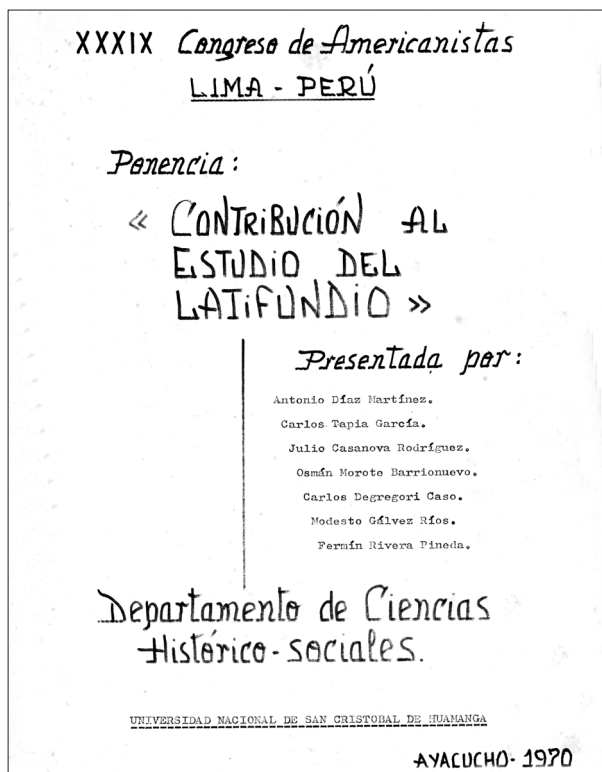


Foto 7. Ponencia
presentada por docentes
de antropología de la
UNSCH, 1970.

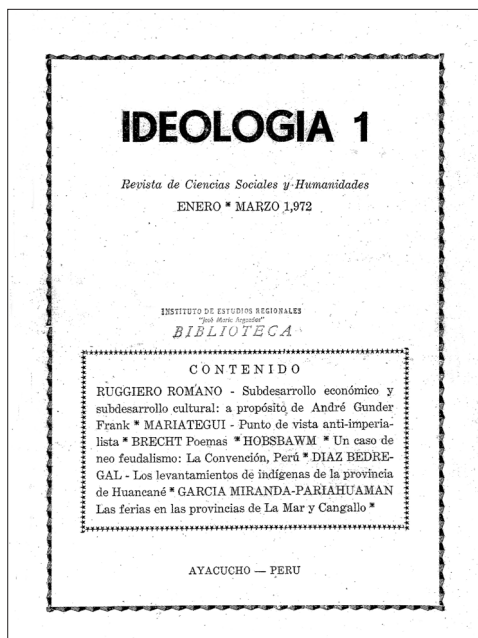


Foto 8. Portada del
primer número de
la revista *Ideología*,
dirigida por Carlos
Iván Degregori y
otros docentes de la
UNSCH, 1972.

CAPÍTULO V

Desborde popular, «cultura andina» y modernidad occidental (1980-1990)

5.1. Preámbulo

La década de 1980 inicia con una tensa transición democrática marcada por algunos hechos: dos grandes paros nacionales (1977 y 1978), la elección de una Asamblea Constituyente en 1978, el retorno de los militares a los cuarteles luego de doce años de gobierno autoritario y el llamado a nuevas elecciones presidenciales en 1980. Si bien todo indicaba que se cerraba el ciclo oligárquico en la historia política del país, el precario retorno democrático quedó opacado por la insurgencia armada de Sendero Luminoso en mayo de 1980²⁷⁰, y por la profundización de la crisis económica que se había iniciado años antes con la crisis global de 1973.

Entre el inicio de la «guerra popular» senderista y la crisis económica como telón de fondo, los científicos sociales se vieron obligados a replantear sus mapas explicativos al nuevo comportamiento de los sectores populares. Estos buscaban organizarse en nuevos movimientos sociales y plataformas políticas, que les permitan enfrentar, en las mejores condiciones posibles, los terribles desafíos que se avecinaban en lo que se ha llamado la «década perdida» del siglo xx peruano (Gonzales de Olarte y Samamé, 1991).

La redefinición de las prioridades de investigación antropológica en esta década tuvo su raíz en tres situaciones históricas. La primera fue consecuencia de las políticas autoritarias de modernización rural y reforma agraria que llevó a cabo el régimen militar, que buscó acabar con la pobreza rural e instaurar un nuevo proyecto de integración campesina. La segunda fue la consolidación de las grandes migraciones del campo a las ciudades²⁷¹. La tercera ocurrió con la llegada al poder, en 1985, de un histórico partido populista (APRA), la emergencia de un vigoroso movimiento de izquierda nacional (Izquierda Unida) y la irrupción armada, en mayo de 1980, de Sendero Luminoso.

270 Que simbólicamente quemó ánforas de votación, el día de las elecciones presidenciales el 17 de mayo 1980, en la comunidad campesina de Chuschi, Ayacucho.

271 Mientras que, en 1940, el 35% de la población total peruana vivía en áreas urbanas, en 1981, esta supera el 65%. De forma inversa, la población rural descende del 64%, en 1940, al 35%, en 1981. Véase Instituto Nacional de Estadística e Informática (1995).

TABLA 8. Perú: Distribución de la población según áreas urbanas y rurales y tasas de crecimiento intercensal. Censos de 1940, 1961, 1972 y 1981.

Año censal	Población censada						Tasa de crecimiento intercensal (%)		
	Total		Urbana		Rural				
	Absoluta	%	Absoluta	%	Absoluta	%	Urbana	Rural	Total
1940	6 207 967	100	2 197 133	35.4	4 010 034	64.6			
1961	9 906 746	100	4 698 178	47.4	5 206 568	52.6	3.7	1.2	2.2
1972	13 538 208	100	8 058 495	59.5	5 479 713	40.5	5.1	0.5	2.9
1981	17 762 231	100	11 545 450	65.0	6 246 781	35.0	3.6	0.9	2.3
Incremento									
1940-1981	11 554 264	100	9 348 317	81.0	2 206 747	19.0	3.3	0.9	2.3

Fuente: elaborado sobre Bonilla (1984, p. 32) y los censos nacionales de 1940, 1961, 1972 y 1981 (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2014).

Señalamos en el capítulo iv que el distanciamiento de Sendero Luminoso del movimiento social ayacuchano, a fines de los años 70, significó su talón de Aquiles respecto al resto de la izquierda nacional, que caminaba más bien en una dirección política contraria. Obligados por la transición democrática, la izquierda no senderista intentaba superar el modelo leninista, del partido semiclandestino de cuadros selectos y secretos, y hacía sus mejores esfuerzos para ir al encuentro del *movimiento nacional de masas*. Reemplazaba, por así decirlo, la *clase* por el *pueblo*; el *proletariado* por la *nación*.

Sin embargo, Sendero Luminoso buscó demostrar lo contrario: que sí era posible ir más allá del cómodo gesto radical, común a toda la izquierda leninista, y asumir el verdadero compromiso de clase con la «guerra popular». El «efecto demostración» estaba servido: los centenares de maestros de escuela, estudiantes y docentes universitarios (un sector importante de la base social de Sendero Luminoso), que años antes incendiaron el país en

volantes y panfletos, estaban ahora dispuestos a asumir los costos reales de la lucha armada y llevar «la vida en la punta de los dedos», como afirmó el propio líder de Sendero Luminoso, Abimael Guzmán (1988). La figura del intelectual comunista armado constituyó su capital simbólico más fuerte.

A inicios de los años 80, la ortodoxia marxista-leninista fue puesta a la defensiva a nivel global, no solo por la renovación teórica de las ciencias sociales (por ejemplo, en el reemplazo de Lenin por Gramsci en el análisis político), sino por el derrumbe de los modelos comunistas internacionales, especialmente de la China de Mao y el ascenso «reformista» de Deng Xiaoping. En esta coyuntura, Sendero Luminoso aparecía a los ojos de sus militantes y simpatizantes no solo como bastión y refugio de la ortodoxia militarizada, sino también como una concepción filosófica y sociológica, cuya expresión máxima era lo que ellos mismos denominaron el «Pensamiento Gonzalo»: «la aplicación del marxismo-leninismo-maoísmo a nuestra realidad concreta» (Guzmán, 1988, p. 14).

A inicios de la década de 1980 y a contracorriente del dogmatismo armado de Sendero Luminoso, la versión dura del marxismo-leninismo en las ciencias sociales estaba siendo vapuleada. La lógica era simple: si los intelectuales de izquierda querían sintonizar con la complejidad de los nuevos movimientos sociales que emergían en pleno retorno a la democracia, era obligatorio entonces arrear banderas ideológicas y distanciarse del dogmatismo clasista. Pero, pese al descongelamiento del dogma, el marxismo-leninismo no desapareció del todo. Persistía, aunque en minoría, en ciertos partidos de izquierda, en algunas universidades públicas y en un sector de dirigentes sociales de base. Una explicación posible es que la «revolución de los manuales» (Degregori, 1990b), que caracterizó a la rigidez maoísta de los años 70, en universidades, en el magisterio y en sindicatos, fue masiva y solidificó una cultura política clasista (la «idea crítica») que moldeó una lectura confrontacional de la historia y sociedad peruana (Portocarrero y Oliart, 1989). Los efectos de la onda expansiva radical del clasismo continuaron sintiéndose todavía en los años 80.

Las razones fueron varias, pues muchas de las *condiciones objetivas* que le dieron sustento continuaban vigentes. La crisis económica que se había iniciado en 1973 profundizó el derrumbe todavía mayor de la formación universitaria y del sistema educativo en general. En ese terreno, las visiones totalizadoras del marxismo-leninismo eran casi las únicas capaces de ser asimiladas por la mayoría de estudiantes universitarios. Afirmaciones rotundas y propuestas «de choque» (clase contra clase) encontraron terreno abonado

en una sociedad que se encontraba agobiada por una crisis no solo económica, sino también política y social.

A esto se sumó el rápido desgaste del régimen democrático restaurado apenas en 1980, para enfrentar la crisis económica; pero también su incapacidad política para ensanchar los espacios democráticos, lo que propició más bien la subsistencia de viejas formas de autoritarismo y el surgimiento de otras nuevas. Allí estaban para demostrarlo los gobiernos de Fernando Belaunde (1980-1985) y Alan García (1985-1990), que no podían contener la fuerza destructiva de Sendero Luminoso, ni controlar la debacle económica inflacionaria. Esto parecía dar la razón a la vieja ortodoxia leninista que aún sobrevivía, aunque replegada, denunciando la contradicción entre la democracia burguesa y el proyecto revolucionario.

En este escenario, hablar de las vicisitudes de las ciencias sociales es constatar cómo en el Perú su desarrollo ha estado ligado íntimamente a lo que ocurría en la sociedad y en la política. Si bien su profesionalización se consolidó relativamente rápido (entre los años 60 y 80), tanto a nivel institucional (a través de los colegios profesionales de antropología y sociología) como en cierta demanda estatal, no existió en el Perú una «academia» propiamente dicha, o un «campo científico» autónomo (a lo Pierre Bourdieu), con fronteras nítidamente delimitadas, en la cual la producción de conocimientos tuviera como destinatarios únicos a los colegas de la propia disciplina, y como único fin, la calificación y desarrollo personal dentro de la especialidad. Los contornos weberianos entre ciencia y política eran borrosos. Sin tratar de exagerar la importancia de los intelectuales, es posible afirmar, sin embargo, que el Perú de la década de 1980 era un «país» donde ellos tienen mayoritariamente una vocación —o pretensión— social; hablan o pretenden hablarle a la «sociedad», a un «público». Y la «sociedad», a su vez, por decirlo figuradamente, les reclama «compromiso político». Los científicos sociales de izquierda se colocaron en ese pacto y, pese a la crisis, trataron de mantener esa tradición.

Por lo general, sociólogos, antropólogos e historiadores se vieron interpelados por los medios de comunicación, los partidos de izquierda y los sindicatos, para intervenir y explicar diversas coyunturas políticas, problemas históricos y culturales. Incluso los estudiosos del Perú prehispánico (arqueólogos y etnohistoriadores), usualmente distantes de los avatares del tiempo presente, fueron implicados para tomar partido en los debates políticos coyunturales. Sucedió más de una vez cuando se les exigía explicar el supuesto origen mesiánico de Sendero Luminoso (Macera, 1986, p. 9; Ansión, 1982), o para rescatar la sabiduría agraria de las civilizaciones prehispánicas

para la reorganización del Estado y la economía nacional (Rengifo, 1988; Claverías, 1990).

Podría decirse que los científicos sociales de izquierda se vieron tensionados entre el palpar de los nuevos movimientos sociales y la crisis de los partidos políticos de izquierda a los que pertenecían. Por un lado, los movimientos sociales se replegaban defensivamente ante las sucesivas crisis de los años 80 y, por otro lado, los partidos de izquierda eran engullidos en alcaldías y en el parlamento, y quedaban atrapados por la «escena oficial» de la democracia representativa²⁷². El distanciamiento del movimiento social les hizo perder aliento político e influencia intelectual. Así, la crisis y fragmentación de los partidos de izquierda restó incidencia política a las ciencias sociales y las colocaron en cierto ensimismamiento profesional. No es casual que los organismos no gubernamentales de desarrollo (ONG), que crecieron en número (de 1 en 1964, a 294 en 1987²⁷³), fueran el principal mercado y espacio de reclutamiento de los científicos sociales, en temas como «capacitación del campesinado», «desarrollo rural», «el problema del agro» y «derechos humanos». De acuerdo con la Asociación Nacional de Centros, en las ONG trabajaban alrededor de 1701 científicos sociales en 1987²⁷⁴. Al debilitarse su anclaje social y su compromiso político, estos centros privados tendieron a convertirse en el lugar donde los profesionales «reproducen sus condiciones materiales de existencia». Al flaquear el vínculo de los intelectuales con la «base social» del desarrollo («el pueblo»), se acentuó su dependencia a las fundaciones filantrópicas y de capacitación al desarrollo, norteamericanas y europeas, que las financiaban²⁷⁵.

En efecto, si parte importante de las ciencias sociales mexicanas fueron burocratizadas por el Estado corporativo del Partido Revolucionario Institucional (PRI), y perdieron mucho de su empuje y creatividad; en el Perú, el mercado (vía las fundaciones filantrópicas) condujo tendencialmente a una situación en la cual los vínculos personales y las relaciones de un grupo pequeño de científicos sociales, con los representantes de las fundaciones, predominaron sobre el rendimiento académico o profesional, y relegaron a un rincón el compromiso social previo²⁷⁶. Señalo algunos datos: a inicios de la década de 1970, la Funda-

272 Por ejemplo, en las elecciones municipales de 1983, Izquierda Unida logró obtener la conducción de 8 municipios provinciales, incluyendo Lima Metropolitana y 25 municipios distritales en la ciudad de Lima. Tres años después, en 1986, tiene una ligera baja: gana en 11 municipios distritales de Lima y, a fines de la década, en 1989, aún mantiene su victoria en 6 municipios provinciales. En todos estos casos, sociólogos, antropólogos, economistas y trabajadores sociales trabajaron como asesores o funcionarios en estos municipios dirigidos por la izquierda. Véase Tuesta (2009, p. 176).

273 *Boletín de la Asociación Nacional de Centros* (1987).

274 *Boletín de la Asociación Nacional de Centros* (1987).

275 Véase Padrón (1982).

276 Por ejemplo, de acuerdo con un directorio manejado por la Asociación Nacional de Centros, en 1986 se registraba la disponibilidad de 144 fundaciones de 18 países, a los cuales podían apelar las ONG en busca de apoyo técnico y financiero para sus proyectos.

ción Ford aportaba casi el 60% de los fondos para programas de investigación social, y era casi la única fuente de financiamiento. Para fines de esa década, ya existían más de 35 organizaciones internacionales que aportaban fondos: 27 fundaciones privadas de ocho países²⁷⁷, 4 organizaciones gubernamentales y 5 agencias internacionales. La década de 1970 se cierra con el aporte del 25% de la Fundación Ford, y el rápido crecimiento de la Fundación Friedrich Ebert con el 15% del total de los financiamientos (Bernal, 1981). Esta situación ilustra las relaciones de dependencia entre los profesionales peruanos de ciencias sociales y las agencias extranjeras de cooperación para el desarrollo²⁷⁸.

Desorientados, entonces, en una escena que ya no comprendían del todo, los científicos sociales de izquierda perdieron el impacto social de la década previa, cuando desde el paradigma clasista eran demandados como asesores que daban *línea* política al sindicato, al partido o al movimiento social; o cuando ellos mismos decidieron organizar sus propias organizaciones políticas, y dieron origen a lo que se conoció como la «Nueva Izquierda». Las ciencias sociales debilitaron sus vínculos orgánicos con los partidos de izquierda y se alejaron del movimiento social. Su militancia en Izquierda Unida era agónica y ocasional. Hacia mediados de los años 80, se encontraban acosados por dos flancos y enfrentaban un doble desafío: por un lado, la prolongación de la crisis económica y el incremento de la violencia política y, por el otro, la disgregación social, el repliegue y los posteriores cambios en el movimiento social. Este panorama propició el contraataque del dogma (vía Sendero Luminoso) y el resurgimiento del pensamiento conservador, que tendrá en las propuestas económicas neoliberales del Instituto *Libertad y Democracia*, y en las figuras del economista Hernando de Soto y del escritor Mario Vargas Llosa, su principal vector de crecimiento.

Precisamente, en este capítulo veremos estos desenlaces a través de dos procesos que consideramos cruciales. Primero, anotaremos el renacimiento liberal y conservador del pensamiento social peruano, a través de la nueva narrativa del neoliberalismo propiciado por Hernando de Soto y Mario Vargas Llosa, potenciada por cierta antropología e historia neoliberal. Luego, veremos la forma en que los antropólogos y otros científicos sociales de izquierda (de historia, sociología y arqueología) se enfrascaron en la discusión intelectual y política sobre el carácter de la modernidad en la sociedad y la historia peruana del siglo xx. La pregunta era en apariencia sencilla: ¿Cómo se

277 Alemania Federal, Bélgica, Canadá, España, Estados Unidos, Francia, Holanda y Suiza.

278 Para un panorama de los distintos momentos de énfasis temáticos e intervención académica de la Fundación Ford en el Perú, véase Correa (2019).

expresaba la modernidad occidental en un país periférico y en constante crisis como el Perú de fines del siglo xx? Ya José Carlos Mariátegui había colocado esta tensión cuando fusionó, décadas atrás, socialismo e indigenismo. Ahora, la pregunta formulada en los años 80 orbitaba alrededor de la preocupación sobre las condiciones de supervivencia o adaptación de la «cultura andina» ante la amenaza y el avance depredador del capitalismo occidental.

5.2. Renacimiento liberal

Desde los tiempos en que Víctor Andrés Belaunde escribió *La realidad nacional* (1931), en respuesta a los 7 ensayos de José Carlos Mariátegui (1928), el pensamiento conservador se había replegado del debate público. Durante las décadas de 1930 y 1940, recuperaron la primacía perdida en la década previa, que había sido hegemonizada por el vanguardismo cosmopolita de la revista *Amauta* de Mariátegui, pero fue una restauración hecha a la sombra de las dictaduras conservadoras de Oscar Benavides (1933-1939) y Manuel Prado (1939-1945). Como señala Macera (1968) al referirse a los historiadores,

durante 15 años hasta 1945, 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 las Universidad Católica, dominaron también a través de la administración oficial la circulación de textos escolares y tuvieron el apoyo decidido de los grandes periódicos. Basadre pudo romper esta conjura con su monumental *Historia de la República*, pero la muerte de Jorge Guillermo Leguía, la diplomacia y el monografismo de Raúl Porras y el exilio de Luis Alberto Sánchez dejaron inerte al gran público en manos del historicismo novecentista. Fue ese historicismo el que consintió que el Ejército rehabilitase el rol de los militares en la historia republicana y elaborase como símbolo el mito Ramón Castilla. Puesto que a las dictaduras Benavides-Prado no convenía una versión crítica de la sociedad peruana, actual e histórica, la educación fue orientada hacia una narración no explicativa del proceso histórico, o lo que era peor, a una explicación individualista de ese proceso atribuido exclusivamente a los caudillos reificados como Próceres (p. 92).

A partir de la década de 1950, el repliegue conservador se profundiza, hasta el punto en que la expansión de las nuevas ciencias sociales tendió a casi confundirse casi con la historia del pensamiento de izquierda en sus diferentes

vertientes, ya sean indigenistas, modernizadoras, dependentistas o marxistas. Entre otras razones, esto sucede porque la intelectualidad conservadora se niega a seguir el camino de sus parientes liberales en los años 50 y 60 —cuando estos comprenden que su supervivencia pasaba por la articulación económica y cultural con Estados Unidos— y a asumir, por ejemplo, los planteamientos —bien o mal, democratizadores— de las teorías de la modernización y la necesidad de impulsar procesos de reforma agraria en América Latina. Reacios al reformismo norteamericano, los conservadores se mantienen fieles a su filiación hispanista, rehúyen al debate ideológico; se encierran en su anacrónica herencia mestiza, sin modernizar sus métodos y teorías.

Para los años 60 se encuentran refugiados en el Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), y en algunos centros menores, arrinconados en los márgenes disciplinarios —cierta arqueología, cierta historia colonial, cierta antropología estructuralista, por ejemplo—, viendo con recelo cómo las ciencias sociales dejan de ser los parientes pobres de las disciplinas humanistas, y se independizan rápidamente con su propia jerga teórica, lenguaje metodológico, redes editoriales y, sobre todo, con sus propios recursos financieros procurados por la cooperación norteamericana y europea. Pero el puntillazo mayor llegó cuando, entre los años 60 y 70, las ciencias sociales adoptan el marxismo y son prohijadas desde 1968 en el aparato burocrático del gobierno militar para la implementación de sus propias reformas, en especial, la reforma agraria.

Recién en los años 80 surge una nueva generación de intelectuales neo-conservadores o neoliberales, sin mayores vínculos con la vieja oligarquía y el hispanismo historicista, conscientes ahora de que su destino debía estar asociado a un inevitable proceso de transnacionalización económica y cultural del Perú. Apenas entonces recurren tardíamente a las ciencias sociales. Pero es en los años 80 cuando los sectores más renovadores de la derecha buscan darles una envoltura moderna a sus propuestas, para lo cual las ciencias sociales comienzan a jugar, por primera vez, un papel importante. Mario Vargas Llosa (1993), su mayor exponente público en el Perú, retrata claramente la necesidad de modernizar el pensamiento liberal, abriéndolo a otras corrientes intelectuales más cosmopolitas:

Era esta desconfianza hacia el poder, además de mi alergia biológica a cualquier forma de dictadura, lo que, a partir de los años setenta, me había hecho atractivo el pensamiento liberal, de un Raymond Aron, un Popper y de un Hayek, de Friedman o de Nozick (p. 48).

Los nuevos vientos se expresarán, primero, en las revistas *Debate*, *Perú Económico* y *Semana Económica*, publicaciones liberales fundadas en 1977 por el ingeniero industrial Felipe Ortiz de Zevallos, presidente del Grupo Apoyo, una suerte de *think tank* de la derecha peruana que asesoraba a las principales empresas del Perú; luego, en instituciones como la del Instituto de Estudios Alberto Ulloa, fundado en 1985, y la revista *Posible*, creada en 1986 por el Instituto del Sur para la Cooperación Democrática, y en las páginas de los diarios *Expreso* y *La Prensa*. Pero el más descollante fue un centro privado, formado en mayo de 1981 para competir abiertamente con la izquierda en el terreno de las ideas y las propuestas económicas: el Instituto Libertad y Democracia, de orientación fuertemente neoliberal, y dirigido por el joven economista Hernando de Soto con la asistencia del abogado Enrique Gher-si. Soto decide formar un grupo impulsor de líderes políticos e intelectuales variados, para apoyar al instituto. En el grupo fundacional participan una diversidad de académicos, políticos y empresarios de similares tintes ideológicos: Sandro Mariátegui (de Acción Popular), Andrés Townsend Ecurra (del APRA), el historiador Luis Enrique Tord, el economista Richard Webb, el abogado Enrique Chirinos Soto, y los empresarios Miguel Vega Alvear, Alberto Benavides Quintana y Aurelio Miró Quesada. Mario Vargas Llosa aparece también como parte del equipo impulsor (Cortez Barrionuevo, 2015, p. 17).

En un acto de bautismo público, Soto organizó en Lima (en 1979 y 1981) dos eventos internacionales bajo el título de «Democracia y Economía de Mercado», con el auspicio del Instituto de Economía de Mercado vinculado al Partido Popular Cristiano (PPC) y la Fundación Konrad Adenauer, ligada a los demócratas cristianos alemanes. Para ello convocó a un elenco de economistas y pensadores internacionales: Friedrich von Hayek, Milton Friedman, Jean-François Revel, Hugh Thomas, entre otros. En 1979, los editorialistas de una revista de izquierda (*Quehacer*) sostenían que estos encuentros obedecían a un doble propósito:

- 1) «dotar de ideología a nuestra clase empresarial» y 2) deshacerse de la «indigestión de las ideas generalizadas de la izquierda» como afirmó el orador final de aquel encuentro y cabeza del Partido Popular Cristiano, Luis Bedoya (Anónimo, 1979)²⁷⁹.

Pero estos eventos no solo sirvieron para dotar de ideas y nuevos enfoques a la derecha peruana. Fue, además, la oportunidad que esperaba Soto para

279 Citado en Adrianzén (2015, p. 9).

que Von Hayek lo pusiera en contacto con el empresario británico Anthony Fisher, figura clave de la Fundación Atlas para la Investigación Económica, que financiaba proyectos de *think tanks* neoliberales en América Latina. Este acercamiento fue crucial no solo porque la Fundación Atlas le otorgó fondos financieros para la fundación del Instituto Libertad y Democracia en 1981, sino, además —y quizá era lo más importante—, porque le facilitó «una gran cantidad de recomendaciones e información para la puesta en marcha de la organización. Fue el inglés quien sugirió la estructura, los estatutos, los planes y objetivos del nuevo instituto» (Adrianzén, 2015, pp. 9-10). Poco después, Soto publica en 1986 el ya mencionado *best-seller* titulado *El otro sendero*, primer caso de *marketing* sociológico en el Perú. El propio Vargas Llosa (1986) escribió un prólogo elogioso desafiando a las ciencias sociales de izquierda:

A veces, los economistas cuentan mejores historias que los novelistas. La que refiere Hernando de Soto en *El Otro Sendero* es una de esas [...]. A diferencia de otros ensayos económicos y sociales sobre América Latina, cuya abstracción o charlatanismo los aleja de toda realidad específica, *El Otro Sendero* se mueve siempre en lo concreto y [...] propone un camino de solución para los problemas de los países subdesarrollados (p. xvii).

Y añade, ubicando el real significado que, a su parecer, representó este libro:

[El libro] fue muy importante para la promoción de las ideas liberales en el Perú y marcó una suerte de frontera, cuyas ideas fueron un ventarrón modernizador y refrescante en ese Perú que salía de tantos años de demagogia populista y dictadura militar (Vargas Llosa, 1993, p. 91).

Efectivamente, la explicación del éxito del libro debe buscarse no tanto en la audacia de sus autores, sino en el papel central de sus receptores, los nuevos lectores cercanos a las ideas neoliberales: «Veríamos [señalaría Alberto Flores Galindo (1988d)] que el libro ha respondido a una necesidad, la búsqueda de una ideología y un discurso propio para una derecha que se sentía huérfana de intelectuales» (p. 184). Las propuestas de Soto obtuvieron su consagración definitiva cuando su programa económico se convirtió en el eje del reagrupamiento programático de la derecha, que creó el Movimiento Libertad como reacción política al intento del presidente Alan García de estatizar el sistema financiero en 1987. Hasta entonces, la derecha había sido derrotada

sucesivamente en las elecciones municipales de 1983 (por Izquierda Unida) y las presidenciales de 1985 (por el APRA). En 1988, el Movimiento Libertad junto a los partidos Acción Popular y Partido Popular Cristiano conformaron el Frente Democrático (Fredemo) y proclamaron a Mario Vargas Llosa como su candidato a las elecciones presidenciales de 1990 (Requena, 2010). Pero la proyección global de Soto llegó cuando Ronald Reagan propuso *El otro sendero* como la alternativa de desarrollo para el Tercer Mundo, en su presentación ante las 42.^a Asamblea General de las Naciones Unidas²⁸⁰.

Para entonces, la nueva derecha intelectual peruana ocupaba un sitio en el mapa transnacional del pensamiento neoliberal. El tema central versaba sobre la cuestión de la informalidad, y los principales protagonistas del debate ya no eran políticos ni empresarios, sino científicos sociales. El antropólogo Fernando Fuenzalida (1990), cuya experiencia académica previa había sido el estudio de la sociedad rural y sus procesos de modernización, señalaba en un texto originalmente escrito en 1988 que ahora «antropólogos y economistas han venido coincidiendo en responsabilizar al Estado peruano por las condiciones que generan el desborde casi universal de la legalidad en el campo de las actividades económicas» (p. 78). En sus formas básicas, el pensamiento neoliberal peruano proponía que el conflicto central en el desarrollo del país no pasaba por la pugna entre clases (lucha de clases), o por las tensiones entre la nación y la dominación externa (el conflicto centro-periferia). Así lo destaca el antropólogo Juan Ossio, profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y miembro activo del Movimiento Libertad. Ossio responsabiliza al gobierno militar de Velasco de haber predicado «el odio clasista en un medio [rural] donde lo que mayormente se exalta es la cooperación y la solidaridad social». Y agrega: «Como resultado de este estilo político se estimuló un descontrol de las fuerzas sociales» (Ossio, 1994b, p. 256), para concluir que

en la década de los 60 se introduce un pequeño giro: mientras los indigenistas al menos concedieron un lugar al factor étnico, los científicos sociales, que comienzan a producir nuestras universidades, devaluarán absolutamente este concepto en favor del de «clase social» y el de «dominación» o «dependencia». Al asumir estos conceptos se advierte un énfasis en lo económico y una relación conflictiva entre grupos sociales como herencia de los indigenistas redentores (Ossio, 1988b, p. 16).

280 «De Soto y sus colegas han estudiado la única escalera para el ascenso social. El libre mercado es el otro sendero hacia el desarrollo y el único sendero verdadero. Es el sendero del pueblo... conduce a alguna parte. Funciona» (Reagan, 1987). Traducción nuestra.

Van componiendo una contranarrativa de la historia. A diferencia de las ciencias sociales marxistas, sostienen que la contradicción principal de la dominación en el Perú discurre entre la lucha libertaria de la sociedad y ese ogro no tan filantrópico: el ineficiente Estado peruano. El Estado se convierte así en el blanco de sus ataques, pues es visto como un aparato de control que coacciona los naturales y espontáneos impulsos creativos (económicos) de la sociedad. Fuenzalida (1990) señala que el Estado, más que el imperialismo norteamericano, es el que «aparece en 1988 como el enemigo número uno del bienestar del pueblo y el desarrollo nacional» (p. 80). Las razones para esta han sido descritas, prosigue Fuenzalida, por «Hernando De Soto en su examen sobre la informalidad, publicado con el título *El otro sendero*». Fuenzalida hace suya su tesis principal: el Estado laberíntico y desmesuradamente burocrático limita libertades e «impone restricciones al libre ejercicio de los derechos de propiedad, de trabajo y contratación». El Estado no es más que una estructura que produce privilegios, de la cual se «encuentra excluida la gran masa de la población» (p. 80), lo que provoca una relación económica fundamentalmente predatoria. Su colega Juan Ossio (1994a) argumenta en la misma dirección:

Hoy, como nunca antes, percibimos que el Estado peruano adolece de dos grandes anomalías. Por un lado, ha negado sistemáticamente la realidad plural peruana a lo largo de todo el periodo republicano y, por otro, se ha entrampado en una frondosa burocracia y reglamentación que pone muchísimas trabas a la expansión de la creatividad humana y a la generación de riqueza (p. 253).

Fue el caso de la reforma agraria de Velasco, pues sus efectos no solo significaron la redistribución de la tierra, sino también una presencia mayor del Estado ahí donde estuvo ausente. Sin embargo, esta reforma fue creada de arriba hacia abajo: «No surgió a partir del interés de las comunidades, sino de determinadas orientaciones políticas» (Ossio, 1988a, p. 40). Pese a todo, los campesinos «se han ido insertando en las redes del mercado» (p. 40). En esa línea, Fernando Fuenzalida sostenía en 1987, en un artículo cuyo título anuncia su carácter programático, «Utopía e infamia del indigenismo» (2009 [1987]), que el indigenismo «quiso sostener sus tesis etnicistas frente al clasismo intransigente de los partidos comunistas. [Pero ahora] la humanidad del indígena y su capacidad para asumir la civilización posmoderna o moderna han dejado de ser un asunto polémico [...]. Ya no tiene importancia si es que somos nativos o hispanos. La pregunta que apremia es si somos nación» (p. 283). El «nuevo indio», señala Fuenzalida (2009 [1987]), vive

en un nuevo contexto geográfico, económico, social y cultural, habla castellano, incluso inglés, y ocupa labores de obrero, empresario o líder político; resulta difícilmente distinguible del *mestizo*: «La “cuestión indígena” es un problema que en el Perú pasa a la historia. Nuevos problemas ocupan ahora la conciencia nacional», ya que el indio pierde su raíz en la tierra «y deja por fin de ser indio para diluirse —migrante— en el tecnocriollismo achorado de los medios de masas o en el cosmopolitismo barato de un nuevo utopismo: el *american dream*» (p. 286).

Iba quedando claro que se necesitaba construir una nueva historia consensual y hegemónica para el nuevo Estado que se quería refundar. El antropólogo e historiador Luis Millones (1988), incluso preocupado ante la amenaza de que llegue una época de disgregación nacional, avizora que «si el poder no puede proporcionar la imagen coherente y válida de un pasado que sintamos nuestro, otras historias engendrarán futuros que nos separen en lugar de unirnos» (p. 31). En una reseña crítica escrita por Alberto Flores Galindo (1988d), señalaba que Hernando de Soto pretende escribir una historia sin conflictos, ni autoritarismos, pues «le interesa proponer un terreno de encuentro entre dominadores y dominados: todos son empresarios. La propuesta liberal según la cual todos son ciudadanos es sustituida por la condición económica» (p. 175).

Esta suerte de «anarquismo aristocrático», que conceptúa a los pobres solo como microempresarios «informales» —reales o potenciales—, y a los asalariados estatales como sujetos «privilegiados» del mercantilismo estatal, apuesta por un Teseo colectivo, donde ricos y pobres se tomen de la mano en su lucha contra el minotauro estatal, contra el Estado entendido solo como traba burocrática al desarrollo espontáneo del capitalismo popular. Este argumento, señala Flores Galindo (1988d), parece reducirse en la siguiente idea: «El Estado peruano ha estado dominado por una maquinaria estatal lenta y burocrática que el autor resume con la palabra “mercantilismo”» (p. 173). En las páginas de *El otro sendero*, Hernando de Soto «quiere argumentar que la existencia de una pesada maquinaria estatal es el único obstáculo para que triunfen la modernidad y el capitalismo en el Perú» (Flores Galindo, 1988d, p. 181). Es lo que reclama Vargas Llosa (1993) cuando expone el objetivo de esta corriente:

[El pensamiento liberal debe estar] empeñado en defender al individuo contra el Estado, en descentralizar el poder pulverizándolo en poderes particulares que se contrapesen unos a otros y en transferir a la sociedad civil las responsabilidades económicas, sociales e institucionales en vez de concentrarlas en la cúpula (p. 48).

Nuevamente, Fuenzalida (1988), ya miembro conspicuo del Movimiento Libertad, interviene para reforzar esta historia contra-estatal:

Comprobamos que la actividad económica espontánea de la población en el Perú opera rompiendo continuamente los esquemas legales y los reglamentos impuestos por el Estado [...]. Si examinamos cuáles son las áreas y sectores en los cuales se producen estas continuas violaciones de la legalidad en la actividad económica [...], comprobaremos que son justamente en puntos donde la estructura del Estado opone obstáculos y bloquea la actividad económica y el crecimiento. Es evidente pues, que el desarrollo económico de los sectores populares en el Perú tiende a producirse contra el Estado. Cierta tipo de leyes, reglamentaciones y dispositivos operan ante la conciencia del actor económico popular como obstáculos para su actividad, como frenos a su propio desarrollo (p. 69).

Sin embargo, se viene produciendo una revolución silenciosa «largamente postergada desde los días de emancipación» (Fuenzalida, 1990, p. 82), que no es de derecha ni de izquierda. «Ocurre subterráneamente en la conciencia de sus actores», pero tiene un objetivo muy claro: «la captura y reorientación del Estado para los fines de modernización y desarrollo empresarial e industrial» en contra del «viejo sistema de privilegio y monopolio coloniales del Estado» (p. 83). Este giro ideológico vino de la mano de un nuevo tipo de abogados y economistas neoliberales, con un buen manejo de las ciencias sociales. A diferencia de las ciencias sociales de izquierda, donde predominaban sociólogos, antropólogos e historiadores, los abogados y economistas neoliberales jugarían el papel de Ariadna, proporcionando los hilos del saber tecnocrático para desmontar el monstruoso Leviatán burocrático, sin perderse en el laberinto legal y económico de las leyes estatales²⁸¹. La estrategia estaba trazada: el propio Felipe Ortiz de Zevallos, presidente del Grupo Apoyo, señaló muy temprano en 1979, en la conferencia anual de empresarios (CADE), que se necesitaba de una elite que pudiera dirigir colectivamente el país y que estuviera formada tanto en «las artes eternas del gobierno como en el conocimiento técnico para la puesta en marcha de un Estado moderno» (Adrianzen, 2015, p. 9). Igualmente reafirmaría este objetivo en 1988 cuando celebraba el número 50 de la revista *Debate*: «Entendemos que nuestra tarea principal es, de algún modo, la de historiadores del presente en un país pobre, complejo e inmaduro, que no sabe aún lo que puede ni lo que quiere

281 Toda esta nueva perspectiva jurídica del Estado sería luego plasmada en una propuesta de reforma del Estado, en el marco de las elecciones presidenciales de 1990, cuando Mario Vagas Llosa era el candidato del Fredemo. Véase Informe de la Comisión de Reorganización del Estado (1989).

ser y que requiere para su progreso, un ordenamiento coherente y sistemático de objetivos, recursos y medios, esfuerzo un tanto ajeno a su carácter y cultura tradicionales» (Ortiz de Zevallos, 1988, p. 6). En ese propósito tecnocrático, las ciencias sociales tenían que ser convocadas, y no fue casual que rescataran la figura optimista de Jorge Basadre, el gran historiador de la promesa republicana.

En todo caso, el Perú presenció esos años un cierto renacimiento del pensamiento conservador neoliberal, pues va surgiendo una elite juvenil en las ramas de ciencias de la comunicación, derecho, economía, y ciencias sociales. Son los frutos conservadores tardíos de las universidades privadas (principalmente de la Universidad del Pacífico y la Universidad de Lima), porque ellas fueron también afectadas por la ola progresista y marxista de las décadas previas. Y si, en los años 70, la Teología de la Liberación orientó a muchos intelectuales cristianos hacia posiciones progresistas, e incluso radicales, en los años 80 comienzan a verse los frutos del trabajo del Opus Dei entre las elites intelectuales católicas²⁸².

Lo cierto es que las ideas neoliberales no aterrizaron en el Perú para ser valoradas como una teoría más del desarrollo. Lo que buscaba Hernando de Soto era ofrecer una alternativa y un mensaje de futuro sin lamentaciones. De hecho, «el porvenir de una ideología [insistiría Flores Galindo (1988d)] es muy pobre si solo se convierte en un libro. Las ideas de Hernando de Soto aspiran a llegar muy lejos, hasta confundirse con el sentido común» (p. 184). Para ese objetivo se necesitaba del periodismo, donde las ideas neoliberales tendrán su mayor canal de irradiación y caja de resonancia mediática. Era urgente que sus ideas, aunque filtradas esquemáticamente, se irrigaran como sentido común en toda la sociedad²⁸³. Además del nicho central, representado por Hernando de Soto y Mario Vargas Llosa, el diario *Expresso* (dirigido por Manuel Ulloa Elías y Manuel D'Ornellas), y el diario *La Prensa* (conducido por Augusto Salazar Larraín y Enrique Chirinos Soto, ambos miembros activos del Movimiento Libertad), congregaron en la década de 1980 a un grupo de jóvenes periodistas agresivamente neoliberales, conocidos como los «jóvenes turcos»: Juan Carlos Tafur, Federico Salazar, Mario Ghibellini, Jaime Bayly, Carlos Espá, Pedro Planas, Eduardo Benavides, José Luis Sardón y Gonzalo García Calderón²⁸⁴. Con excepción de Federico Salazar, todos siguieron estudios en la Universidad del Pacífico y en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

282 Véase Pásara (1986).

283 Sobre la relación entre la doctrina neoliberal y el periodismo, véase Escalante (2016).

284 Una historia ficcionada de este ambiente periodístico puede verse en la novela de Jame Bayly *Los últimos días de La Prensa* (1996).

La antropología no estuvo ausente de este giro ideológico. Cuando se forma el Movimiento Libertad en 1987, aglutina a un grupo importante de científicos sociales, abogados, historiadores, economistas y empresarios. Entre los antropólogos destacan Juan Ossio, Fernando Fuenzalida, Jaime de Althaus, Jorge Morelli y Luis Millones, todos vinculados, como docentes o egresados, a la especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica²⁸⁵. Ossio y Fuenzalida integrarían la Comisión Política del Movimiento Libertad entre 1987 y 1990 y, junto a Luis Millones, serían parte de la Comisión Investigadora que designó el gobierno de Fernando Belaunde, en 1983, para investigar el asesinato de ocho periodistas en la comunidad campesina de Uchuraccay. La Comisión estuvo presidida nada menos que por Mario Vargas Llosa.

Por su parte, Jaime de Althaus²⁸⁶ y Jorge Morelli fueron altos funcionarios del gobierno de Fernando Belaunde, entre 1980 y 1983, y miembros, además, del Consejo Ejecutivo del Instituto de Estudios Alberto Ulloa, de orientación abiertamente liberal. Las posturas de estos antropólogos girarán alrededor de un puñado de temas: la modernización de las comunidades campesinas, el papel de la cultura andina en una nueva historia nacional (ni marxista ni dependentista), la descentralización y modernización del Estado, y las potencialidades y oportunidades creativas que se abren con la urbanización de la sociedad peruana. Fuenzalida (1990) marca la línea divisoria entre marxistas y liberales, cuando sostiene que el marxismo tercermundista se ha convertido en la ideología de la generación más joven que busca controlar las bases intelectuales del Estado burocrático, poniendo en primer plano «un marcado romanticismo colectivista, nacionalista, indigenista, primitivista, antimodernizante y anticonsumista» (p. 80). Esta ciencia social marxista no tiene otro objetivo que la simple denuncia de teorías y métodos de la ciencia imperialista, para reemplazarla por una nueva ciencia, nacional y socialista: «Personalmente y como científico social, tengo que confesar una extremada aversión hacia esta clase de delirios» (Fuenzalida, 1974).

Sus visiones del país quedan plasmadas cuando intervienen en el Primer Ciclo de Conferencias del Movimiento Libertad, realizado en Lima en 1988. Allí presentan distintas ponencias Juan Ossio («Las comunidades indígenas del Perú ante el nuevo siglo»), Fernando Fuenzalida («La transformación urbana del Perú: el reto de Lima»), Luis Millones («El desafío de los pueblos andinos») y Jaime de Althaus («Los retos del 90»). Incluso el propio Juan Ossio (1988a) definiría así su visión del mundo andino: «El hombre andino contemporáneo, si bien ha sufrido muchas transformaciones en estos 400 años de

285 Sobre esta pertenencia, véanse Osterling (1979) y Marzal (1986).

286 Jaime de Althaus era, además, militante y dirigente político de Acción Popular.

contacto con la cultura occidental, mantiene la estructura de su ordenamiento social sin mayores transformaciones» (p. 38). Esta afirmación supone que en las comunidades andinas se ha conservado «el sistema de relaciones sociales heredadas de tiempos pre-hispánicos» (p. 38), y que, por tanto, el campesino andino «conoce prácticamente a todos los que habitan en su comunidad» (p. 38). ¿Cuál sería la consecuencia de este localismo comunal?: «Más allá de la misma comunidad [explica Ossio] existe un mundo casi inaccesible para el campesino» (p. 38). La solución para salir del encapsulamiento tradicional sería su inserción abierta al mercado.

Podemos suponer que esta era la imagen exotizada del *mundo andino* que Juan Ossio transmitía como especialista y asesor al interior del Movimiento Libertad. Presumimos, entonces, que la consecuencia lógica era que estos campesinos necesitaban ser *modernizados* una vez más, ya no por la vía colectivista como creía el indigenismo clásico o el estatismo velasquista, sino por el camino modernizador de la economía de mercado, facilitando el predominio del esfuerzo individual sobre el colectivo:

Dentro del sistema de relaciones interpersonales y de parentesco, tan arraigado en las comunidades, hay un resquicio de apertura y un interés por la diversificación de su economía. [Solo así,] el mundo andino podría lograr un mayor espacio dentro de la sociedad peruana (Ossio, 1988a, p. 40).

Pero la utopía de mercado necesitaba de un desenlace político para que la modernización neoliberal lograra sus objetivos. Era necesaria una alianza estratégica entre dos sectores que se reparten la actividad empresarial: el formal, vinculado a la vieja oligarquía monopólica, y el informal, procedente de las antiguas mayorías marginales en ascenso: «La natural convergencia de sus intereses debería unirlos, en principio, en un proyecto común de estilo de vida neoliberal que finalmente liberará a las fuerzas productivas de sus viejas ataduras coloniales» (Fuenzalida, 1990, p. 84). Si en las elecciones de 1985, las masas populares votaron por la izquierda y sus programas estatistas, era claro ahora su desencanto debido al fracaso de sus propuestas de desarrollo. Toca ahora desplazar el voto «en las elecciones presidenciales de 1990 como una primera demostración en gran escala del nuevo estilo que [las masas] se propongan imponer» (p. 82).

La influencia de estas posturas ganó terreno en la antropología, la desborda y se expande hacia otras fronteras académicas: el historiador del derecho, Fernando de Trazegnies, los economistas Richard Webb e Iván Alonso,

el ingeniero Felipe Ortiz de Zevallos y el abogado Enrique Gherzi, todos ellos comprometidos, en distintos niveles, en las decisiones políticas del Movimiento Libertad. Aunque faltaba una pieza final en el engranaje de esta renovación neoliberal, pues si se trataba de elaborar otra imagen del Perú, entonces era necesario recurrir al discurso histórico, entendido como el principal dispositivo de elaboración de narrativas nacionales. No se trataba, esta vez, de producir una historia nacional plagada de conflictos irresolubles, donde prevalezca el antagonismo social de la sociología histórica marxista; menos aún, de dejarnos llevar por el «unidimensionalismo que les ha cerrado los ojos a los valores positivos que hay en la cultura y en la historia de este país» (Klaiber, 1989, p. 116). Se necesitaba, en aquel momento crítico del Perú de los años 80, otra versión del pasado, una historia positiva, menos utópica, que no nos paralice en la denuncia de que carecemos de un proyecto nacional o que vivimos atrapados en una república a la deriva.

Esta agenda la asume el joven historiador Fernando Iwasaki Cauti. Graduado en Historia en 1983 por la Pontificia Universidad Católica, llegó a ser investigador del Instituto Riva Agüero y docente de Historia en esta universidad (1986-1989), así como en la Universidad del Pacífico (1988-1989). Fue, además, articulista editorial del diario *La Prensa*, investigador en el Archivo General de Indias de Sevilla (1984-1986), miembro activo del Movimiento Libertad y parte del equipo de campaña presidencial de Mario Vargas Llosa, donde integró la Secretaría Nacional de Ideario y Cultura, y la Escuela de Dirigentes (Vargas Llosa, 1993, p. 189). Como historiador, fue también parte del equipo de consultores que participó en la investigación del libro *El otro sendero*. Su tema: trazar las raíces de la historia social del comercio ambulatorio informal en la colonia, y mostrar los límites del Estado corporativo mercantilista para representar los múltiples intereses de la sociedad peruana (Iwasaki Cauti, 1989). En un texto metahistórico que resume —¿denuncia?— su visión del Estado a través de la historia peruana, Iwasaki Cauti (1988a) señala:

El Estado peruano, a través de sus distintas facetas históricas (incaico, colonial y republicano), ha mantenido un carácter monopólico. La consecuencia histórica de este fenómeno ha sido la manutención de los dos principios básicos que originan la «informalidad»: el costo de la legalidad y el costo de la legalización (p. 142).

Especialista en historia colonial, Iwasaki Cauti publicó finalmente, en 1988, su libro más programático: *Nación peruana: entealequia o utopía. Trayectoria de*

una falacia. Allí arremete ácidamente contra las tendencias historiográficas dominantes en el Perú, que habían sido controladas, hasta entonces, menciona irónicamente el autor, por la ceguera de los «modernos sociólogos», cuya obsesión era demostrar que en el Perú no existe nación para así agudizar la crisis de identidad y difundir un mensaje apocalíptico de lucha de clases. Para un reseñista del libro, el profesor de historia de la PUCP y sacerdote jesuita Jeffrey Klaiber (1989), «el ensayo de Iwasaki ciertamente llena un vacío en la historiografía nacional que hace tiempo se ha seducido por el marxismo y ciertos esquemas reduccionistas» (p. 116). Hasta entonces, argumenta Iwasaki Cauti (1988b), la historiografía marxista se había dejado llevar por un exceso de pesimismo, negando obsesivamente la existencia de la nación peruana:

Nuestro objetivo principal a todo lo largo de esta obra ha sido demostrar que la nación peruana no es un mito y que ella está por encima de las frustraciones colectivas, de los compromisos ideológicos, de las circunstancias inmediatas o de la hegemonía de cualquier clase social (p. 197).

La intención era elaborar «una propuesta de leer la historia peruana libre de prejuicios». Si la afirmación «La nación no existe» había sido la consigna de la sociología e historiografía marxista que expandió su vocabulario con conceptos como *desborde popular*, *estado oligárquico*, *modos de producción* y *enclave económico*, ahora vestían una nueva indumentaria. Según Iwasaki Cauti (1988b), la nueva propuesta se abrigaba esta vez ahora bajo la noción de la «utopía andina», que busca «ser la estrategia y el ropaje que de ahora en adelante asuma el marxismo en el Perú para el mangoneo de las conciencias» (p. 188), y puede servirle «tanto a dictadores fascistas como a sectas delirantes al estilo de Sendero Luminoso». La utopía andina «frustra la promesa de la vida peruana que quería Basadre» (p. 195). Con estas perspectivas, «los modernos sociólogos procuran insuflar de odio las protestas populares y deificar los más protervos actos de violencia» (p. 137). Es una nueva narrativa para llegar a la misma conclusión: la historia del fracaso de los grupos dominantes.

Para Iwasaki Cauti, ya no era momento de seguir embrujados por estos «nihilistas modernos», que nos legaron una historia de sospecha y confrontación; ni tampoco de quedar congelados en una historia conservadora que encubría el *statu quo*. Ya era tiempo de buscar los elementos positivos que permitan construir otra idea de nación, más popular, consensual y democrática (Iwasaki Cauti, 1984), como la que proponía, por ejemplo, el intelectual del centenario, Víctor Andrés Belaunde:

Pienso que es de suma importancia contar ahora con las obras más representativas de Víctor Andrés, habida cuenta del auge que están tomando en nuestro país ciertas interpretaciones de la realidad nacional basadas en una hermenéutica prejuiciosa y sectaria. La posibilidad de retomar la polémica Belaunde-Mariátegui, por ejemplo, es una tarea que no debemos descuidar quienes deseamos conservar y difundir su pensamiento (Iwasaki Cauti, 1986, p. 133).

Esta nueva historia ya no puede buscar soluciones subrayando lo que nos divide y diferencia, sino colocando el énfasis en lo que nos congrega: «historia, Estado, iglesia, héroes y cultura» (Iwasaki Cauti, 1988b, p. 198), que nos permitirá construir la cuota de consenso necesario para la elaboración de un proyecto nacional, pues «la nación peruana existe; acaso baste un acto de fe para creer en ella» (p. 198). Iwasaki Cauti quiere superar el pesimismo de los «modernos sociólogos» que no cesan de señalar que la nación es una quimera, pues no somos más que la patética evidencia de frustraciones acumuladas, de sucesivas derrotas y de errores cometidos por la incompetencia de las clases dominantes. Esto es así porque «tratan de leer nuestra historia peruana desde el dogma de la doctrina marxista» (p. 172). La tarea de un historiador neoliberal, por cierto, es ir a contracorriente y demostrar que la nación peruana sí existe, a pesar de la ceguera dogmática de las ciencias sociales marxistas, que han fabricado una historia de fracasos y oportunidades perdidas: una entelequia de nación. El primer paso, entonces, es recuperar las enseñanzas de quienes más han insistido en que sí somos una nación viable (como Riva Agüero, Belaunde, Basadre), y apropiarse de sus discursos para demostrar que la miseria de la vida peruana no tiene su origen en el fracaso de las clases dominantes ni en la ausencia de un proyecto nacional, «sino en la generalizada preferencia por las soluciones mercantilistas improvisadas, por los planes de corto plazo y el protagonismo coyuntural» (p. 197). Es hora de escribir otra historia, positiva y antimarxista que «nos permita construir el consenso imprescindible para la elaboración de un proyecto nacional» (p. 198).

Esa búsqueda de nación podía encontrarse en la «cultura andina», siempre y cuando contribuyera a la lógica de desarrollo del capital: «La cultura andina subsistirá y crecerá si cumple una función en la reproducción social y la división del trabajo necesarias para la expansión del capitalismo» (p. 136). Era necesario, entonces, superar el relato histórico marxista de las clases antagónicas, o la de los héroes patrios militares, que obsesionaba a los historiadores conservadores de viejo cuño. De ser posible, era imperioso producir a otros héroes, más reales y menos ideologizados, que representen de una buena vez el empuje de la nueva sociedad peruana que ha ido emergiendo con el

desarrollo del capitalismo popular: los heroicos microempresarios populares, por ejemplo (p. 195)²⁸⁷.

Si los marxistas no hicieron más que insistir en que «solo las masas hacen la historia», olvidaron por completo que la multitud plebeya está compuesta esencialmente de individuos que buscan librarse de las tentaciones totalitarias del Estado. El sujeto de cambio, entonces, no son las masas proletarias o campesinas, sino los individuos «más capaces en lo intelectual y excelentes en lo moral, los principales responsables de la realización de la promesa que avizoró Basadre» (p. 198). Por tanto, la única forma de ser revolucionarios en el Perú de los años 80 es afirmando que el Perú es una realidad, demostrando que la nación peruana no es un mito y «asumiendo que la Libertad debe ser la partera de nuestra historia» (p. 5). Así también lo piensa el historiador Franklin Pease. En el elogioso prólogo que escribió para el libro de Iwasaki Cauti (1988b), subraya que es imperativo «definir la nación contra el Estado» como un gesto que «nos lleva a recordar las propuestas de Pierre Clastres» (p. xvi). La contrahistoria neoliberal insiste una vez más en remarcar cuál ha sido la principal traba para el desarrollo. Pease es muy claro al comentar la *prosperidad falaz* de la era del guano (Basadre): «El crecimiento voraz del Estado estaba ya en marcha, entonces su ineficiencia para administrar la bonanza pasajera y las crisis cíclicas permanece aún en nuestros días» (p. xv).

En buena cuenta, si lo que está en juego ahora es buscar los nuevos contornos de la nación peruana que, para efectos prácticos, ya dejó de ser exclusivamente criolla, indígena o mestiza, ¿dónde encontrar el nuevo espejo de la identidad nacional?, ¿quiénes serían sus nuevos protagonistas?, ¿qué horizonte de futuro manejan? Y la pregunta más desafiante, que sintonizaba bien con el desánimo colectivo de los años 80: ¿era todavía el Perú una nación?

Curiosamente, estas preguntas, que preocupaban al eje neoliberal del pensamiento social de los años 80, no se diferenciaban en mucho de las que se formulaban los científicos sociales de izquierda. Atrapadas ambas corrientes en sus propios fantasmas ideológicos, el telón de fondo era el mismo: la crisis de legitimidad del Estado postoligárquico, la ausencia o debilidad de una clase dirigente, la creciente violencia armada de Sendero Luminoso y la debacle económica del populismo del gobierno del APRA.

¿En qué se diferenciaban las propuestas históricas y culturales de la izquierda y la derecha en los años 80? En sus protagonistas: para la izquierda, eran los sectores populares organizados colectivamente; para la derecha, los individuos

287 Para un análisis de la propuesta estética y fotográfica sobre los microempresarios, véase Mitrovic (2016).

microempresarios plebeyos y populares. En consecuencia, el desenlace también sería distinto. Para la izquierda, los avances democratizadores de las masas populares constituirían un proyecto socialista emancipador, nacional-popular, de estilo gramsciano. Para la derecha, el triunfo cultural y económico del capitalismo popular anunciaría, finalmente, la derrota histórica del Estado mercantilista y corporativo, y desataría el desarrollo autónomo y la libertad potencial de los individuos emprendedores. O como lo grafica el mismo Iwasaki Cauti (1989): «Estamos seguros que mientras el Estado y sus segmentos han permanecido fieles a una inútil tradición monopólica y centralista, nuestros grupos populares urbanos han ido formando en sus respuestas económicas las bases de la *verdadera revolución*, la del mercado libre y el capital» (p. 166)²⁸⁸.

En la siguiente sección, nos detendremos, precisamente, a observar la ruta tomada y los dilemas a los que se enfrentaron los intelectuales de izquierda, antropólogos e historiadores, principalmente, ante los mismos desafíos de una sociedad en crisis.

5.3. Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal (1980-1990)²⁸⁹

La década de 1980 redefinió la forma en que las ciencias sociales peruanas interpretaron las rutas culturales que tomaron las poblaciones andinas. El proceso de modernización rural que buscó impulsar el Gobierno militar tomó rumbos inesperados, sorprendido por la irrupción armada de Sendero Luminoso. En los años 80 se replantea el antiguo «problema indígena», se vuelven más porosas las fronteras interétnicas entre indios, mestizos y cholos, y se fue desdibujando la forma como se interpretaba desde cierta mirada antropológica la oposición cultural entre el «mundo andino» y «la modernidad occidental». En este escenario, se modificó el rol que se le asignó a la antropología como la disciplina encargada de investigar las dimensiones «tradicionales» de la «cultura andina», y se pasó revista a los lentes interpretativos sobre los pueblos indígenas.

El mayor avance en una nueva comprensión de los Andes provino de la historia social andina, escrita esencialmente por investigadores anglosajones²⁹⁰.

288 Énfasis original.

289 Hago alusión explícita al provocador artículo «Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal» (1988) del sociólogo Roberto Miró Quesada.

290 En diálogo con historiadores peruanos, entre otros, como Nelson Manrique, Manuel Burga, Alberto Flores Galindo, Cristine Hünefeldt, María Isabel Remy y Luis Miguel Glave, preocupados por la historia rural de los siglos XIX y XX.

Tras la pregunta de cuál es el significado histórico de la cultura y la tradición andina, estos historiadores buscaron distanciarse de la práctica etnohistórica y etnográfica anterior, pues al carecer de una adecuada dimensión diacrónica, con frecuencia alentaban imágenes estáticas de «continuidad estructural andina», como opuestas a las dinámicas de ruptura provocadas por la expansión del mercado y al involucramiento de las poblaciones campesinas a la política global. En la búsqueda de una perspectiva temporal pertinente, esta nueva historia social propuso una radical reconceptualización de las poblaciones andinas, en la que se situaban las experiencias indígenas y campesinas en la intersección de la historia, la economía política y la cultura, recurriendo muchas veces a conceptos y métodos antropológicos (Turner, 1998).

El objetivo de este enfoque era cerrar las brechas entre la etnohistoria, la etnografía andina y la historia económica²⁹¹, y reinsertar a los Andes en una dinámica histórica que tomara esta vez en cuenta las agencias, prácticas e ideologías políticas campesinas. Al intentar un mayor realismo histórico, esta nueva historia social fue superando el estereotipo de «lo andino» como un núcleo cultural excluyente y estático en medio de los tumultuosos cambios políticos y económicos en el siglo xx. Recordemos que, durante buena parte de la década de 1970, la etnología andina de corte estructuralista se mantuvo aislada, debido «a su único propósito de búsqueda de propiedades ecológicas y culturales andinas sin paralelo, con frecuencia analizadas al margen de procesos históricos más amplios» (Larson, 2000, p. 9)²⁹². Así se lee, por ejemplo, el argumento de Alejandro Ortiz Rescaniere (1973), cuando sostenía que «la cultura andina está hondamente marcada por una serie de tradiciones propias de las organizaciones sociales dualistas y, por ello, posiblemente, tienden a analizar la realidad por medio de parejas simétricas y opuestas» (p. 152). Tal era la diferencia cultural que, entre las poblaciones indígenas, la «visión evolucionista de la historia es extraña a la tradición andina [...]. Por ello, una interpretación sincrónica me parece más ajustada a las características de la cultura andina» (p. 157). Algo parecido ocurría con la etnohistoria que, según Pablo Macera (1977b), representaba sin duda una crítica al *establishment* historiográfico hispanista, pero no por eso dejó ser menos conservador: «[Había] un radicalismo pasadista que consistía en protestar contra los abusos del poder colonial en los siglos xvi-xviii, pero sin decir nada, en cambio, acerca de los abusos del poder en el siglo xx» (p. lvi).

291 Esto se observa más claramente en la obra de Carlos Sempat Assadourian. Para una discusión, véase Stern (1985).

292 Véase también Salomon (1982).

Estas posturas contrastaban con las preguntas que se formulaban los científicos sociales marxistas —quienes pocas veces prestaron atención a temas étnicos y culturales—, más preocupados por el carácter económico de la vida campesina en el marco del modo producción capitalista o semifeudal, o incentivando ciertas formas de conciencia campesina —en ocasiones anunciadas como prepolíticas (Eric Hobsbawm, 1969 y 1974)— en el marco de sus supuestas movilizaciones revolucionarias. Esta brecha de perspectivas se puso claramente de manifiesto en dos conferencias académicas internacionales, realizadas en 1973 y 1974:

Mientras los antropólogos andinos se reunían en Toronto en 1973 para descifrar las prácticas andinas de parentesco y los verdaderos parámetros conceptuales del ayllu; un año después, los marxistas latinoamericanos se reunían en lo que se convertiría en el panel de debate histórico sobre los modos de producción y el lugar que ocupó el campesinado en la transición al capitalismo (Larson, 2000, p. 9)²⁹³.

El propósito de esta nueva perspectiva era más o menos clara: extender el estudio de la historia andina más allá de 1532²⁹⁴. No solo se trataba de proponer que la «resistencia andina» encarnaba procesos mucho más complejos que los de la mera defensa de un núcleo cultural andino estático. Se procuraba ahora de otorgarle a las colectividades andinas «papeles históricos activos que fluctuaran, entre la cooperación y la intransigente rebelión» (Salomon, 1991, p. 10). Así lo sostenía Juan Ansión en 1987, antes docente en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga en los años 70 y luego profesor de Antropología en la Pontificia Universidad Católica. Ansión apuntaba que, hasta la descolonización de la década de 1960, las ciencias sociales mantenían la ilusión de la diferencia radical entre los pueblos primitivos y la

293 Larson se refiere a la conferencia «Andean Kinship and Marriage» realizada en Toronto en 1972, en el marco de la reunión de la Asociación Americana de Antropología, y publicada como *Andean Kinship and Marriage* (Bolton y Mayer, 1977). También hace referencia al simposio sobre «Modos de producción en América Latina», organizado y coordinado por Roger Bartra y Pierre Vilar. Este simposio se realizó en Ciudad de México durante el Congreso Internacional de Americanistas de 1974. Véase Bartra (1975). También fue muy importante, por su influencia y distribución editorial continental, el libro dirigido por José Aricó, *Modos de producción en América Latina* (1973), en el que destacan los artículos de Carlos Sempat Assadourian, Juan Carlos Garavaglia y Ernesto Laclau. Véase, además, para un contexto más amplio, Larson (1995).

294 Las investigaciones «andinistas» que se desarrollan desde la década de 1970 toman un giro explícitamente interdisciplinario (arqueología, historia, antropología). La preocupación central era el estudio de la producción de relaciones de resistencia y adaptación indígenas frente al poder estatal colonial y republicano. En esta convergencia interdisciplinaria, destacan John Murra, James Lockhart, Nathan Wachtel y Karen Spalding, que recurren a la relectura de distintas fuentes etnográficas indígenas y españolas, como al entrecruzamiento de distintas posturas teóricas, que van desde el culturalismo hasta el estructuralismo. Véase Murra (1978), Lockhart (1968), Wachtel (1971) y Spalding (1974).

sociedad civilizada, que justificaba la existencia de la antropología como la ciencia dedicada al estudio exclusivo de las sociedades no occidentales. Sin embargo, la globalización de las relaciones económicas y políticas demostró la interconexión de los pueblos y obliga, según Ansión (1987), a «que el antropólogo ya no encuentre ninguna sociedad que no haya sufrido la influencia de la civilización occidental de manera más o menos directa» (p. 20).

Esta perspectiva renovadora, que quería alejarse de los esencialismos culturalistas o clasistas de la década anterior, era compartida por un conjunto de investigadores andinistas, tanto en Bolivia (Brooke Larson, Thomas Abercrombie, Tristan Platt y Olivia Harris), como en el Perú (Karen Spalding, Steven Stern, Florencia Mallon y Frank Salomon). Precisamente, para darle un cauce más programático, a inicios de 1980, el Joint Committee on Latin American Studies del Social Science Research Council (SSRC) y el American Council of Learned Societies (ACLS) convocaron a los mejores latinoamericanistas para que presenten propuestas de investigación sobre la región. En el caso de la región andina, Steve Stern y Brooke Larson, por entonces dos jóvenes historiadores egresados de las universidades de Yale y Columbia, respectivamente, presentaron la propuesta «Markets, Coercion and Responds in the Andean World» que, mezclando antropología e historia, fue aprobada con recursos financieros por el SSRC, en el marco de una reunión académica realizada en Nueva York, en octubre de 1981. En esta reunión, además de Stern y Larson, participaron Carlos Sempat Assadourian, José María Caballero, Magnus Mörner, John Murra, Silvia Rivera, Karen Spalding y Enrique Tandeter²⁹⁵. El proyecto implicaba la organización de tres conferencias interrelacionadas, que «pretendían desarrollar nuevas hipótesis y conclusiones basadas en los recientes avances de la historia y la etnología andinas, y plantear orientación para investigaciones futuras» (Stern, 1987a, p. 13). Cada conferencia estaría bajo la conducción de un coordinador: Steve Stern (Perú), Brooke Larson (Bolivia) y Frank Salomon (Ecuador), y tuvo nombres específicos. El de Perú se llamó «Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVII-XX»²⁹⁶, y se realizó en Madison en 1984; el de Bolivia, «Market Penetration and Expansion in the Andes, 16th-20th Centuries», realizado en Sucre, en julio de 1983²⁹⁷; y el de Ecuador, «Reproducción y transformación de las sociedades andinas,

295 Ellos son quienes aportaron en la elaboración del proyecto. Véase Larson (1995, p. 39).

296 Fruto de esta conferencia se publica un libro, donde el propio Stern delinea una propuesta de investigación. Véase Stern (1987b).

297 Los resultados de esta investigación se publicaron en Harris, Larson y Tandeter (1987).

siglos XVI-XX», en Quito, en julio de 1986²⁹⁸. El enfoque general del proyecto se proponía acortar las distancias entre la tradicional etnohistoria, que insistía en la durabilidad de los patrones culturales e instituciones andinas, y el materialismo de los historiadores económicos, que analizaban el poder de transformación del mercado y el Estado en los periodos colonial y republicano. De lo que se trataba «era [de] trascender el enfoque dicotomizado de la sociedad rural andina» (Harris, Larson y Tandeter, 1987, p. 21).

En el Perú, sin embargo, estos cambios asumieron una tonalidad nacional distinta al de sus colegas extranjeros. Historiadores, etnohistoriadores y arqueólogos marxistas, pero también lingüistas y hasta psicoanalistas que trabajaban sobre el remoto pasado prehispánico y colonial, se vieron atraídos o empujados a participar en los debates políticos contemporáneos. De algún modo, fueron interpelados para que intervengan y expliquen la crisis de los años 80, creyendo encontrar sus orígenes en el pasado colonial o en los temas irresueltos en el inconsciente del mestizaje. Quisieron interpretar la vigencia del racismo y la violencia política, ya sea por los *impases* aún vigentes del autoritarismo jerárquico del mundo colonial, que se extendía hasta el presente como «herencia colonial», o por las rupturas culturales propiciadas por la expansión del capitalismo desigual en el siglo XX. Pese a las diferencias de perspectivas, todos compartían una agenda común: la reflexión sobre la identidad y el redescubrimiento del «mundo andino» en pleno contexto del conflicto armado interno y de crisis del modelo económico populista²⁹⁹.

Esta discusión sobre lo «andino» tomó dos caminos específicos: el llamado debate sobre el caso Uchuraccay y el que protagonizaron, principal pero no únicamente, el historiador Alberto Flores Galindo y el antropólogo Carlos Iván Degregori, sobre las tensiones entre modernidad popular y la «utopía andina» desde el campo de la izquierda.

5.3.1. Modernidad, Occidente y tiempo en la comunidad de Uchuraccay

El debate sobre el caso Uchuraccay fue protagonizado a propósito del informe elaborado por una comisión investigadora presidida por el escritor Mario Vargas Llosa. Esta comisión, nombrada el 2 de febrero de 1983 por el

298 Publicado luego como *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX* (Moreno y Salomon, 1991).

299 Sin querer agotar nombres y propuestas, los más destacados son Pablo Macera, Luis Lumbreras, Alfredo Torero, Manuel Burga, Nelson Manrique, Alberto Flores-Galindo y Wilfredo Kapsoli. Como muestra de las sensibilidades historiográficas de ese momento, es necesario revisar las importantes entrevistas del periodista Carlos Arroyo. Véase Arroyo (1989). Por el lado del psicoanálisis, puede revisarse Hernández *et al.* (1987).

presidente Fernando Belaunde, tuvo como misión investigar la matanza de ocho periodistas, ocurrida el 26 de enero de 1983, en la comunidad indígena de Uchuraccay en las zonas altas de Huanta (Ayacucho)³⁰⁰. Los periodistas habían sido asesinados en Uchuraccay, cuando trataban de cubrir la noticia de la muerte de siete militantes senderistas en las comunidades vecinas de Huaychao y Macabamba, pocos días antes, el 21 de enero. La muerte de los periodistas se produjo en medio de una cruenta confrontación, entre militares del ejército y las columnas armadas de Sendero Luminoso, en toda la zona rural de la provincia de Huanta.

Para dicho informe, presentado en marzo de ese mismo año, participaron como asesores tres antropólogos especializados en el estudio de las comunidades andinas: Fernando Fuenzalida, Juan Ossio y Luis Millones³⁰¹. En sus argumentos y conclusiones, se recae sin reparos en las esencializaciones más flagrantes al construir la imagen de los comuneros quechuas de Uchuraccay, desde la alteridad radical, como culturalmente «Otros», por fuera de la temporalidad cronológica de la modernidad, y casi como no contemporáneos del «tiempo presente de la nación».

La Comisión Investigadora partía de la siguiente pregunta: ¿cómo explicar, lo más honestamente posible, estos trágicos y confusos sucesos ocurridos en una zona rural tan alejada de la capital, y donde, al parecer, aún prevalecía entre los campesinos una cultura arcaica y tradicional? En una entrevista de marzo de 1983, el propio Vargas Llosa definió así las dos temporalidades históricas en que se hallan inmersos los comuneros de Uchuraccay. Entre el «Perú real» de los pobladores rurales y el «Perú oficial» de los ciudadanos modernos:

El que haya un país real completamente separado del país oficial es, por supuesto, el gran problema peruano. Que al mismo tiempo vivan en el país hombres que participan del siglo xx y hombres como los comuneros de Uchuraccay y de todas las comunidades iquichanas *que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVII*. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de la tragedia que acabamos de investigar (p. 18)³⁰².

300 Sobre la ubicación e importancia de Uchuraccay, glosamos la siguiente explicación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003a): «Ubicadas a más de 3800 m.s. n. m., las punas de Uchuraccay eran una zona de frontera entre la selva y los valles de Huanta y Tambo. Una zona estratégica para el PCP-Sendero Luminoso, que consideró dicho territorio como corredor para incursionar en esos valles desde el Rasuwilca, nevado y apu tutelar más importante del norte de Ayacucho que los miembros del PCP-SL convirtieron en base de operaciones» (p. 123).

301 Además de Fernando de Trazegnies (jurista) y, como asesores, los lingüistas Rodolfo Cerrón Palomino y Clodoaldo Soto Ruiz.

302 Énfasis nuestro.

El relato central de la primera parte del *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, escrito por el propio Vargas Llosa, se esfuerza en describir a los comuneros de Uchuraccay como opacados por el atraso histórico, la miseria y la exclusión. En su empeño por elaborar una explicación al asesinato de los periodistas, Vargas Llosa cree que la Comisión no podía quedarse en descripciones superficiales de lo ocurrido, aún más cuando las comunidades de las punas de Huanta representan el grupo humano más miserable y desvalido:

Sin agua, ni luz, sin atención médica, sin caminos que los enlacen con el resto del país, sin ninguna clase de asistencia técnica o servicio social, en las altas tierras inhóspitas de la cordillera donde han vivido aislados y olvidados desde los tiempos prehispánicos, los iquichanos han conocido de la cultura occidental, desde que se instaló la República, solo las expresiones más odiosas (Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay, 1983, pp. 34-35).

¿Atrasados, tradicionales? Tales parecen ser las coordenadas intelectuales de Vargas Llosa, pues en su opinión, los comuneros de Uchuraccay no han logrado incorporar las nociones modernas de desarrollo y progreso. Se les ha hecho muy difícil concebir la idea de futuro, pues desde tiempos inmemoriales «no han experimentado mejora alguna en sus condiciones de vida», sino, más bien, han vivido en «un prolongado estancamiento con periódicos retrocesos» (Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay, 1983, p. 35). Más que copartícipes del tiempo de la modernidad, los comuneros de Uchuraccay viven atrapados en una escala temporal arcaica, que les impide el acceso y la plena conciencia de los beneficios de «Occidente»³⁰³. En esta condición de alteridad ontológica, la modernidad les es ajena a los comuneros y los sitúa en una distancia casi insalvable entre Occidente y lo indígena. Esto permite a Vargas Llosa preguntarse, incluso, si realmente los campesinos de Uchuraccay (finalmente, los trágicos autores del asesinato de los periodistas) eran los reales culpables de este infortunado acontecimiento. ¿Eran capaces los campesinos de hacer distinciones jurídicas sobre la Constitución?, ¿no eran, acaso, limitadas sus posibilidades de comprender la diferencia entre la ley y la costumbre? No hay que olvidar, prosigue Vargas Llosa, que estamos «ante hombres que viven en las condiciones de primitivismo, aislamiento y abandono» (pp. 33-34):

303 Al respecto, véanse las críticas de Mayer (2012).

¿Tiene el Perú oficial el derecho de reclamar de estos hombres, a los que con su olvido e incuria mantuvo en el marasmo y el atraso, un comportamiento idéntico al de los peruanos que, pobres o ricos, andinos o costeños, rurales o citadinos, participan realmente de la modernidad y se rigen por leyes, ritos, usos y costumbres que desconocen (o difícilmente podrían entender) los iquichanos? (p. 36).

Exculpados retóricamente por su «no modernidad», el Informe causó una fuerte polémica pública, ya que señalaba responsabilidad directa en los campesinos como autores de la masacre (p. 19). El beligerante periodismo de izquierda, principalmente *El Diario de Marka* y *La República*, y algunos antropólogos de esa tendencia sostenían lo contrario: que los autores de la masacre o, por lo menos, los instigadores habían sido las fuerzas del orden. Los campesinos, sostuvo el antropólogo de izquierda Rodrigo Montoya —quizá el más férreo opositor a las conclusiones de la Comisión—, no serían capaces de semejante atrocidad, pues el ejercicio de la violencia entre las comunidades andinas está profundamente regulado y responde siempre a complejos procesos rituales. Más que reacciones imprevistas, sostiene Montoya, la violencia campesina solo se practica en momentos rituales y situaciones culturales muy precisas. Como muestra de que las fuerzas del orden estuvieron involucradas en la masacre, Montoya (1983e) señala que los campesinos de Uchuraccay jamás enterrarían desnudos a los muertos (como ocurrió con los periodistas), pues primero deben cumplir ciertos protocolos rituales funerarios: por ejemplo, vestirlos con las mejores prendas, ya que el reencuentro del hombre con la tierra, que supone el entierro y la muerte, debe protegerlos de «los zorros, perros, gavilanes, halcones y cóndores» (p. 11)³⁰⁴. Y añade:

Si en siglos de historia, los campesinos solos jamás masacraron a desconocidos, habría que explicar en qué condiciones precisas y por qué los campesinos hicieron solos esta masacre, si hay razones científicamente serias para afirmar que los campesinos no han actuado solos, es inevitable admitir la hipótesis de la presencia de otras personas del exterior. Infiltrar al enemigo es un viejísimo principio de la guerra (p. 14)³⁰⁵.

304 Sobre las sucesivas intervenciones periodísticas de Rodrigo Montoya, véanse Montoya (1983a, 1983c, 1983d, 1983f, 1983g, 1983h, 1984a, 1984b y 1987b) y Ossio y Montoya (1983).

305 También puede revisarse Montoya (1983e).

La influencia externa (la infiltración) aparece como un argumento para explicar el comportamiento campesino en estos trágicos sucesos. No hay agencia campesina. Aunque, en orillas ideológicas opuestas, el asesor legal de la Comisión, el jurista Fernando de Trazegnies (1983), apunta en la misma dirección. Señala en su informe que, cuando los comuneros de Uchuraccay declararon a la Comisión, lo hicieron «como una tribu o nación que decide ratificar su alianza con otra nación o tribu que se encuentra envuelta en una guerra» (p. 145). Los campesinos no tienen una clara conciencia del Estado peruano; todo lo contrario, «viven intensamente su propia identidad étnica constituyendo verdaderas nacionalidades dentro de la Nación» (p. 152).

Un esencialismo versus otro, de derecha o de izquierda, si cabe el término, parecía entonces paralizar cualquier explicación de lo ocurrido. En medio de una abierta controversia política entre la derecha en el Gobierno, y una férrea izquierda en la oposición, la Comisión Investigadora poco pudo hacer para convencer a la opinión pública de sus polémicas conclusiones: que los comuneros, por un error fatal, confundieron a los ocho periodistas con una columna armada de Sendero Luminoso, y les dieron una muerte violenta en la propia comunidad, para luego enterrarlos apresuradamente, fuera de la misma.

El asunto crucial fue el argumento antropológico que explicaba estas muertes: los campesinos cometieron estos terribles actos debido a su postergación y subordinación cultural, al estar inevitablemente atrapados en las enormes distancias, materiales y emocionales, que los separaban del «Perú oficial». Pero la lectura no respondía a un repentino exabrupto esencialista. En un conocido libro editado por Juan Ossio en 1973 (*Ideología mesiánica del mundo andino*), el autor sostenía que la mentalidad del campesino andino manifiesta continuidad y coherencia lógica en el tiempo y en el espacio. La misión de la antropología, entonces, era explicar a los lectores que, «mientras un sector de la población sigue los lineamientos de un pensamiento secular de orientación dinámica y empírica —al cual se le da carácter oficial—, existe además otro, cuya orientación es simbólica, en el sentido que se expresa predominantemente en metáforas, analogías, etc. Y que se enmarca en categorías míticas» (Ossio, 1973, p. XIII). Juan Ossio y Fernando Fuenzalida (1983), asesores de la Comisión y que, junto a Vargas Llosa, visitaron oficialmente la comunidad el 12 de febrero de 1983 (por cuatro horas), describen así el uso cultural de la tecnología moderna por parte de los comuneros:

No sorprende que muchos comuneros posean tocadiscos, linternas y otros artefactos eléctricos, ni que productos manufacturados como fideos, azúcar, alcohol, sean ahora parte de sus necesidades. Aunque, ciertamente, artefactos más sofisticados, como teleobjetivos o periódicos no entran en su horizonte experiencial. La existencia de comunidades totalmente ajenas al mundo industrial es en la actualidad una utopía, sin embargo, esto tampoco quiere decir que, por poseer unos cuantos objetos de aquel mundo, la integración plena se ha alcanzado (p. 54).

Para Ossio y Fuenzalida (1983), la ideología y las creencias locales no permitían definir con claridad la idea de «enemigo» en términos políticos. Lo más plausible era que los campesinos de Uchuraccay, en su confusión, identificaran a los senderistas y a los periodistas «con fuerzas mágicas del mal» (p. 76). Pero no solo ello: «Es evidente —agregan— que no pertenece a la experiencia cultural inmediata de estos campesinos la noción de “periodista”» (p. 76). ¿Dónde encontrar, entonces, la explicación final a este «desencuentro ontológico»? La muerte lamentable de estos ocho periodistas debe ser atribuida «a una reacción de pánico de los comuneros», totalmente comprensible para Ossio y Fuenzalida, ya que se hallaban en medio de un contexto local y regional de violencia, que se prestaba a graves confusiones. No hay que olvidar que los campesinos de las alturas de Huanta se encontraban en la absoluta imposibilidad, sociológica, social y cultural, de «percibir en las mismas categorías legales, políticas, militares, éticas o religiosas que un hombre de la costa modernizada» (pp. 76-77).

Vale la pena una digresión para entender el marco intelectual de las tesis de ambos antropólogos. En realidad, esta postura antropológica no era novedosa. El propio Juan Ossio la sostuvo pocos años antes (1981) cuando, en polémica con Jürgen Golte, discutían sobre la bancarrota del sistema cognitivo andino, a propósito de la publicación de la autobiografía del campesino indígena Gregorio Condori Mamani (Valderrama y Escalante, 1977). Golte (1980a) criticaba el esencialismo de la antropología estructuralista que se deleitaba al interpretar la visión del mundo del indígena Gregorio Condori como mesiánica, mítica y metafísica, celebrando su ingenuidad: «Inclusive, con un desprecio humano total, [estos antropólogos] pueden invocar a un relativismo cultural, postular una “cultura andina” frente a una cultura occidental, y defender el derecho de la gente para mantener su cultura y desarrollarla por sus propios cauces» (p. 19). Ossio (1981) salió al frente para responder tamaño ataque de Golte, pues su postura esquemática le parecía un esfuerzo funcionalista/materialista «de pretender restar valor a quienes hemos asumido la tarea de contribuir a salvaguardar la identidad cultural andina» (p. 57). Esta

poca sensibilidad etnográfica por la diferencia lo lleva a preguntarse: «¿Por qué es un delito admirar la creatividad y riqueza de un pensamiento que es distinto al nuestro?» (p. 57). La arremetida de Golte quizá se deba al malentendido de que «piensa que quienes defendemos la identidad cultural andina estamos en contra de que esta sociedad acceda a un conocimiento que trascienda sus límites» (p. 58). La respuesta de Golte (1981) fue frontal contra la perspectiva esencializante, ya que «es una teoría más allá de la historia» (p. 62), aún más cuando Ossio se dispone a salvaguardar la identidad de los campesinos andinos: «¿Cuál será esa identidad “profunda”?». Golte alude entonces a la condición ambivalente del antropólogo andinista: «¿No es acaso [el antropólogo] el antiguo criollo aristócrata que se asoma por ahí, tratando de “segregar” a los indígenas? Si el no tener escuela, libros, máquinas y la capacidad para crearlos y desarrollarlos es la “identidad cultural andina”, así a secas, entonces mejor sería olvidarla» (p. 62). Este debate provocó muy temprano (1980-1981) la primera controversia en la antropología peruana acerca de los límites del paradigma estructuralista para comprender los cambios de la cultura andina en plena era de expansión del sistema capitalista mundial³⁰⁶.

Regresando al caso Uchuraccay, la muerte de los ocho periodistas «que ahora lamenta todo el país» es la prueba más contundente de que aún arrastramos, «luego de 400 años de contactos entre la cultura europea y la cultura andina», problemas de integración y de que «todavía no ha sido posible el desarrollo de un verdadero diálogo» (Ossio y Fuenzalida, 1983, p. 77). «Si alguien tiene la culpa de este trágico malentendido —declararía Fuenzalida al diario *El Comercio* en junio de 1983—, no son los campesinos. Somos nosotros mismos» (Fuenzalida, 1983b, p. 7)³⁰⁷.

A todo esto, ¿en qué situación quedaba el compromiso de la antropología con el destino de estos campesinos, atrapados, sin saberlo, entre dos fuegos interpretativos? El propio Fuenzalida señalaría en marzo de 1983, ante un auditorio atiborrado de estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, que el compromiso al que el antropólogo debe estar siempre dispuesto es a asumir la representación de estos campesinos cuando sea necesario: «A ser la voz de estos campesinos que no tienen voz. A reemplazar la presencia de estos campesinos que no tienen presencia en nuestro mundo que [...] se ha querido llamar el “mundo oficial”» (Fuenzalida, 1983a, p. 7). Por su parte, Rodrigo Montoya (1983b), al criticar duramente los argumentos

306 A la discusión se sumó Enrique Urbano (1981).

307 En esa misma dirección, declararía el historiador Pablo Macera (1983b): «De estas ocho muertes, somos responsables todos» (p. 14).

de los asesores antropológicos de la comisión, concluye: «Para eso se sirve de la antropología, como elemento de análisis y decoración» (p. 7). En marzo de 1983, Montoya fue entrevistado por el diario *La República*, y advirtió lo siguiente acerca del papel de la antropología:

—Periodista: Si José María Arguedas estuviera vivo y tuviera que ocuparse de la masacre de Uchuraccay, ¿qué piensa que hubiese dicho?

—Rodrigo Montoya: Habría salido a la defensa de los campesinos inmediatamente, habría peleado, habría salido a declarar con toda razón en defensa de los comuneros. No es pretensión ni falsa modestia, pero la reacción que yo he tenido frente a esto me viene inspirada directamente de él, ha sido mi maestro y he sido amigo de Arguedas [...]. Lo que hice fue sentarme y escribir «los campesinos no son salvajes», porque ese es el deber de los antropólogos (Montoya, 1983e, p. 8).

Las voces de los antropólogos de izquierda se multiplican. No son un bloque homogéneo, pues se filtran algunas lecturas que componen una situación híbrida de realismo etnográfico y esencialismo exotista. Carlos Iván Degregori y Jaime Urrutia (1983) escribían en las páginas de *El Diario* que la muerte de los periodistas ha «derrumbado clichés indigenistas», pues los campesinos de Uchuraccay, al sentirse agredidos por fuerzas externas, han sido empujados a optar entre la conservación de su universo cultural tradicional y la alineación con patrones externos que pudieran darles seguridad y protección. Después de todo, aun cuando el Estado nunca penetró del todo en la zona, «los campesinos saben que se mueven dentro de un mundo más amplio, pero sumamente adverso, y optan por buscar en ese mundo extraño puntos de apoyo, padrinos con los que establecen relaciones de compadrazgo y dependencia» (p. 11).

Desde otras disciplinas se iban sumando a la controversia. El arqueólogo Luis Lumbreras (1984) insiste en remarcar las distancias estructurales entre violencia y cultura andina. Casi en el límite esencialista, afirma que dentro de la cultura campesina «no existe internalizada esa forma de violencia que se expresó en Uchuraccay. Esa masacre no está dentro de la cultura indígena [...]. Ellos se expresan a través de formas de violencia distintos a los nuestros. Ellos tienen otras formas» (p. 6)³⁰⁸. Pero no se trata solo de concepciones culturales distintas del conflicto. Para Lumbreras, el límite central del informe radica en que «enviaron a tres antropólogos que no hablan quechua; que además están dedicados al estudio de las superestructuras. Son especialistas en el estudio del

308 Énfasis nuestro.

mesianismo, del mito, de la religión. Están, además, dentro de una corriente filosófica, muy difundida, que es la estructuralista, [ajena] a los problemas cotidianos reales, concretos que se dan dentro de las comunidades indígenas» (p. 7). En una conferencia de apertura del año académico (1985) en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lumbreras (1985) retorna al tema y arremete nuevamente contra los miembros de la Comisión, a los cuales señala como «los observadores coloniales de nuestro tiempo, cuyo juicio se basa en la razón colonial y no en la racionalidad andina» (p. 15), y les atribuye una concepción alienada de la realidad andina: «Su exquisita ignorancia de la historia del Perú y de la realidad que existe más allá de los enclaves amurallados de la modernidad urbana occidental les impide ver la riqueza inmensa de desarrollo potencial que existe *en ese empecinado atraso, cuya cruda existencia* no es otra cosa que el producto de una dura lucha contra el sistema colonial pseudo-modernizante» (p. 15)³⁰⁹.

Cierran el cuadro dos breves artículos del historiador Manuel Burga. El primero es publicado en el suplemento cultural de izquierda *El Caballo Rojo*, con un título incontestable: «Uchuraccay. La antropología como justificación» (1983). Burga cuestiona ácidamente el informe de la Comisión, pues sus conclusiones representan un aval, aparentemente lógico y coherente, de los sucesos de Uchuraccay en base a cierto tipo de antropología andina: «campesinos que viven en otro mundo, con otra moral, otra sensibilidad frente al dolor» (p. 10). Esto podría parecer normal en la imaginación etnográfica estructuralista, señala Burga, «pero es un disparate si se observa con una óptica diferente el caso Uchuraccay» (p. 11). No obstante, la principal debilidad del informe no descansa necesariamente en su dudosa interpretación antropológica. Para Burga, el punto ciego de todo el trabajo radica en las superficiales condiciones de su producción etnográfica: «Los antropólogos [basaron] todo su informe en las cuatro horas —con un traductor— que pasaron en Uchuraccay» (p. 11). Revelar este detalle era muy sensible. En una disciplina que hizo del trabajo de campo prolongado su marca y sello de identidad, no era posible a ojos de Burga, que «ningún etnógrafo serio pueda escribir un informe científico con una visita de cuatro horas» (p. 11). En tan corto tiempo, era improbable que funcione la «magia del etnógrafo» (Stocking, 1992). Y concluye: «[Branislaw] Malinowski habría reído ruidosamente ante un informe semejante» (Burga, 1983, p. 11).

En el segundo artículo, Burga (1984) busca inscribir el caso Uchuraccay en la misma constelación histórica que conformaron Rumi Maqui, Atusparia,

309 Énfasis nuestro.

Túpac Amaru II, Juan Santos Atahualpa y el Taki Onqoy. Todos estos nombres y acontecimientos «nos muestran la vitalidad y persistencia del Perú andino [...] que conmueve al Perú oficial» (p. 11). En esa línea, Uchuraccay quedará como un perfil más de lo andino, porque nos enrostra «nuestra fragilidad nacional y desenmascara los viejos hábitos coloniales de manipular a las poblaciones andinas para presentarlas como culpables e inocentes al mismo tiempo» (p. 11).

Pese a los esencialismos compartidos, estas disputas por la representación etnográfica no presagiaron lo que vendría poco después³¹⁰. Lo peor para los comuneros de Uchuraccay aún estaba por llegar³¹¹. Durante los meses siguientes a la masacre de los periodistas, distintas columnas armadas de Sendero Luminoso incursionaron sucesivamente en la comunidad, asesinando a quienes habrían tenido alguna participación en aquel suceso. Los ataques ocurrieron el 20 de mayo, el 16 de julio y el 24 de diciembre de 1983. Todos sucedieron en momentos festivos religiosos. La masacre del 20 de mayo ocurrió durante las fiestas del Espíritu Santo (Corpus Christi), y asesinaron alrededor de 20 campesinos. El segundo ataque aconteció la medianoche del 16 de julio, luego de concluida la fiesta de la Virgen del Carmen. Murieron 20 comuneros. El tercer ataque se dio en la víspera de la Navidad, el 24 de diciembre. Dieron muerte a 8 comuneros. Pero no solo fue Sendero Luminoso el que asesinaba a los campesinos; también las fuerzas armadas y los comités de autodefensa campesina incursionaron en la comunidad, entre 1983 y 1984, matando a decenas de campesinos, acusándolos de senderistas. Frente a tantas muertes, hacia agosto de 1984, a los comuneros de Uchuraccay, finalmente, no les quedó más opción que vivir esparcidos entre distintas comunidades vecinas, refugiarse en las ciudades de Huanta y Huamanga o, incluso, vivir como migrantes desplazados en Lima. La comunidad quedó totalmente deshabitada hacia fines de 1984. Las cifras finales son catastróficas. Durante los años del conflicto armado, fueron asesinados 135 ciudadanos de Uchuraccay, en una comunidad que en 1981 contaba con 470 habitantes³¹²: la debacle total de este mundo social campesino.

La tragedia en Uchuraccay puso en evidencia los límites del «paradigma andinista» para comprender las nuevas prácticas políticas y culturales de

310 Las intervenciones de antropólogos, historiadores y hasta de un arqueólogo serán constantes en la prensa de izquierda. Véanse Vega (1983), Degregori y Urrutia (1983), Burga (1984), Lumbreras (1983a, 1983b y 1984) y Macera (1983a).

311 Aquí seguimos la información indicada en el Informe elaborado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación sobre el caso Uchuraccay. Véase Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003a, pp. 142-146).

312 Véase Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003a, p. 146).

las poblaciones campesinas. El Informe Uchuraccay demostró ser la partida de defunción de aquella representación etnográfica —idealizada, estática y romántica—, que se tejó en decenas de monografías sobre «los indígenas» peruanos. Escrita por antropólogos limeños, ayacuchanos y extranjeros, en esta versión exotizada del mundo andino (ya sea estructuralista o marxista, de derecha o de izquierda) no tuvo en cuenta que los campesinos no solo estaban involucrados activamente desde hacía mucho en circuitos económicos de intercambio mercantil y en dinámicas políticas de contacto fluido y flexible con la «modernidad», sino que, además, estaban envueltos trágicamente desde mayo de 1980 en un cruento conflicto armado, que azotaba distintas zonas rurales del Perú. No se tuvo respuesta alguna para explicar cómo y por qué vastas zonas campesinas se habían convertido, en breve tiempo, en el teatro de operaciones de la guerra sostenida entre Sendero Luminoso, las fuerzas armadas y los propios campesinos.

5.3.2. Desafiando la modernidad desde lo «andino»

Existió también otro camino seguido en el debate sobre lo «andino» y la modernidad en el Perú. Este discurrió en un carril paralelo al esencialismo andinista del Informe Uchuraccay. Esta vez, principalmente historiadores y antropólogos ligados a los partidos de izquierda discutieron las posibles rutas que tomarían las poblaciones andinas al enfrentarse, de un lado, a un conflictivo proceso de modernización de la sociedad rural y, de otro, a la profunda transformación cultural que se producía en el país por la decisión de millones de campesinos de migrar a las ciudades a lo largo del siglo xx. Aunque compartían la misma distancia crítica con la antropología esencialista a la que calificaban de ahistórica y conservadora, se diferenciaban en su interpretación de la cultura andina y los efectos que le producía su contacto con la modernidad occidental. Esta discusión asumió dos vectores.

Mentalidades y utopía andina

El primero se centró en el estudio de las mentalidades y en la «utopía andina» y su argumento central ponía énfasis en la relación de resistencia y oposición entre los Andes (la cultura andina) y Occidente (modernidad capitalista), entendiendo ambos polos como grandes bloques homogéneos y antagónicos. Su principal expositor fue el destacado historiador marxista Alberto Flores Galindo, quien junto a un selecto colectivo de investigadores e intelectuales

de izquierda, logró levantar la poderosa imagen histórica del Perú de los años 80, como una sociedad que atravesada una confrontación inevitable entre el mundo andino y el capitalismo occidental.

Flores Galindo impulsó en 1987 la revista socialista *Márgenes*, que congregó a un sector importante de intelectuales de izquierda, la mayoría provenían de las ciencias sociales. En su primer editorial reclamaban su abierta filiación socialista y revolucionaria, interpelando a los demás intelectuales de izquierda (que, según ellos, viraban hacia posturas reformistas socialdemócratas), a que definan una posición más radical frente a la crisis de los años 80: «¿Cuánto hace que los intelectuales de izquierda dejaron de pensar en la utopía, en la estrategia, en la urgencia de un proyecto colectivo?» (*Márgenes*, 1987, p. 3). Preocupados por la distancia entre pensamiento y acción política, señalaban que no les interesaba ubicarse cómodamente en el territorio oficial de lo académico, «sino cuestionar la sociedad peruana y el proyecto socialista [...] desde una posición que apuesta sin ambages por la utopía revolucionaria» (p. 4). El núcleo que logró aglutinar Flores Galindo orbitó alrededor de un centro político-intelectual, Sur Casa de estudios del Socialismo, fundado en 1986³¹³. La traducción historiográfica de esta postura se plasmó en distintos ensayos, artículos y libros de Flores Galindo³¹⁴, en especial, en los últimos capítulos de su influyente libro *Buscando un Inca*³¹⁵ (que ganó el premio Casa de las Américas de Cuba, en 1986) y en su espléndido ensayo póstumo «La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú» (2001 [1986]).

¿Cómo surgió la noción de «utopía andina»? Un primer rastreo³¹⁶ indica que Flores Galindo teje la idea muy temprano en 1977, alrededor de la noción de utopía en la rebelión de Túpac Amaru II (Flores Galindo, 1977). Luego reaparece de forma algo más explícita en 1978 cuando trabajaba en colaboración con el historiador Manuel Burga, alrededor de investigaciones

313 Sus directores han sido Inés García (1986-1987), Alberto Flores Galindo (1987-1990), Nelson Manrique (1990-1995), Eduardo Cáceres (1995-1997), Oscar Ugarteche (1997-2000), Gustavo Buntinx (2001-2002) y Cecilia Rivera (2003-2006).

314 La participación de Flores Galindo en distintas publicaciones de izquierda es variada. De acuerdo con el recuento hecho por Carlos Aguirre, se observa que «fue editor en 1978 de la revista *Vaca Sagrada* junto con poetas como Marco Martos y José Watanabe»; dirigió luego la revista *Allpanchis* del Instituto de Pastoral Andina entre 1978 y 1982; colaboró regularmente en el suplemento *El Caballo Rojo* entre 1981 y 1985; participó en varias publicaciones culturales de izquierda, como *El Búho*, *30 Días* o *El Zorro de Abajo*; formó parte del comité editorial de la *Revista Andina* desde su creación en 1983, y, finalmente, fundó en 1987 Sur Casa de Estudios del Socialismo y dirigió la revista *Márgenes* hasta su muerte en 1990. Véase Aguirre (2007).

315 Este libro ha tenido varias ediciones. Usaremos aquí la editada en 1987 por el Instituto de Apoyo Agrario.

316 Aquí seguimos las notas de Carlos Aguirre y Charles Walker (2010, p. xxi).

sobre el milenarismo y el mesianismo andino, como fruto de su trabajo sobre haciendas rurales en el Archivo del Fuero Agrario. Al poco tiempo escriben juntos, en 1979, un libro muy influyente en la historia social de inicios de los años 80: *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, que les permite acercarse a lo «andino» como eje de explicación de la historia republicana. Al año siguiente publican una relectura de los siglos XIX y XX, alrededor de los movimientos sociales campesinos andinos, en «Feudalismo y luchas campesinas, 1867-1965» (1980), donde ya asoma el estudio de las mentalidades campesinas. Poco después, Flores Galindo (1981b) usa por primera vez de forma explícita la noción de «utopía andina», para discutir su relación con el socialismo en el Perú; pero será alrededor de un proyecto auspiciado por la Unesco en 1981, que financió una propuesta académica de colaboración a largo plazo sobre la «utopía andina», que Burga y Flores Galindo empiezan a dar una forma más orgánica a su propuesta de investigación³¹⁷. «Cuando Manuel Burga y yo —recuerda Flores Galindo (1988b)— nos interesamos por el tema de la “utopía andina”, lo hicimos creyendo encontrar en este tema precisamente un elemento de continuidad en la historia peruana» (p. 241).

El primer resultado fue el artículo programático escrito a dos manos, «La utopía andina. Ideología y lucha campesina en los Andes. Siglos XVI-XX» (1982), publicado en la revista *Allpanchis*, donde cuestionan el historicismo criollo y plantean otra posibilidad de relatar el proceso de la historia peruana, una historia —aseguran los autores— que restituya del «ostracismo al Inca Garcilaso de la Vega, en Montilla, hasta el suicidio de José María Arguedas, en 1969» (Burga, 2019, p. 8)³¹⁸. Todo parecía indicar que ambos escribirían un libro conjunto sobre el itinerario de la utopía andina, tomando en cuenta cierto tipo de historia de las mentalidades propiciado por Jacques Le Goff (*El nacimiento del purgatorio*), dada su mutua formación doctoral y posdoctoral en la historiografía francesa. Finalmente, el proyecto se tradujo poco después en la elaboración de dos interpretaciones complementarias sobre el mismo proceso. Flores Galindo publica primero *Buscando un inca*, en 1986, y Burga lanza, dos años después, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección en los Andes*³¹⁹. Los dos libros

317 En ese contexto, ambos historiadores insisten en elaborar una agenda que responda a la necesidad de construir un nuevo rostro, más andino y nacional de nuestra historia, cuando polemizan, en 1981, con el historiador Heraclio Bonilla acerca de las tendencias historiográficas de la historia peruana. Véanse Bonilla (1980), Burga (1981, pp. 59-60), Flores Galindo (1981, p. 60) y Bonilla (1981, pp. 61-63).

318 Manuel Burga (2005) elabora su propia narración sobre la gestación de este proyecto en el contexto de una profunda renovación historiográfica.

319 La primera edición del libro de Flores Galindo (1986a) fue publicada por la editorial cubana Casa de las Américas. La primera edición del libro de Burga salió en 1988.

tuvieron su origen en un proyecto común y, aunque luego este se fragmentó, se mantuvo una división del trabajo «que reservó para Flores Galindo el tratamiento del tema desde el punto de vista de la formulación de la utopía andina como un proyecto de las elites intelectuales, mientras que Burga lo ha abordado desde el punto de vista de su existencia práctica, como fruto de la praxis social de los sectores populares» (Manrique, 1988, p. 202).

¿Qué condiciones hicieron posible la recepción de este nuevo tipo de historia, más cercana al palpar de las luchas andinas populares, que sustrae al historiador de la soledad del archivo y la tranquilidad de la cátedra universitaria? Ciertamente, la visión del Perú que subyace en *Buscando un inca* es producida por la confluencia entre la investigación histórica y la cultura marxista, en el esfuerzo por integrar «la historia de los humildes en el tramado de la historia peruana, en el señalamiento del papel de las ideas, de las emociones, de los sueños y de la religión, como fuerzas que impulsan el cambio en la sociedad» (Bonilla, 1990, p. 13). No era una historia que nacía de espaldas a los movimientos sociales. En un polémico ensayo sobre el estado de la historiografía peruana, Heraclio Bonilla (1980) insistía en que las condiciones sociales para la escritura de la historia entraban a una nueva etapa de producción y recepción, por la movilización política y el «propio desarrollo de la conciencia política de las masas populares», que «obligan a los científicos sociales no solo a explorar las posibilidades de construcción de un futuro distinto, [sino también] a la recuperación de un pasado tempranamente arrebatado» (p. 18). Pero, además, aportó la iluminación de un marxismo «depurado de sus interpretaciones dogmáticas», porque forzó a la historiografía a «interesarse por el estudio de los resortes fundamentales del cambio social» (p. 18).

Curiosamente, el Perú de los años 80 tenía un parecido a la coyuntura de los años 20 en el sentido siguiente: compartían las mismas dificultades para comprender las complejidades de un país atrapado en una profunda transformación cultural y en el impacto negativo dejado por sucesivas modernizaciones trucas. Precisamente, para advertir de esta complejidad, Flores Galindo (1980) publicó una biografía intelectual de José Carlos Mariátegui, *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*. Allí colocó a Mariátegui ante los dilemas de su propio tiempo: los años 20. Reconstruyó el momento cultural de inicios del siglo xx y rescató, así, la originalidad de las ideas de Mariátegui cuya clave radicó en su convicción de que, para que el socialismo y las ideas de Marx se conviertan en una real alternativa revolucionaria en el Perú, estas debían primero fusionarse con las tradiciones culturales e históricas del país:

Cualquier posibilidad exitosa del marxismo en el Perú pasaba por la confluencia con la cultura andina; por eso el profundo respeto de Mariátegui hacia Valcárcel, y su defensa de los indigenistas, no solo contra algunos jóvenes intelectuales criollos proclives al leguismo como Luis Alberto Sánchez, sino también en contra de algunos marxistas ortodoxos que despreciaban al mesianismo andino (p. 49).

Esto es, Occidente debía conectarse con la «cultura andina» representada, en su esencia, por los campesinos indígenas. Sin los indígenas, la revolución socialista no era posible, además, dada la debilidad demográfica y precaria fuerza estratégica de la clase obrera.

El interés de Mariátegui por el mundo andino acabó comprendiendo tanto el presente como el pasado [...]. Aunque fuera paradójico, en el mismo atraso de la sociedad peruana encontraba Mariátegui la exigencia y la justificación del socialismo [...]. La revolución en el Perú, a diferencia de la república impuesta por los criollos, no debería hacerse contra el indio, a costa de nuestra personalidad nacional, sino que, por el contrario, además de respetarla, debería mantenerla y fomentarla (pp. 45-46).

Al respecto, Aníbal Quijano (1990) señala dos pistas para ubicar mejor el contexto de producción de *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*, y así comprender las coordenadas de sus condiciones de recepción en la década de 1980. Por un lado, el debate en torno al eurocentrismo del «socialismo realmente existente y sus consecuencias a escala planetaria», y, por otro, «[la emergencia] de movimientos populares en gran parte de América Latina, en particular el caso peruano, desde mediados de los años setenta en adelante» (p. 47). En efecto, el Perú de los años 70, pese a todo, se modernizaba desordenadamente, se resquebrajaba el sistema de haciendas, se aceleraba la descampesinización, se consolidaba la migración rural y crecían las ciudades. La certidumbre dominante en el paradigma clasista de la izquierda peruana señalaba que «el escenario futuro de cualquier cambio solo podía estar en la ciudad» (Flores Galindo, 1988a, p. 75). *Buscando un inca* trata de buscar respuestas colectivas a esta crisis nacional, apelando al influjo de las tradiciones comunitarias rurales. Flores Galindo (1989c) menciona que, «en la actualidad, en la cultura andina coexisten tanto la esperanza en el progreso como la vuelta al pasado» (p. 15). En sus páginas rastrea el horizonte mental creado por los pueblos andinos a lo largo de varios siglos de dominación colonial y republicana: las utopías elaboradas como rechazo a un presente de opresión,

ante el cual recrean el país de los incas como una sociedad alternativa, justa e igualitaria. «Utopía andina» es el término para referirse a ese universo mental que recorre con desniveles la historia andina peruana desde el siglo XVI, hasta el cataclismo capitalista de fines del siglo XX. En ese sentido, para Manuel Burga (1988), compañero inicial del proyecto de investigación, detrás de la «utopía andina», estaba el Perú como nación, y constituye

una estructura estable de representaciones colectivas en el Perú. Cada grupo social, cada sector de la sociedad hace su propia interpretación de esta utopía. Los campesinos indígenas la han convertido en «Inkarri», los nobles rebeldes en el regreso del Tawantinsuyo, los políticos modernos en la prédica de una identidad cada vez más indígena del Perú y aún los técnicos actuales la traducen en programas de recuperación de técnicas, plantas y animales propios de las ecologías andinas (p. VI).

En ese camino, en *Buscando un inca* aparecen distintos personajes que pueden ser leídos de formas diversas: el Inca Garcilaso, Guamán Poma de Ayala, Túpac Amaru II, José Carlos Mariátegui, indigenistas como Luis Valcárcel o creadores literarios y antropólogos como José María Arguedas. ¿Qué tenían todos en común? Pues que representaban la encarnación intelectual, unas veces obsesiva y otras veces trágica, por domesticar y traducir las ideas occidentales a la realidad andina. La idea central era que, pese a los múltiples cambios modernizadores en la historia peruana, aún prevalecían, en millones de campesinos, fuerzas ideológicas milenaristas y mesiánicas³²⁰. La misión letrada era fusionar la razón (Occidente) con la pasión (la cultura andina). Para José Luis Rénique (2010), Flores Galindo se esfuerza «por acercar el español al quechua, la urbe a la comunidad, el marxismo a una visión de la revolución como inversión del mundo, como *pachacuti*, visión que, en 1980, se confunde con el maoísmo de Sendero Luminoso» (p. 4). Pero, además, en *Buscando un inca* se encuentra «un punto de vista acerca del papel actual de la izquierda y de la revolución en el Perú» (Rénique, 1988, p. 144).

Flores Galindo desarrolla la noción de «utopía andina» como un elemento fundante de la identidad nacional, cuya representación de continuidad histórica, puede aún observarse en el presente³²¹. La propuesta tomó como base la revaloración de la «cultura andina» concebida a manera de modelo de

320 Por ejemplo, se puede ver esta perspectiva en Burga (1986).

321 Asimismo, puede revisarse Saignes (1990). Para lecturas críticas de la utopía andina como propuesta historiográfica, véase Manrique (1988).

desarrollo alternativo, y desde la cual era posible encontrar un camino inédito en el Perú: una invitación a pensar lo «andino» desde nuestro propio entorno. Pero este rescate de la «tradición», como sostendría Flores Galindo (1989c) en un polémico prólogo, no descansaba en alguna intención romántica, pasadista o neo-indigenista, tampoco procuraba refugiarse en las cárceles de la «larga duración», y mucho menos buscaba huir del presente:

Al pensamiento de izquierda sí le debe interesar el pasado en la medida que no se deje arrastrar por la corriente de la transnacionalización de la cultura y se empeñe en encontrar una vía alternativa para el desarrollo del país. En ese sentido, una mirada crítica sobre la historia peruana conduce a cuestionar el derrotero que se le impuso a este país desde el siglo xvi (p. 20).

La reescritura de la historia peruana tiene que basarse en un proyecto alternativo que busque solucionar problemas que se arrastran por lo menos desde el siglo xvi. Una historia alternativa como la de la «utopía andina» «debe rastrear no solo qué cosas queremos suprimir de esta tradición histórica peruana, sino qué cosas podemos rescatar» (Flores Galindo, 1983, p. 6). Para las gentes sin esperanzas, «la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación. La utopía niega la modernidad y el progreso, la ilusión del desarrollo entendida como la occidentalización del país» (Flores Galindo, 1987a, pp. 363-364). Por el contrario, en sus páginas nos ofrece una lectura muy particular del propio siglo xx. Al finalizar este siglo, el edificio rígido y excluyente de la sociedad oligárquica sufre una grieta irreparable, cuyo desplome permite la constitución de una tupida red de actores y organizaciones sociales que logra modificar la conciencia social de los sectores populares:

El movimiento campesino primero, los movimientos obreros, estudiantil, de pobladores de barriadas, después, resquebrajan el edificio aparentemente tan sólido de la dominación oligárquica. La actual República trata de utilizar lo que queda de sus cimientos y paredes, pero es ya una edificación tan antigua e inoperante, como el vetusto Palacio Legislativo de la Plaza Bolívar (Flores Galindo, 2001 [1986], p. 194).

En un escenario así, lo «andino» dejó de ser sinónimo exclusivo de términos como «indígena», «sierra», «ruralidad» y «pobreza». ¿Qué aceleró esta tendencia? Las migraciones y el descenso masivo de los hombres andinos a la costa, pues fue un fenómeno sin precedentes que terminó por resquebrajar las

jerarquías étnicas edificadas en la colonia y continuadas en la república. «Ha terminado ocurriendo el vaticinio de Luis Valcárcel, pero sin sus rasgos apocalípticos. Estos hombres reclaman respuestas nuevas» (Flores Galindo, 1987a, pp. 365-366). Sin embargo, esta democratización, que derivó por ejemplo en la democracia del sindicato, las asambleas comunales o de clubes de provincianos en Lima, no logró encontrar un correlato efectivo ni una representación en la vida política nacional. A este proceso de ampliación democrática le faltaban vasos comunicantes que articularan Estado y sociedad. Incluso, esta carencia de puentes sociales más sólidos podría derivar en una nueva experiencia corporativa, pues

la ruptura entre Estado y sociedad es, en realidad, la expresión política de un país donde las solidaridades son escasas, no existe una imagen común, ni se comparan proyectos colectivos. *Ser peruano es una abstracción que se diluye en cualquier calle entre rostros contrapuestos y personas que caminan «abriéndose paso»* (Flores Galindo, 2001 [1986], p. 189)³²².

No era esta, por cierto, la interpretación solitaria de un historiador marxista recluido en la soledad de los archivos o en la solemnidad de la cátedra universitaria³²³. Al contrario, fue un sentido común compartido esos años por un amplio sector de intelectuales de izquierda que encontró en Flores Galindo a su más destacado exponente (Aguirre, 2007). Sin embargo, lo que aquí importa destacar es el modo en que Flores Galindo ubica a las poblaciones andinas. Desde su propuesta —la de cuestionar la historia desde el derrotero que se le impuso en el siglo XVI—, la «cultura andina» se encuentra amenazada por el avance arrollador de la modernización capitalista, que le impone límites para encontrar su propio modelo de desarrollo cultural y le impide al Perú convertirse definitivamente en «nación»³²⁴. La disyuntiva histórica es clara: o resisten o quedan relegadas a la supervivencia frente al avance irrefrenable de la modernidad capitalista. La modernidad intenta imponer su progreso a costa del mundo tradicional. El mercado exige uniformizar hábitos y costumbres, reduce el número de quechuahablantes, y retrocede el uso de la bayeta y los alimentos tradicionales, que son «sustituidos por las fibras sintéticas, el aluminio y los fideos. Llegan los

322 Énfasis nuestro.

323 De hecho, era profesor en la especialidad de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

324 Entre otros investigadores que siguen las líneas de esta discusión, aunque con matices, se encuentran Manuel Burga, Rodrigo Montoya, Nelson Manrique y Pablo Macera. Sobre el contexto intelectual del libro *Buscando un inca* y sus propuestas, véase Rénique (1988).

antibióticos, retroceden las epidemias y la medicina tradicional se convierte en un rezago folklórico» (Flores Galindo, 1987a, p. 341):

El Perú de fines de los años ochenta vive en medio de un nuevo enfrentamiento entre el mundo andino y Occidente que, en este caso, equivale a modernidad, capitalismo, progreso [...]. Este desencuentro se produce en [...] un momento en el que la cultura andina aparece ubicada finalmente a la defensiva, en una situación precaria [...] por la tendencia a la «uniformización» que el mercado interno y el capitalismo buscan siempre imponer (Flores Galindo, 1986a, p. 365).

No obstante, para comprender las coordenadas de estas lecturas hay que considerar un hecho crucial de las ciencias sociales de las décadas de 1980: una vez cancelada la hacienda y el gamonalismo como formas de poder rural, las comunidades campesinas vinieron a ocupar un mayor protagonismo en sus intereses de investigación. Entonces, buena parte de las ciencias sociales destinan sus reflexiones a resaltar sus rasgos potenciales de solidaridad, horizontalidad y cooperación para enfrentar creativamente un conjunto de situaciones económicas y ecológicas adversas: la comunidad campesina como un reducto de resistencia a la modernización y acumulación capitalista³²⁵:

Hasta ahora, el resultado ha sido la destrucción del mundo tradicional sin llegar a producir una sociedad desarrollada. No funcionó el modelo de una economía exportadora de materias primas. Parece demasiado tarde para ensayar el camino de Taiwán. Entonces, tal vez, solo queda volver a mirar hacia el interior, en dirección al agro y los pueblos andinos [...]. Recoger las técnicas tradicionales, los conocimientos astronómicos, el uso del agua [...]. ¿Populismo? ¿Romanticismo? [...]. El mito que reclamaba Mariátegui (Flores Galindo, 1986, p. 364).

La comunidad campesina pasó a constituir la institución que definía la sociedad rural, base de alternativas políticas adecuadas a las necesidades y potencialidades de los campesinos (Monge, 1994). Este punto es especialmente importante por la referencia que otorga Flores Galindo (2001 [1986]) a las comunidades campesinas, tema de reflexiones antropológicas durante décadas:

325 Esto se observa en distintas publicaciones: Plaza y Francke (1981), Torre y Burga (1986) y Grillo *et al.* (1988). Para un balance de estas visiones, véase Ansión (1994).

Después de una historia clandestina a lo largo del siglo XIX, [las comunidades campesinas] volvieron a emerger en la vida política del país cuando en 1924 Leguía les devolvió el reconocimiento que se les había negado antes por la República [...]. Hoy se calcula que es la institución más importante en la sociedad civil peruana. *Ha logrado persistir, no obstante el desarrollo del capitalismo y las migraciones* (p. 182)³²⁶.

De forma notable, en el debate de la década de 1980 reaparecen temas que ya, en parte, la antropología andina había superado dos décadas atrás, esto es, los límites de oponer tradición a modernidad, comunidad campesina a modernización capitalista, cultura andina a Occidente. Sorprendentemente, Manuel Burga (1990) relaciona lo andino con lo no occidental:

Siempre que el mundo occidental ha fallado en el Perú, se ha mirado el mundo alternativo, que es el andino [...]. Nos vemos empujados por fuerzas sociales, yendo hacia lo andino, tratando de entenderlo, rescatarlo, revalorizarlo. Y no es solamente una actitud de los historiadores, sino es también la de otros científicos sociales como los antropólogos. Pero aún podemos alejarnos un poco más, y llegar a los políticos y tecnólogos, que también miran con cierta curiosidad lo andino. [Lo andino] *es la búsqueda de probables soluciones en lo no occidental* (p. 53)³²⁷.

Pese a las advertencias del propio Flores Galindo (1989b) de que su propuesta no busca enfrentar lo «andino» a la modernidad, sus afirmaciones son categóricas: «En realidad, tras el asunto de la modernidad se esconde un discurso de defensa de Occidente, el capitalismo y la civilización burguesa» (p. 155). Y añade:

Las difíciles condiciones de vida y las peculiaridades de nuestra ecología determinaron que los campesinos, en medio de su pobreza, no pudieran incorporar tan fácilmente la modernidad de la tecnología de Occidente; y que por tanto conservaran ciertas formas de organización tradicional. Creo, entonces, que cultura andina y pobreza son dos fenómenos que han estado muy asociados en la historia peruana (Flores Galindo, 1989a, p. 140).

¿Pobreza y cultura andina parecen el punto de partida de nuestro autor para pensar una modernidad no capitalista? Lo cierto es que su discusión intelectual puede facilitar el redescubrimiento histórico de un nuevo tipo de modernidad, de rostro andino, que sería la que corresponde al Perú de los años 80:

326 Énfasis original.

327 Énfasis nuestro.

En un país como el Perú se puede hacer algo más trascendente que abrir puertas y ventanas a la modernidad: someterla a una crítica, desde un espacio atrasado y marginal, [los Andes,] que ha debido soportar los costos de la modernización y que tiene tras de sí otras tradiciones culturales (Flores Galindo, 1989c, p. 11).

Sin duda, la interpretación de Flores Galindo (1989c) es variada y compleja. Invita a «pensar la tradición desde el futuro» (p. 11). En su prosa se entremezclan la historia con el dato etnográfico, la literatura y las imágenes plásticas, y la sociología con el psicoanálisis (Flores Galindo, 1986b). En ocasiones, sus afirmaciones resultan contradictorias, aunque revestidas en una poderosa trama metafórica y un robusto trasfondo argumental; por ejemplo, cuando vincula el socialismo con la utopía: «Un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad, junto con armazones nuevos» (Flores Galindo, 1987a, p. 364), o cuando señala el ánimo agónico en el redescubrimiento de lo «andino» en los años 80: «Esta preocupación nace en medio del conflicto entre la cultura andina y el mundo occidental, que se ha agudizado en los últimos años» (Flores Galindo, 1989a, p. 139).

Pero cuando se sumerge en la segunda mitad del siglo xx, sus conclusiones adquieren un tono pesimista, cuando no están preñadas de cierto «fatalismo de las estructuras». Refiriéndose al impacto de Sendero Luminoso, Flores Galindo (1987b) señala, en un balance sobre su generación de izquierda, que «el senderismo puso en evidencia la fragilidad de la imagen que del país se tenía al llegar 1980» (p. 117), en una época «intensa en la producción de utopías en el espacio andino» (Flores Galindo, 1987a, p. 365), así sean utopías destructivas:

Destruir torres, oscurecer la ciudad y luego alumbrar el cerro cercano con teas es anunciar el futuro luminoso y esperanzador que nace en medio de la oscuridad, la miseria y la explotación reinantes. Lo viejo frente a lo nuevo: la inversión del mundo (p. 328).

Pese al rudo dogmatismo de Sendero Luminoso, sus propuestas suenan menos disparatadas «si pensamos que fueron imaginadas en el interior de una región que fue el centro de un gran imperio prehispánico» (Flores Galindo, 1987a, p. 322). En 1988 afirmaba que el «autoritarismo senderista [...] recoge, como es evidente, elementos que están presentes en nuestra historia [...], de la que han salido la cólera, el odio y el resentimiento, que antes no veíamos o estaban demasiado ocultos» (Flores Galindo, 1988b, p. 17). ¿Era posible explicar el origen y expansión de Sendero Luminoso por la frustración

política y el desarraigo acumulado por siglos? ¿Cómo liberar esa acumulación de resentimientos? Nelson Manrique (1987) lo plantea del siguiente modo: «La violencia ha estado siempre presente en nuestra historia. Pero es en periodos de profunda crisis, como el presente, cuando ella sale a la superficie con singular virulencia. La violencia es omnipresente» (p. 126). La postura de Flores Galindo (1987a) se torna ambigua cuando señala que Sendero Luminoso «parecía realizar la esperanza de Arguedas de transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio» (p. 331). Pero el argumento adquiere un tono más apocalíptico cuando subraya que «el autoritarismo senderista quiere ser una respuesta —la más radical posible— al racismo» (Flores Galindo, 1988b, p. 17), lo que afecta incluso la posibilidad de salidas políticas democráticas: «No veo con mucho optimismo la existencia de tradiciones democráticas en la sociedad peruana, y si las hay, son más bien escasas, aisladas» (Flores Galindo, 1983, p. 12). ¿Existirán condiciones para que la democracia sea parte de nuestra cultura política? Su respuesta fatalista es clara: «No percibo una tradición democrática en la sociedad peruana que permita, por medios no autoritarios, alcanzar este tipo de objetivos» (p. 12).

Este ánimo pesimista es aún más relevante si consideramos que, en la década de 1980, se vivía una coyuntura de acelerados cambios políticos. Al menos, desde la perspectiva de dos sociólogos de izquierda involucrados en estas discusiones (Rolando Ames y Sinesio López), emergían nuevos actores populares y movimientos sociales que pujaban por construir un claro «protagonismo popular» y por ensanchar los espacios de democratización estatal, en vías de construir un proyecto de ciudadanía «nacional-popular» (Ames, 1985; López, 1990)³²⁸. Rescato un ejemplo de pesimismo, entre otros posibles:

[En el Perú,] el margen para el consenso resulta estrecho. En Lima predominan las exclusiones. Los burgueses buscan edificar otros centros de la ciudad porque los pobres han invadido la «vieja Lima» [...]. *Lima ha sido, desde Pizarro, la sede de la dominación: lo occidental y moderno imponiéndose sobre el mundo andino* (Flores Galindo, 2001 [1986], p. 189)³²⁹.

Quizá la solución, desde su lectura, sea repensar la problemática de la modernidad y la democracia desde otra óptica: la de su encuentro con una revolución social de orientación socialista y de raíces andinas. Como sugiere en dos de sus ensayos:

328 Para una crítica de esta perspectiva, véase Rochabrún (1992).

329 Énfasis original.

Se corre el riesgo de que, al elogiar la modernidad, estemos haciendo una velada defensa del capitalismo. Por eso resulta imprescindible introducir en la discusión la perspectiva socialista. ¿El socialismo es la prolongación de la modernidad o, por el contrario, su abolición? (Flores Galindo, 1989c, p. 10).

Otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista [andina] se añade el socialismo moderno. En otras palabras, si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento (Flores Galindo, 1987a, p. 368).

Ya no será el dualismo de tinte conservador (tradición versus modernidad); ahora la codificación binaria proviene por la izquierda: marxismo (razón) versus cultura andina (pasión). En esta perspectiva, es comprensible la insistencia de esta corriente de historiadores y antropólogos —como Rodrigo Montoya en *La cultura quechua hoy* (1987a)³³⁰— por encontrar las rutas que faciliten el encuentro entre el socialismo occidental y la tradición cultural andina. Por cierto, eran conscientes de que este empeño intelectual no significaba una completa novedad a la luz de los reiterados intentos indigenistas por representar al *indio* a lo largo del siglo xx. Así lo entiende Flores Galindo (1989b): «Este interés por el mundo andino tiene el riesgo de propiciar actitudes románticas o de añoranza del pasado y de confluir con el antiguo discurso indigenista de los años veinte» (p. 147). Incluso, señalaría Rodrigo Montoya (1981): «Me parece que estamos empezando a vivir un tercer indigenismo [...] que tiene que ver directamente con organizaciones políticas y con planteamientos que giran precisamente alrededor del “problema nacional”» (p. 41). El mismo Montoya (1988) se pregunta sobre la angustiosa relación entre lo occidental y lo «andino»:

Si no todo lo occidental es malo y no todo lo indio es bueno, las preguntas de fondo que quedan son: ¿Qué guardar de occidente y a qué renunciar de lo indio? y ¿qué guardar de las sociedades indígenas y a qué renunciar de occidente? [...]. Si no hay topes para detener esta tecnología [capitalista], para colocarla al servicio de la solidaridad entre los seres humanos, lo que nos espera es simplemente la desaparición de todo el saber indígena. Esa desaparición está en el extremo futuro del desarrollo capitalista de occidente que comenzó con Francisco Pizarro y Hernán Cortés (p. 23).

Es como si se insistiera en el fatalismo histórico para el diagnóstico del presente: un tipo de filosofía de la historia. Es interesante constatar que se sintieran

330 Véase también Montoya (2005).

herederos de una tradición intelectual que los conectaba con el proyecto del socialismo indígena de José Carlos Mariátegui, con el utopismo radical de Luis Valcárcel, así como con las propuestas literarias —y no tanto las etnográficas— de José María Arguedas³³¹. ¿Eran estos autores los legítimos sucesores de un indigenismo posoligárquico? Aquí una pista señalada por Flores Galindo (1986a): «Entre un intelectual y un campesino tenía que existir un “intermediario”, este era el indigenista» (p. 271). A fin de cuentas, el desafío intelectual era cómo conciliar, desde un país rural y atrasado, el socialismo occidental con la cultura andina. «El socialismo no solo busca el cambio [señalaría hacia al final de *Buscando un inca*]. Persigue algo que no estaba presente en la cosmovisión prehispánica: la edificación de un nuevo orden» (p. 367). Consciente de los malentendidos que provocaba su libro, el mismo Flores Galindo (1988c) anotaría que «si bien la búsqueda de un inca ha obsesionado a muchos en el pasado peruano, no habría que seguir buscando un inca. El pasado es útil y necesario a condición de que tengamos algún control sobre él y no permitamos que sus fantasmas nos cierren el horizonte» (p. 245).

Lo cierto es que la década de 1980 se cerraba con un cúmulo de publicaciones sobre el «mundo andino»³³². Intentando explicar este torrente «andinista», el sociólogo Alberto Rocha (1989) hacía notar, en un artículo periodístico, que se estaba ante la presencia de una nueva forma de pensar el Perú republicano desde el Perú profundo, «ya no como antes, sino como corriente “neo-indigenista” [...] al menos en el campo de la izquierda y del socialismo. Estamos ante un alentador reencuentro de la *intelligentsia* con la fuerte presencia (¿emergencia?) del mundo andino en el Perú» (p. 21).

Pero esta no fue la única visión sobre el «mundo andino» que se labró desde la izquierda en aquella década. Otro relato, en clave más antropológica, se fue cultivando en libros, artículos y conferencias públicas para explicar el proceso de la conflictiva relación entre el «mundo andino» y la modernidad capitalista. Lo novedoso en esta nueva perspectiva antropológica fue el desplazamiento espacial de análisis: del estudio de las comunidades campesinas y la sociedad rural hacia el estudio de los migrantes urbanos. Todo un cambio del sitio etnográfico: el salto inesperado del campo a la ciudad.

331 De hecho, Flores Galindo (1992) dejó inconclusa una biografía de José María Arguedas, de la cual solo conocemos dos breves ensayos.

332 Estas publicaciones son de autores con ideologías, teorías (a veces antagónicas) y épocas de estudio distintas entre sí: María Rostworowski, Enrique Urbano, Wilfredo Kapsoli, Luis Lumbreras, Jan Szeminski, Nelson Manrique, Juan Ansión, Rodrigo Montoya, Rosina Valcárcel, Luis Miguel Glave, Franklin Pease, entre otros.

Modernidad, migración y progreso

La tendencia intelectual de los antropólogos tomó otro rumbo. Sostenían para decirlo de algún modo, una visión «optimista» sobre las posibilidades democráticas y culturales que se abrían a propósito del proceso migratorio del campo a la ciudad. Más que un cataclismo apocalíptico entre cultura andina y capitalismo, como sostenía Flores Galindo, asumían que la modernización rural y el crecimiento de las ciudades posibilitaban otras opciones democráticas, hasta ese momento inexistentes para los sectores populares.

El contexto social era claro: el crecimiento demográfico de las ciudades siguió siendo sostenido. En 1940, de un poco más de 7 millones de habitantes a nivel nacional, el 35.4% vivía en áreas urbanas, y un abrumador 64.6%, en zonas rurales. En 1981, la tendencia se invirtió. La población nacional bordeaba los 18 millones, de los cuales solo un 34.8% estaba establecido en zonas rurales, y un 65.2%, en las ciudades (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 1995). De estos últimos, más de la mitad vivía en Lima, lo que alteró no solo los espacios físicos, la economía nacional y la demografía, sino también los modelos de socialización en las formas de entender y sentir la ciudad. La migración del campo rural a la ciudad permitió reconfigurar antiguas relaciones interétnicas asimétricas y constituyó el camino hacia un nuevo orden social más democrático, nacional y popular.

Expuesta en su mayoría, aunque no únicamente, por antropólogos ligados al Instituto de Estudios Peruanos (IEP), esta perspectiva se centró en el estudio etnográfico de las poblaciones campesinas en su nueva condición de sujetos migrantes, quienes, en su tránsito a la ciudad, se ven obligados a redefinir sus identidades previas y desarrollar un encuentro conflictivo con la modernidad urbana capitalista³³³. Es la lectura que le daba el antropólogo Carlos Iván Degregori al proceso de integración nacional. ¿Cuál era su argumento básico? Aún a principios de la década de 1960, destacados científicos sociales se atrevían a definir al Perú como un «archipiélago» de islotes culturales débilmente interconectados. Desde entonces, el desarrollo capitalista, la expansión de los medios de comunicación, el crecimiento del Estado y, desde abajo, las grandes migraciones y los masivos movimientos sociales rompieron el aislamiento de las comunidades campesinas, con lo que redefinieron regiones, transformaron las relaciones ciudad-campo y

333 Este tema ya ha sido tratado en 1956 por José María Arguedas en su trabajo sobre la expansión de la modernidad y el mercado en la sierra central, *Estudio etnográfico de la feria de Huancaayo* (1957a), además de su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).

transfiguraron, asimismo, las ciudades y, finalmente, el país en su conjunto. La migración a la ciudad desató un proceso inédito de democratización social que rompió significativamente con la exclusión política y la marginación cultural de las mayorías, fundamento del antiguo orden oligárquico. En un país donde a la dominación clasista se superponía el predominio de la cultura criolla sobre la andina, el proceso de democratización implicó el avance de esta última, que se expande en las últimas décadas hacia ámbitos impensados pocos años atrás. Este proceso produjo un fenómeno poco percibido por la antropología: la transformación de la cultura indígena que deviene en *cultura mestiza*, más urbana, y cada vez más imbricada al sistema capitalista. Así, «lo mestizo avanza y lo indio retrocede, no solo en el ámbito urbano, sino en el país en su conjunto» (Degregori, 1981a, p. 37). De esta manera, se va produciendo un cambio irrefrenable y, al parecer, irreversible en la cultura andina: «el paso de lo indio a lo mestizo va acompañado del paso de lo local a lo regional, y a lo nacional» (p. 37).

En sintonía con este enfoque, el Instituto de Estudios Peruanos realizó un proyecto multidisciplinario, con el financiamiento de la Fundación Ford, titulado «Clases populares y urbanización en el Perú», dirigido por Julio Cotler. El objetivo era comprender el proceso de construcción de una nueva cultura urbana, los cambios en la identidad política de las clases populares urbanas y la importancia estratégica que tendría la socialización andina de los migrantes en la organización del llamado sector económico informal³³⁴.

En la parte antropológica del proyecto, el libro colectivo de Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch (1986), *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, reconstruye la historia de una barriada de ese distrito, Cruz de Mayo, a través de los relatos de los pobladores, desde las «invasiones» de la década de 1940, hasta el momento del estudio en 1985. El libro resume los cambios que se venían produciendo en las ciencias sociales de la década de los 80, al girar hacia las vertientes más «cálidas» del marxismo, incorporando la subjetividad de los actores. Aquí lo subjetivo no se reducía a lo privado o psicológico, sino que se le reconoce su papel en la cimentación de identidades sociales más amplias. Es el

334 Los hallazgos antropológicos centrales del proyecto se publicaron como *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* (Degregori, Blondet y Lynch, 1986), además de *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima* (Golte y Adams, 1987). Igualmente, acompañan a estas perspectivas los autores Matos Mar (1984) y Cadena (1988). Desde otras disciplinas y ubicaciones institucionales, se pueden mencionar Franco (1985 y 1991), Nugent (1989), Adrianzen (1990), Miró Quesada (1988 y 1989), entre otros.

rescate de la voluntad de los actores y sus acciones colectivas donde se advierte la influencia de la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales, planteada principalmente por Alain Touraine, y la reconceptualización de la noción de clase, del historiador británico Edward Thompson, que modificó sustancialmente la relación entre cultura y clase en el debate marxista contemporáneo³³⁵. Así, los autores nos dicen:

El desplazamiento del foco de atención hacia los sujetos y la subjetividad trajo consigo una revaloración de la antropología como «ciencia de la cultura» y de sus técnicas: estudios de caso, observación participante, entrevistas abiertas, biografías. Y henos ahora, casi podríamos decir contritos, regresando a las fuentes, buscando rescatar del naufragio de nuestra tradición todo lo valioso que pudiera subsistir, pero sin idealizar el pasado, ni desechar el aporte marxista, ubicarlo dentro de una corriente de interpretación más «cálida» (Degregori, Blondet y Lynch, 1986, p. 15).

Si en la perspectiva anterior, Alberto Flores Galindo fue el principal representante intelectual, en esta otra, será Carlos Iván Degregori quien sostendrá de forma más directa esta posición. No por casualidad, ambos se enfrascarían en un debate político e intelectual —lamentablemente inconcluso tras la prematura muerte de Flores Galindo en 1990—, que trazaba, en líneas generales, la politización de las ciencias sociales influenciada por sus compromisos de izquierda³³⁶. De hecho, Degregori dirigía la revista *El Zorro de Abajo* (1985-1987) junto a un grupo amplio de intelectuales de izquierda³³⁷. Militante del Partido Unificado Mariateguista (PUM), Degregori no pudo evitar que la revista expresara las tensiones al interior del frente Izquierda Unida y sus apuestas políticas, como se lee en su primer editorial:

335 El libro *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* es, metodológicamente, un trabajo multidisciplinario: participan un antropólogo, una historiadora y un sociólogo, los cuales coinciden en la necesidad de utilizar tradicionales técnicas antropológicas, como historias de vida y entrevistas abiertas.

336 Estas posiciones académicas y políticas pueden también encontrarse en revistas, diarios y suplementos culturales más políticos como *El Caballo Rojo*, *Diario de Marka*, *Revista Marka*, *Sociedad y Política*, *El Zorro de Abajo*, *Márgenes*, *Tarea y Quehacer*, y más académicos como *Revista Andina*, *Allpachis*, *Páginas*, *Socialismo y Participación*, entre otros. Véase Gonzales (1999a).

337 Sus subdirectores y comité de redacción estaban conformados por Rolando Ames, Sinesio López, Alberto Adrianzén, Cecilia Blondet, Javier Iguíñiz, Roberto Miró Quesada, Jaime Urrutia, Marco Martos, Nicolás Lynch, Carmen Ollé, Carmen Rosa Balbi, Carolina Carlessi. Juan Abugattas, Bruno Revesz y César Rodríguez Rabanal.

Esta es una revista de filiación socialista, y, por ello, de vocación nacional y democrática; una de las voces múltiples de una generación de izquierda colocada por la historia en una encrucijada. Entre los viejos mitos que se derrumban y los nuevos que aún no alcanzan a cuajar. Entre las viejas formas de pensar y hacer política, que ya hace tiempo tocaron sus límites, y nuevas formas que emergen desde el propio movimiento social, pero se estrellan contra una herencia colonial que se resiste a morir, contra un Estado excluyente y también contra nuestra propia lentitud para entender los tiempos (*El Zorro de Abajo*, 1985, p. 1).

En la confluencia borrosa entre academia y activismo, Degregori interviene para plantear otra discusión sobre lo *andino*. A diferencia de las afirmaciones de Flores Galindo, para Degregori, la cultura andina ya no se reproduce primordialmente en las zonas más rurales e indígenas; más bien, se desplaza a Lima y las grandes ciudades, donde viene ocurriendo un acelerado proceso de «cholificación» y «mestizaje cultural»³³⁸, y que tiene, además, un protagonista central: los jóvenes. Este nuevo cuadro de la sociedad peruana, de algún modo, sintonizaba con aquel que tempranamente esbozó en 1959 el propio José María Arguedas. Intuitivamente bosquejó el proceso de ruptura cultural que se producía en el país, como efecto del movimiento migratorio a las ciudades:

Mientras que en las comunidades con tierras y una relativa libertad cultural, como las del Mantaro y Puquio, los grupos indígenas cambian dirigiéndose firmemente, en sus propias áreas, hacia su incorporación a la cultura moderna, sin perder muchos de los elementos originales de su tradición, como las artes y los hábitos comunitarios y el respeto por su propio pasado; los otros grupos humanos, los desplazados que inundan las ciudades, tratan de «modernizarse» apresuradamente, disfrazando sus hábitos indígenas, renegando de su pasado, despreciando sus antiguos valores, y formando en conjunto una masa amorfa de oscuras perspectivas (Arguedas, 1959, p. 162).

Esta apreciación de Arguedas es sintomática de una forma de explicar los cambios culturales. Dio pie para que antropólogos, como Degregori, plantearan que el fortalecimiento de las manifestaciones culturales andinas solo tendrían lugar en áreas de mayor desarrollo capitalista. Al resquebrajar las

338 Ante este desplazamiento, Flores Galindo (1989c) replicaría: «[Para] muchos científicos sociales —en particular del gremio de antropólogos—, lo andino ha dejado de interesarles. No quieren salir al campo. Prefieren la ciudad» (p. 13). Luego, en otro pasaje agrega: «Los antropólogos ya no salen al campo: se han entusiasmado con el encuentro de la antropología urbana y se han refugiado en las ciudades» (Flores Galindo, 1989b, p. 149).

estructuras tradicionales, la expansión capitalista adquiere muchas veces ribetes de etnocidio. Pero, al mismo tiempo, al agrietar los antiguos sistemas de dominación estamental, abre fisuras por las cuales se desbordan una serie de manifestaciones culturales, provenientes especialmente de aquellas áreas campesinas menos afectadas por la opresión terrateniente y, por tanto, menos desarticuladas. Lo que parece irrefutable es que estos cambios en la cultura andina representan un avance del proceso de mestizaje o «cholificación». En esa dirección, «los pueblos jóvenes y barrios populares de Lima se convierten en lo que en tiempos de Uriel García eran los centros urbanos de la sierra para la formación de culturas mestizas regionales» (Degregori, 1986, p. 54).

En esa línea, otro proyecto de investigación del Instituto de Estudios Peruanos, titulado «Radicalidad política y juventud de sectores populares de Lima Metropolitana», dirigido por Julio Cotler (1988), mostraba en sus conclusiones que «los jóvenes limeños de sectores populares constituyen una generación conformada en su mayoría por hijos de migrantes que han estado expuestos a los bruscos cambios económicos, sociales, políticos y culturales de una sociedad urbana que accede a la modernidad» (p. 14). Estos jóvenes, según Cotler, serían los protagonistas de «una nueva etapa del proceso de movilización que se ha dado en el país en las últimas décadas» (p. 14). Pero este tránsito cultural tenía un alto costo a asumir. Degregori (1986) minimiza las consecuencias más negativas de esta transformación cultural, y opta por resaltar las posibilidades positivas de la integración:

Es indudable que la escuela, las migraciones y el proceso de modernización, en general, han tenido efectos etnocidas brutales, especialmente en el nuevo mundo urbano: dejaron la lengua y las vestimentas tradicionales, los dos principales signos exteriores por los cuales los indios resultaban fácilmente reconocibles y además despreciados [...]. *Ese parece ser el costo de la modernización*. La transformación de su identidad cultural fue el precio que debieron pagar las masas culturalmente indígenas para ocupar las ciudades (p. 52)³³⁹.

A pesar de sus aspectos etnocidas, es posible afirmar «que los efectos de ese tránsito migratorio han sido principal y profundamente democratizadores e integradores en la sociedad peruana» (p. 53)³⁴⁰. Si en los años 60 y 70, la lucha campesina por la tierra golpeó de muerte al poder político de los gamonales

339 Énfasis nuestro.

340 Sobre este punto, véase también Ansión (1986).

y resquebrajó las barreras estamentales en el campo, esto ocurrió con el claro objetivo de ampliar la ciudadanía de indígenas y campesinos. Pero lo central fueron «las grandes migraciones y la lucha de las poblaciones andinas por conquistar un espacio geográfico y social en las ciudades» (p. 53)³⁴¹.

Por contraste a la «utopía andina», en la propuesta de Degregori se diluye el dilema Andes/Occidente y se rompe la dicotomía tradición/modernidad, que parecía recorrer la propuesta de Flores Galindo, a quien alude sutilmente: «Podríamos decir que el cuerpo fragmentado y disperso de Inkarrí se recompone, pero cuando está nuevamente completo, resulta ya no ser el viejo Inka, sino estos nuevos peruanos cuyo perfil comenzamos recién a avizorar» (p. 55). Esos nuevos peruanos son el fermento de un «protagonismo popular» capaz de construir nuevas identidades sociales. Logran articular a los campesinos, desde sus limitadas experiencias comunales, hacia sentimientos más amplios de pertenencia nacional. «A esta nueva manera de ser peruano [anotaba el sociólogo Guillermo Nugent (1989)] la llamaré el inicio de una modernidad popular» (p. 138). Esta modernidad plebeya producida por las migraciones rompió los marcos culturales de la separación jerárquica entre costa y sierra, y disolvió las distinciones entre indios, mestizos y cholos. El solo acto simbólico de migrar a las ciudades demolía las tendencias fuertemente estamentales de la sociedad oligárquica, y propició el reconocimiento de una nueva ciudadanía basada en la asociación voluntaria, «cuya consecuencia inevitable fue la fuerte tendencia a la democratización de la vida social» (p. 138).

Nugent fue un persistente crítico de la tesis de la «utopía andina». En dos reseñas a *Buscando un inca*, insiste en un punto crucial: por qué a lo largo de sus páginas el autor siempre asocia la «utopía andina» con la descripción de un mundo donde predomina la muerte y la venganza, «la de los opresores ante el “atrevimiento” de los oprimidos para mantener sus creencias, o la de los oprimidos contra el despotismo de los opresores. Se presenta a Arguedas como básicamente el testimonio de una ira destructora» (Nugent, 1987b, p. 126). La imagen que se transmite es la de una sociedad atrapada por un ciego impulso histórico que debe optar entre la opresión o la venganza, donde no habría espacio para nada más: «Personalmente me siento distante de ese escepticismo y de esa resignación ante la violencia» (p. 127). ¿Cómo diferenciar entre vivir y morir desde la propuesta de la «utopía andina»? ¿Por qué en su relato están ausentes las fiestas, los bailes, el desafío de las mujeres y los héroes colectivos?

341 Sobre educación, cultura andina y modernidad, véase también Degregori (1989 y 1990c).

Será acaso que «sobran todos aquellos recursos en los que la ética y la vida pueden ser compatibles. Tradición cultural andina y mundo moderno pueden ofrecer un encuentro que resulte decisivo para la construcción de una nación» (Nugent, 1987a, p. 28).

Cultura andina, modernidad, democracia, ciudadanía popular y nación componen el nuevo vocabulario de estos científicos sociales que buscan dar un sentido cultural al nuevo protagonismo popular de los movimientos sociales que se vienen impulsando desde la izquierda. En una intervención durante un conversatorio, Degregori (1981b) argumenta a propósito de las posibilidades de construir una izquierda nacional:

Haciendo un resumen, entonces, en estos últimos años del movimiento popular, se pasaría de la desarticulación a lo articulado, de lo disperso a lo centralizado, de lo regional a lo nacional. [Sin embargo], en el campesinado, por la persistencia de rezagos pre-capitalistas, es más difícil lograr esta integración nacional, [pero] podría ser en el futuro la organización democrática del bloque nacional popular en el país (p. 37).

El argumento era simple y, en apariencia, irrefutable: las sucesivas oleadas migratorias han ido delineando un nuevo protagonista nacional, aquel que transita identitariamente de campesino a ciudadano. En efecto, en el periplo del migrante andino, es posible advertir la formación de una nueva identidad moderna:

El nuevo sentido de pertenencia comienza por el hecho literal de volverse propietarios [...] de un terreno y una vivienda; continúa por la pertenencia a un barrio, una comunidad en la cual se es o se puede «ser alguien». Ese reconocimiento, como parte de un colectivo que se define en lucha contra un medio adverso, pero fundamentalmente en contra posición al Estado, es el que permite el surgimiento de una nueva identidad con múltiples vectores: vecinos, pobladores, trabajadores, ciudadanos, peruanos (Degregori, Blondet y Lynch, 1986, p. 111).

Si bien se desmarcaban de la noción de «utopía andina», ya sea por razones académicas (historicismo versus antropología) o por razones políticas (revolucionarios versus populistas al interior de Izquierda Unida), quizá producían, a fin de cuentas, su propia utopía optimista: la del protagonismo popular. Su optimismo se resumía así: en sintonía con las propuestas de cambio de la izquierda marxista, la organización popular urbana vendría generando prácticas

políticas ajenas al clientelismo y desarrollando caminos políticos más autónomos en su relación con el Estado. En el marco de esas luchas sociales se estaría articulando en el tejido social cotidiano (la sociedad civil), una nueva identidad política que diluiría las identidades étnicas y locales, para dar paso a una nueva identidad *nacional-popular* en pos de construir su propia hegemonía, entendida en términos gramscianos. Degregori (1986) sostiene que «las grandes migraciones son uno de los fenómenos que permiten, así, el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional» (p. 57). Si cabe la figura, se desarrolla un proceso continuo en que hay un desplazamiento del campo a la ciudad, de lo indio a lo popular y de lo regional a lo nacional. Expuesto así, la apropiación de Antonio Gramsci ya mostraba su impacto en el vocabulario de las ciencias sociales de izquierda en el Perú.

Vale la pena una digresión. El giro gramsciano en el pensamiento de izquierda en el Perú fue parte de un giro regional latinoamericano, donde tuvo un papel importante el socialista y editor argentino José Aricó. ¿Cuál fue su impacto en el Perú? En palabras de su propio compañero del grupo socialista Pasado y Presente, Juan Carlos Portantiero (1999), se esboza una respuesta:

La desprovincialización de Mariátegui que Aricó propuso en el Perú de los setenta le permitió recuperar con fuerza una influencia que, desde joven, marcó su derrotero intelectual y político: la de Antonio Gramsci, a quien le dedicó su último libro. Ambas figuras podían hermanarse en una misma preocupación: la de ser autores solitarios de un tipo de marxismo a contracorriente, que buscaba asentarse sobre realidades particulares y expresarse en políticas diferenciadas. En este sentido, el revival de ambos autores en América Latina se alimentó recíprocamente: el renacimiento del debate sobre Mariátegui hizo irrumpir en el Perú la figura de Gramsci, a la vez que en el resto del continente la difusión de este facilitó el descubrimiento de la originalidad del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (p. 10)³⁴².

Aricó vino por primera vez al Perú en 1979, invitado por Sinesio López, entonces profesor de Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, para dictar un seminario sobre Marx y el marxismo. Pero, en palabras de López (1991), «una vez en el Perú, Pancho [Aricó] sugirió dictar un pequeño curso sobre Mariátegui y postergar las exposiciones sobre el marxismo para otra ocasión. Sus charlas mariáteguianas dejaron huellas profundas y, sobre

342 Del propio autor, véase Aricó (1978).

todo, dieron origen a productos valiosos. El más brillante de todos fue, sin duda, *La agonía de Mariátegui*, de Alberto Flores Galindo» (p. 6). Sin embargo, el impacto fue más profundo y se extendió al campo de los intelectuales de izquierda que entonces hegemonizaban las ciencias sociales, y que trataban de distanciarse del marxismo-leninismo en sus propias agrupaciones de izquierda donde militaban, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el Partido Comunista Revolucionario (PCR) y Vanguardia Revolucionaria (VR), que luego confluyeron en el Partido Unificado Mariateguista (PUM). Basta, para ello, dar una mirada a los artículos que publicó el propio Aricó en la revista *Socialismo y Participación*; a las entrevistas que ofrece a la revista *Quehacer*; pero, sobre todo, a la influencia que ejerció en intelectuales de izquierda, como Sinesio López (sociólogo), Alberto Adrianzén (sociólogo), Carlos Iván Degregori (antropólogo), Rolando Ames (sociólogo) y, de forma indirecta, en Roberto Miró Quesada (sociólogo), quienes, en las páginas de la revista *Marka*, el *Diario de Marka*, el suplemento *El Caballo Rojo* y, luego, en la revista *El Zorro de Abajo*, reformularon el pensamiento socialista en el Perú³⁴³.

Volviendo a Degregori, desde su lectura gramsciana, no bastaba alcanzar una identidad cultural «chola» para lograr la solución del problema nacional. Era necesario, además, el desarrollo de un bloque nacional-popular que transforme revolucionariamente el Estado, de modo que la sociedad se reconozca plenamente en él (Degregori, 1986, p. 55). Más allá de adolecer de un claro tinte lineal y evolucionista para comprender la construcción de las identidades sociales³⁴⁴, la idea que reitera en diversos artículos, libros, polémicas e intervenciones públicas es que las poblaciones campesinas, cuando deciden migrar a las ciudades, rompen con el pasado estamental y abren un nuevo horizonte histórico, cuyos resultados pueden avizorarse en un nuevo orden político nacional más democrático³⁴⁵. Insiste una y otra vez en que las migraciones han permitido el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional, y han convertido a las ciudades, en especial a Lima, en el laboratorio central de un

343 Un buen resumen de estas discusiones políticas y académicas puede encontrarse en Degregori *et al.* (1988).

344 El propio Flores Galindo (1989c) lo criticaría así: «Lo andino, de ayer y hoy, está en debate. Curiosamente, la formulación más sugerente en contra de lo andino proviene de un intelectual de izquierda. Carlos Iván Degregori ha planteado que, en la cultura popular peruana, a partir de los años 50, se habría producido una especie de revolución mental: el mundo tradicional sustituido por el nacimiento de una modernidad popular. Se refiere así a que “el viejo mito de Inkari va siendo reemplazado de manera creciente por otro: el mito del progreso”» (p. 13).

345 Este argumento optimista (¿o voluntarista?) es mucho más radical en la perspectiva del antropólogo Eduardo Ballón (1986), que asocia la emergencia de nuevos movimientos sociales con un lento camino a la democratización y la fundación de un nuevo orden social.

complejo crisol de democratización social. La construcción de las barriadas constituye, entonces, «el momento más “rousseauuniano” de nuestra historia» (Degregori, Blondet y Lynch, 1986, p. 293), pues se establece un nuevo «contrato social», a partir del cual se conforma una voluntad democrática general. En este contexto, lo «andino» —como sostendría en un ensayo escrito originalmente en 1988 para polemizar con Flores Galindo³⁴⁶— adquiere otro sentido:

Si el fortalecimiento de lo andino pasa generalmente por la modernización, es porque esta no es solo sinónimo de uniformización, sino, vista desde el punto de vista de las poblaciones andinas, también es democratización. El capitalismo resquebraja los muros de los guetos culturales en los cuales se había arrinconado a la cultura andina en el período feudal-colonial. Por supuesto que lo hace para imponer nuevas formas de dominación. *Pero, ante ellas, la cultura andina no permanece inmóvil como estatua de sal. Responde [...]. La modernidad no convierte a los portadores de la cultura andina en individuos atomizados e inermes.* Por el contrario, tanto la familia extensa como la comunidad se modifican para hacer frente a los nuevos retos. Y a ellas se suman nuevas organizaciones gremiales, políticas, culturales, religiosas, regionalistas (Degregori, 2014 [1988], p. 301)³⁴⁷.

Así lo entiende también Deborah Poole (1988), antropóloga norteamericana con amplia experiencia de trabajo etnográfico en la sierra sur peruana: «Este proceso [de cambio cultural] parece correr en sentido contrario a las visiones antropológicas de una cultura campesina imaginada a partir de ritos telúricos, supuestas permanencias prehispanicas y divisiones étnicas», pues, según las reglas de juego de cierta antropología tradicional, la «cultura andina» no debe pertenecer al presente, «no debe comprometerse con lo nuestro, no debe contaminar su alteridad y sus utopías con formas de mercancías» (p. 118).

En el fragor de estas discusiones es que se publica *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*, de los antropólogos Jürgen Golte y Norma Adams (1987), también investigadores del Instituto de Estudios Peruanos. Ambos enfatizan el peso que tiene la

346 Se trata del texto *Del mito mariateguista a la utopía andina*, escrito entre 1987 y 1988, poco después de la aparición del libro de Flores Galindo, *Buscando un inca*. El objetivo era continuar la polémica que ambos venían sosteniendo en distintas publicaciones y foros académicos; pero, tras la enfermedad de Flores Galindo, la polémica quedó trunca y el texto quedó inconcluso. Años después solo circulaba como separata para los estudiantes de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde Degregori era docente, y ya luego fue publicado en el volumen v de sus *Obras escogidas* (Degregori, 2014 [1988]).

347 Énfasis nuestro.

socialización campesina de los migrantes para su inserción y desenvolvimiento diferenciado en la ciudad. A partir del estudio de 12 pueblos diseminados en diversas regiones del país, quieren demostrar que

el carácter de las sociedades campesinas de las cuales provenían los migrantes influía fuertemente sobre las formas de inserción y su desenvolvimiento en la ciudad, [pues] no resulta posible entender la suerte que corre un migrante en Lima, sin comprender al mismo tiempo la sociedad local de la cual proviene, y los nexos que los originarios de un mismo pueblo establecen entre sí en su proceso de inserción en la economía y la sociedad urbana (p. 72).

Por su incipiente industrialización y la crisis económica, la ciudad no podía absorber la mano de obra que provenía del campo. Surgir entonces un mundo productivo que gira alrededor del llamado comercio informal, que se sostiene a través de lazos de paisanaje y parentesco. En muchos casos, las redes de intercambio estaban teñidas de relaciones de producción no capitalistas, pero tenían como fin último el mercado. Golte y Adams (1987) ubican al mercado como la zona social donde las jerarquías étnicas se ven cuestionadas. Desde mediados de la década de 1970, la crisis económica dejó demandas no atendidas en los rubros de consumo. En ese contexto, los migrantes tuvieron que elaborar un entorno cultural y material propio, que les permitiese no solo la supervivencia, sino la realización de los objetivos de superación y bienestar que se habían planteado al momento de migrar. De ese modo, tuvieron que recurrir a sus estrategias de pertenencia primordial: las redes de parentesco y de paisanaje. En ese soporte cultural encontraron la seguridad que la organización de la sociedad urbana criolla no quería ni era capaz de ofrecerles. El libro acierta en captar el impacto de la interacción ciudad-campo en las economías campesinas y, sobre todo, en el deterioro de las jerarquías étnicas de la ciudad criolla, que podía tener una doble lectura, desde los migrantes y desde el poder:

Si bien la Ciudad de los Reyes nació a consecuencia del asentamiento de los migrantes europeos invasores, la «invasión» que se produjo a partir de la década de 1930 en adelante fue conceptuada por los criollos nativos limeños como un enfrentamiento étnico, social, cultural y económico. El enemigo invasor, desprovisto de todo, tomaba la ciudad, se apropiaba de sus parques, plazas y jardines, implantando la pobreza, afeando la bella Lima señorial y sus palacios. La ciudad jardín se transformó en el reino de los vendedores ambulantes (Golte y Adams, 1987, p. 27).

Mientras *Conquistadores de un nuevo mundo* y *Los caballos de Troya de los invasores* eran estudios de caso, en *desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980* (1984)³⁴⁸, el antropólogo José Matos Mar, en aquel momento director del Instituto de Estudios Peruanos, presenta una visión general del impacto de las migraciones en el país. Su ensayo acertaba en construir una imagen global del país, donde la confluencia entre migración y modernidad era fundamental. Matos concibe a Lima como un espacio social andinizado, una síntesis de diversas matrices culturales. En sus páginas lo andino es contrapuesto a la cultura criolla, la cual había hecho de la ciudad un espacio privilegiado para la discriminación y exclusión de vastos contingentes de campesinos andinos, a lo largo de su historia colonial y republicana. El ensayo posibilita pensar la sociedad nacional en perspectiva. No es casual que las constataciones básicas del libro se convirtieran en sentido común y trascendieran más allá de la comunidad de las ciencias sociales, entre periodistas, políticos, presidentes, maestros e incluso organizaciones barriales.

Estos tres estudios antropológicos, pese a sus distintos estilos de escritura (que fluctúan entre el ensayo y la monografía), coinciden en mostrar la emergencia de una nueva cultura urbana, marcada por la recreación y el replanteamiento de las culturas rurales en el nuevo contexto urbano capitalista. Es lo que se podría llamar la *visión optimista de la modernidad capitalista*. El propio Degregori (1994) lo afirma de este modo: «El optimismo dentro de la gente que viene de la izquierda es porque toda la expansión del sector informal era ocasión para una especie de celebración del proceso de democratización» (p. 54). A diferencia de las interpretaciones antropológicas de décadas anteriores, las poblaciones rurales y urbanas populares serán comprendidas en la ampliación de sus referentes culturales. Esta vez son observadas bajo el marco de identidades más flexibles y dinámicas: de lo local a lo nacional. En esa misma línea, el sociólogo Nicolás Lynch (1989) hace suya la afirmación optimista y la transforma en esencialismo, cuando señala que «encontramos en la mayoría de los barrios populares alrededor de Lima un valor ancestral cuidadosamente preservado [...] como la auto-construcción y la ayuda mutua [...] que son las tendencias sanas del mundo popular, aquellas que combinan la organización colectiva con la iniciativa individual [y que abren camino a] una modernidad real a partir de nuestras propias raíces andinas» (p. 27).

348 El antecedente de este trabajo lo podemos encontrar en otro estudio: *Urbanización y barriadas en América del Sur: recopilación de estudios realizados entre 1956 y 1966* (Matos Mar, 1968), en el cual se trabaja la idea de la ruralización y andinización de la ciudad, la cual fue aceptada ampliamente por la intelectualidad de los años 80.

Es peculiar constatar que la postura *optimista* se construía insistentemente en oposición abierta al supuesto *pesimismo* de la tesis de la «utopía andina». *Buscando un inca* se convirtió en el blanco preferido de las críticas que aparecían, en la mayoría de los casos, como reseñas en las revistas de la época. Distanciándose del argumento de que en el Perú aún prevalecían jerarquías étnicas de origen colonial que permeaban a toda la sociedad y al Estado, la antropóloga Marisol de la Cadena (1990) sostiene lo contrario. Entre las poblaciones andinas del Perú de los años 80 no existen mistis ni indios que sean esencial o exclusivamente uno u otro, pues la vida cotidiana está sellada por el esfuerzo «de *dejar de ser indios* porque hoy serlo significa encarnar la *impotencia* de la servidumbre. Esto, lejos de ser claudicación, es resistencia. Resistencia a la opresión de la herencia colonial» (p. 72)³⁴⁹. Identificar cultura andina con indígena equivale «a prolongar situaciones coloniales que crearon al ciudadano inferior al que llamaron indio. El proceso de la cultura andina en el Perú es el proceso de la cultura nacional popular y, como tal, es compartida por todas las clases populares» (p. 73).

Esta postura antropológica es constante y persistente. En la misma línea, Juan Ansión (1988) argumenta que, si la base étnica de dominación colonial ya dejó de ser el sustento de la construcción nacional del Perú del siglo xx, entonces se debe descartar la posibilidad de «una “victoria andina” sobre el mundo “occidental”». Solo con una reconciliación étnica dentro del pueblo «será posible eliminar la dominación social», para llegar a «una fusión creadora, y dar por primera vez un lugar de punta a un nuevo *mestizaje cultural*» (p. 41)³⁵⁰.

Si bien es cierto que, en todos estos debates, lo «andino» perdió las inocentes esencializaciones antropológicas de décadas pasadas, no dejó de ser para estos antropólogos la matriz básica (nacional-popular) bajo la cual se definía el rostro de la ciudad, incluso del país. Dicho de otra manera: para esta antropología de izquierda, la sociedad peruana de la década de 1980 asistía inevitablemente al alumbramiento de una «modernidad endógena popular»³⁵¹. ¿Pero qué germinaba a fin de cuentas en esta historia reciente? Para todos los involucrados en esta discusión, se compartía el acuerdo alentador de que se rompía con el lastre de la pesada «herencia colonial». La controversia giraba alrededor de cómo escribir la historia nacional pos reforma agraria y posoligárquica. Esta vez, tenía que ser una historia cultural más representativa, que integrara a nuevos actores sociales, que dibujara rostros políticos más diversos y democráticos, y que representara nuevas aspiraciones de ciudadanía *desde abajo*.

349 Énfasis original.

350 Énfasis nuestro.

351 Como también sostenía Franco (1985).

Pese a este cúmulo de optimismo, lo cierto es que la década de 1980 se cierra con el agotamiento del modelo populista, en un contexto de precarización de la sociedad y el Estado, y con el avance armado de Sendero Luminoso por varias regiones del país. La izquierda y sus intelectuales de ciencias sociales fracasaron estrepitosamente porque sus visiones del país no lograron cuajar en propuestas políticas más amplias: ni la «utopía andina», ni el «mito del progreso», ni el «bloque nacional-popular» se tradujeron en corrientes políticas viables. Eran, en el mejor de los casos, intelectuales de izquierda de partidos políticos cuya vocación hegemónica estaba en crisis. Los integrantes de ambos grupos, *populistas* versus *revolucionarios*, si cabe la comparación (Gonzales, 1999b), participaron como activistas o militantes de los partidos de la nueva izquierda que gravitaban alrededor de Izquierda Unida, y fueron miembros de las distintas propuestas periodísticas y culturales de la izquierda, como el *Diario de Marka*, de suplementos y revistas como *El Caballo Rojo*, *Marka*, *El Búho*, *30 Días* y *Amauta*, o en revistas más programáticas como *Márgenes* y *El Zorro de Abajo*. Fueron profesores en distintas universidades, especialmente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dirigieron organismos no gubernamentales de investigación social (ONG), como el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), el Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), el Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP), y Socialismo, Utopía y Revolución (SUR).

El temprano vaticinio que formulara Flores Galindo en 1984 terminó por confirmarse en 1990: «El futuro de la izquierda pende en la incertidumbre del futuro, los dirigentes de izquierda no deberían olvidar que las masas no son incondicionales. Los apoyaron en 1978, pero no en 1980; les dieron sus votos en 1983, pero no se los darán necesariamente en 1985» (Flores Galindo, 1984, p. 5). Solo agregaríamos que en las elecciones presidenciales de 1990 ocurrió algo peor: las *masas* le dieron la espalda a la izquierda y a sus intelectuales.

Ante la inevitabilidad de su muerte, Flores Galindo escribió en diciembre de 1989 una sentida carta de despedida dirigida a sus amigos. Señaló allí con claridad lo que consideraba el *impasse social* de los intelectuales de izquierda en el Perú: «Todavía no existe una alternativa revolucionaria diferente y cuajada. Requiere esfuerzo de creación, están allí sus elementos, pero no puede crecer liderada por profesionales de clase media» (Flores Galindo, 1990, p. 10). El mensaje quiere ahondar más allá de dicotomías ideológicas (reformistas o

revolucionarios), distancias interpretativas (*utopía andina* o *mito del progreso*) o disputas disciplinarias (historia o antropología). Incide en un clivaje pocas veces explicitado en las formas y estilos de hacer ciencias sociales en el Perú, esto es, las distancias sociales que separan a académicos integrados a instituciones y redes de financiamiento internacional, y los que se quedan anclados en universidades públicas precarizadas, apenas sobreviviendo a la crisis económica de los años 80:

Está de por medio la incorporación de todos nosotros al orden establecido. Mientras el país se empobrecía de manera dramática, en la izquierda mejoraban nuestras condiciones de vida. Durante los años de crisis, gracias a los centros y fundaciones, nos fue muy bien y terminamos absorbidos por el más vulgar determinismo económico. La situación se extrapoló. En el otro extremo quedaron los intelectuales empobrecidos, muchos de ellos provincianos, a veces cargados de resentimientos y odios (p. 12).

Así, incapaces de ofrecer al país un marxismo renovado que dibujara otra interpretación cultural del Perú, «intelectuales y políticos ignoran el pasado, la historia, lo que han sido. Demasiado modernos» (p. 10). Al parecer, la pregunta central que resume el debate intelectual de izquierda de los años 80 fue si era posible modernizar las estructuras de poder en el Perú sin pasar, necesariamente, por la tormenta homogeneizadora de la cultura capitalista, tal como lo formularan tiempo atrás los populistas rusos. Lo trágico para estos intelectuales fue que las *masas* no optaron por identificarse con la utopía andina socialista, sino por el camino trazado por el nuevo imaginario neoliberal compuesto años atrás por Hernando de Soto y su equipo de economistas y abogados, aunque también por antropólogos e historiadores, todos tecnócratas e intelectuales neoliberales. Sin embargo, en las elecciones presidenciales de 1990, las *masas* no escogieron al representante del sueño modernizador neoliberal (Mario Vargas Llosa). Tampoco escogieron a los dos candidatos de izquierda que competían entre sí luego de la ruptura de Izquierda Unida en 1989. Un *outsider* populista, el ingeniero Alberto Fujimori, derrotaría en las urnas a quien era por entonces el escritor más famoso del país, Mario Vargas Llosa. Se inauguró, desde entonces, una nueva etapa neoliberal en la historia política del Perú, en confrontación directa con la izquierda y los fragmentos restantes de su cultura socialista.

5.4. Reflexiones finales

Pero no todo el debate sobre el conflicto entre «cultura andina» y «capitalismo occidental» quedó encerrado entre los protagonistas de lo que el mismo Flores Galindo (1987b) llamó «la generación de 1968». Un referente importante de la generación del 50, Aníbal Quijano (1990), señalaba, pocos meses después del fallecimiento de Flores Galindo: «La categoría de lo andino, a mi juicio, sigue siendo manejada con una vaguedad realmente impresionante» (p. 58). Es necesario historizar esa categoría «porque de otro modo la estamos convirtiendo en un significativo de uso tan equívoco que se le puede pedir y obtener virtualmente todo lo que uno quiera» (p. 58). ¿Cuál era el riesgo que se corría detrás del uso del término «utopía andina»? La dificultad consiste en la vaguedad de la categoría andina. «Todos nosotros podemos sospechar, olfatear, que hay algo, obviamente, ¿no? Pero hasta que eso no quede historizado, depurado y concretado, su debate es sumamente complicado, y lleva a muchos callejones sin salida» (p. 59). Otro miembro de la misma generación del 50, Julio Cotler (1991), arremete contra los que defienden la «andinidad de nuestra historia», pues con argumentos despectivos esencialistas, pretenden negarles a los indios y campesinos la posibilidad de que usen penicilina bajo el supuesto de que la industrialización y la medicina moderna son nocivas:

Se busca impedir que [los indios] sobrevivan 30 años más. El uso de la coca, de los bailes campesinos, y el culto a los *auquis* puede ir a la par con la penicilina. No veo una necesaria contradicción. En todo caso, la contradicción que la encuentren ellos, que la sufran y que la resuelvan. Estoy en contra de los premodernos que afirman, por una supuesta lógica que ellos dominan, que los indios no desean la modernidad (p. 285).

La estocada final vendría de la historiadora Cecilia Méndez. Interviene en esta discusión cuando publica unas breves apreciaciones críticas en 1993, que cuestionan las posturas historiográficas sobre lo «andino» de los años 80. Sus notas, que asumen una abierta postura generacional contra la historiografía «andinista» dominante en la década previa, fueron publicadas en un clima distinto al de los años 80. Esto sucedió cuando el proyecto autoritario y neoliberal de Alberto Fujimori (1990-2000) ya estaba en curso, transformando toda la sociedad peruana, y el líder de Sendero Luminoso, Abimael Guzmán, había sido capturado en setiembre de 1992, con lo que se creó la sensación generalizada de pacificación:

No deja de llamar la atención que un grupo de intelectuales se haya propuesto *diferenciar* lo andino (¿de lo «occidental»? ¿del resto de la sociedad? ¿de sí mismos?) en el preciso momento en que lo que muestra la realidad es un incontenible proceso de fusión cultural, en el que la migración y las comunicaciones juegan un rol preponderante; y en el que «los andinos», entendidos como los pobladores de la sierra (otrora indios o campesinos), son cada vez, y por propia voluntad, menos diferenciables de los «limeños», o de quienquiera preciarse de su *background* occidental (Méndez, 1993a, p. 116)³⁵².

¿Andes versus modernidad, resistencia campesina al capitalismo, utopías neo-indigenistas antioccidentales? Todas parecían, para ese momento, meras categorías atrapadas en la cárcel de la simple ideología, casi como proyecciones sentimentales de intelectuales desorientados en la búsqueda del bien (pueblo) perdido. El tono de denuncia es más claro en Henrique Urbano (1991), pues, si la antropología o la historia se habían reducido a la búsqueda de sociedades en extinción o en regodeos en el gusto por lo exótico, esto se expresaba de forma directa «con el discurso antimoderno conservador de la utopía andina» (p. xxix). Para Méndez (1993b), los defensores de la utopía andina buscan en el pasado la fuente de compensación del malestar de hoy «y los elementos para la construcción de una identidad nacional de la que se supone hoy carecemos» (p. 13). Ya no se trata de analizar las nuevas prácticas culturales de los sectores populares que siguen bien o mal su propio camino, sino de criticar la ceguera historiográfica y antropológica de estos intelectuales nostálgicos que evaden la complejidad del presente:

Lo que delata la investigación, más que indios constantemente «resistiendo» la «arremetida occidental», son científicos sociales resistiéndose a admitir la realidad (histórica y actual); sacrificando su rica complejidad a favor de reduccionismos maniqueos o esquemas dicotomistas (occidental versus andino) (Méndez, 1993a, p. 116).

Pasmados por el desgaste agónico del impulso popular del Perú posoligárquico, ni la vertiente *optimista* ni la *pesimista* de los científicos sociales de izquierda pudieron presagiar la ruptura social y el cambio cultural que significaría la década de 1990. Los años 80 se cerraban con la cancelación de estas discusiones, y sobrevinieron, inmediatamente, un fuerte silencio y repliegue

352 Énfasis original.

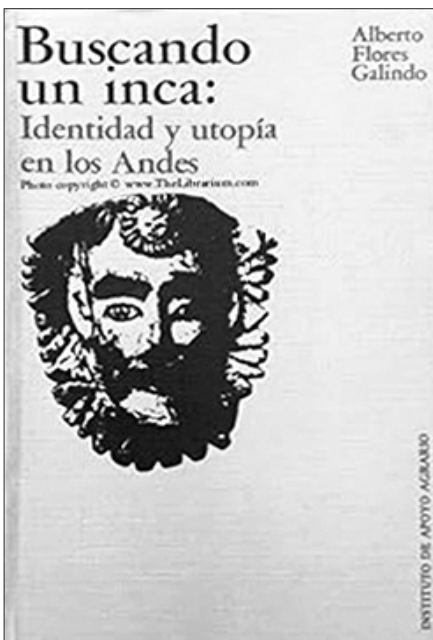
intelectual en la izquierda, quizás desconcertada por la inesperada victoria política e intelectual del proyecto cultural del neoliberalismo. Los partidos de izquierda se disolvían sin que la sociedad se percate de su ausencia, y los científicos sociales, que por décadas buscaron plasmar sus horizontes y utopías socialistas, retrocedieron y se apertrecharon —ya sea por estrategia o supervivencia— en sus universidades, organismos no gubernamentales y centros privados de investigación.



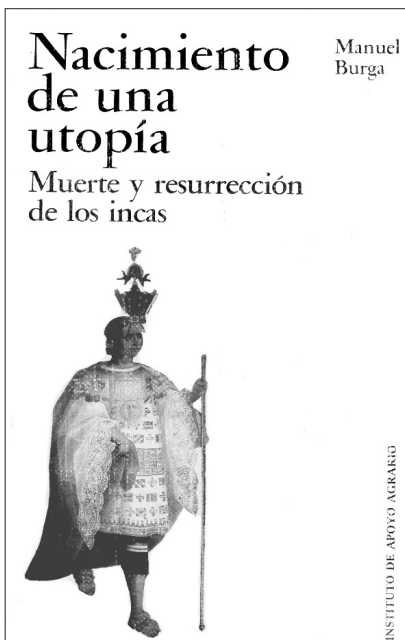
FORO 1. Artículo de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, publicado en suplemento *El Caballo Rojo*, n.º 11, 1982.



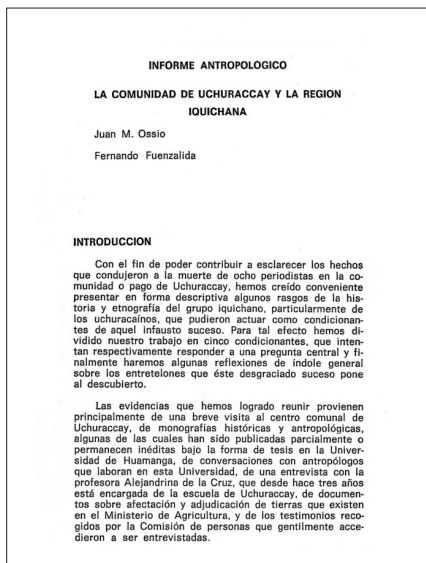
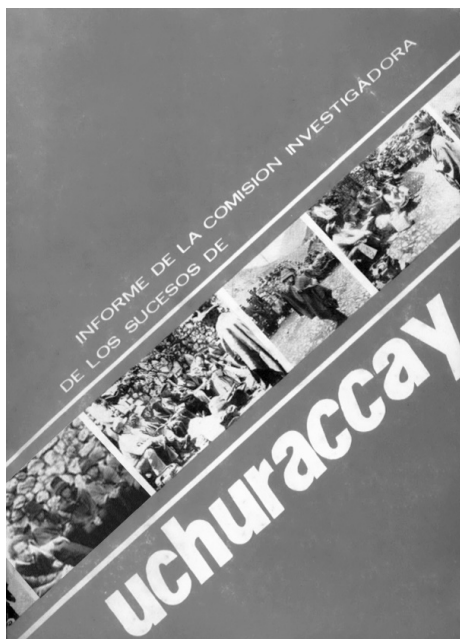
FORO 2. Portada de suplemento *El Caballo Rojo*, n.º 3, segunda época, 1986.



FORO 3. Portada de *Buscando un inca*, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

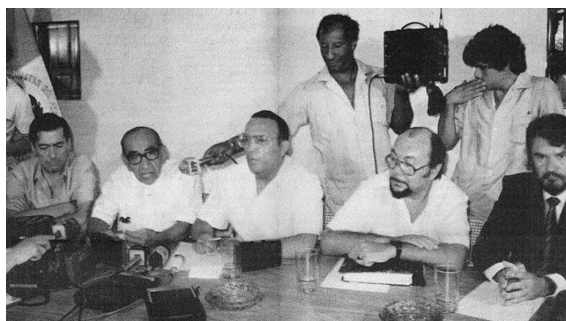


FORO 4. Portada de *Nacimiento de una utopía*, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.



FOTOS 5 y 6. *Informe antropológico de la Comisión Uchuraccay, 1983.*

Foro 7. Portada de *New York Times Magazine*, con artículo de Mario Vargas Llosa, 1983.



Foro 8. Conferencia de prensa de Mario Vargas Llosa junto a Juan Ossio, *El Observador*, 18 de marzo de 1983.

CONCLUSIONES

De géneros y ficciones: el indio, el campesino y el cholo

*El indigenismo en un país como el Perú coloniza territorios ficticios,
en el sentido de no ocupados por la realidad social.*

CRÍTICA DE LA ARTESANÍA. PLÁSTICA Y SOCIEDAD EN LOS ANDES PERUANOS (1982)

MIRKO LAUER

*La antropología en América Latina es el instrumento de las clases dominantes en sus
relaciones con las clases explotadas. En el mejor de los casos, los antropólogos podrían
desvincularse de su clase debido a su participación, de una forma u otra,
en la tradición de las clases oprimidas.*

«LATIN AMERICA: THE ANTHROPOLOGY OF CONQUEST» (1980c)

JÜRGEN GOLTE

*Este gran deslizamiento de los serranos sobre Lima la está transformando como si los indios
estuviesen en su propio ayllu. Este gran aluvión de indígenas que cayó sobre Lima, la gran
Tempestad en los Andes, se cumplió sin truenos ni relámpagos.*

«PRÓLOGO» EN EL NUEVO INDIO (1973)

LUIS E. VALCÁRCEL

*En los años 80 encontramos dos caos que se juntan: la descomposición del mundo rural
y la descomposición del mundo urbano. Y el resultado está a la vista:
no hay una cultura urbana, ni siquiera popular, sino tan solo fragmentos.*

De este caos inmenso está saliendo el embrión de una cultura que va a ser horrible.

«CULTURA Y VIDA NACIONAL» (1985)

HERACLIO BONILLA

La antropología en el Perú y América Latina elaboró, desde sus inicios, explicaciones sobre diversos asuntos, como la lucha contra la pobreza; orientó las políticas de modernización rural, diagnosticó e implementó procesos de reforma agraria. En la segunda mitad del siglo xx, la disciplina evaluó los efectos de la migración de zonas rurales a urbanas y, en general, trató de medir el

impacto y los efectos del desarrollo sobre la vida de las poblaciones indígenas. Se necesitaba de la antropología para modernizar a los indígenas y convertirlos en ciudadanos. La consigna era triple: representar, asistir y civilizar o, si se prefiere, modernizar, reformar y disciplinar.

A lo largo de este libro he querido destacar precisamente el carácter público de la antropología peruana. Sin negar su perfil académico —que sigue presente en circuitos especializados, con su red de publicaciones, y encuentros internacionales y conectados a espacios de reproducción de saberes—, me ha interesado, más bien, historizar la tensa relación que existió entre el mundo intelectual de los antropólogos y sus relaciones con el Estado, la política y los movimientos sociales. No han sido pocas las ocasiones en que los antropólogos se involucraron, entre las décadas de 1940 y 1980 —motivo de esta investigación—, en los debates públicos sobre los procesos de construcción nacional y el reconocimiento de la diversidad cultural, e insistieron en la defensa de los derechos ciudadanos de lo que he denominado sus tres ficciones conceptuales: indios, campesinos y cholos. Sería imposible pensar la antropología en el Perú si no la conectamos con los efectos producidos por el desarrollo y la crisis del capitalismo en los Andes.

Reconstruir esta historia tiene múltiples caminos. Usualmente, los antropólogos se sienten cómodos al examinar sus pasados solo si son narrados por otros antropólogos, y les irrita leer a los advenedizos historiadores de la antropología, quizá por su excesiva erudición o por su humor historiográfico eurocéntrico, pues no respetan sus cronologías teóricas canónicas o, peor aún, porque desconfían de los habituales dualismos en los que han encorsetado la historia de la disciplina: el antagonismo entre norte y sur o la oposición entre metropolitanos y periféricos. Considero que no podemos ni deconstruir ni descolonizar la antropología sin una adecuada historización de sus genealogías conceptuales y prácticas etnográficas. No se trata solo de erudición histórica, sino de una necesidad teórica y política para no reproducir anacronismos, puntos ciegos o estrategias descolonizadoras poco productivas.

Este libro ha pretendido algo más sencillo: trazar algunas sugerencias para ir más allá de este binarismo que ha caracterizado las historias de la antropología. Busqué ofrecer ciertas pistas para reconstruir los contextos que condicionaron los discursos y las prácticas científicas de la antropología en el Perú. He querido recuperar los marcos sociales de su producción y circulación intelectual, así como apostar por una economía política de las ideas y por una historia de la antropología, entendida por la circulación internacional de sus teorías y sus modalidades de recepción en el Perú. En la intersección entre la producción de las teorías y sus mediaciones locales,

podemos ver lo inestable, poroso y elusivo que ha sido el desarrollo de la antropología peruana (y latinoamericana).

La historia de la antropología no es solo una historia de sus experiencias nacionales; es también una historia de escalas imperiales, ya que los antropólogos interpretaron y se situaron como intermediarios de flujos globales que traducían a escala local las sofisticadas (y otras no tanto) teorías sociales del norte. No nos gusta, pero así ocurrió y todo indica que seguirá ocurriendo. Debemos prestar atención a las estructuras disciplinarias nacionales dentro de entramados imperiales más profundos y amplios, si queremos analizar la circulación de ideas y teorías más allá de las fronteras estatales (Adelman, 2019). De hecho, estamos habituados a pensar y enseñar la antropología a partir de cronologías y periodos precisos, donde las teorías metropolitanas influyeron y marcaron las agendas de investigación nacionales. Hemos avanzado en elaborar historias de esas influencias, de sus efectos y resistencias. Se han sedimentado sentidos comunes del tipo «el marxismo derrotó al estructural-funcionalismo», «la etnología estructuralista desnudó el etnocentrismo marxista», «la teoría de la dependencia nos hizo por fin latinoamericanos» o «el paradigma intercultural nos conectó por fin a los nuevos vientos del desarrollo global». Sin embargo, si miramos con reposo estas historias míticas y ponemos el ojo en los usos sociales de los conceptos, encontraremos más fisuras e interrupciones que teorías antropológicas estables que evolucionan en el tiempo. Lo que me ha interesado es comprender por qué ciertas teorías y conceptos fueron dejados de lado, y por qué en otro contexto se recuperan y reintroducen en una nueva discusión etnográfica. Una lectura histórica atenta a las contingencias de nuestras ciencias sociales quizá nos incite a hablar de un proceso de negociación intelectual que tentativamente llamo «domesticación» del pensamiento metropolitano por parte de la comunidad antropológica peruana. Como señalara años atrás la antropóloga brasileña Teresa Caldeira (2000), comprender las intenciones políticas y morales de los antropólogos importa mucho porque impacta en sus estilos de escritura etnográfica y forja un acento particular —una *antropologia com sotaque*— en la producción de conocimiento en el Perú y, por extensión, también en América Latina.

La historia de la antropología es en realidad una historia del presente de la antropología. Nos ayuda a tomar en serio la historicidad del conocimiento y a tener claro que nuestros conceptos, metodologías, lenguajes y formas de escritura se inscriben siempre en un tiempo, lugar y marcas específicos, y que nos conectamos siempre con autores y obras que nos preceden. Estas historias son necesarias para desestabilizar el canon que aún prevalece en nuestras historias

antropológicas. Necesitamos conocer las maneras en que se han construido los objetos de observación etnográfica, los conflictos entre los saberes científicos y los proyectos políticos; la relación entre la antropología y la formación del Estado, y cómo propiciaron dispositivos de legibilidad del mundo social basados en categorías de gestión de la alteridad como «indio», «raza», «mestizaje», «campesinos», «pueblos originarios», entre otros, tan caros a la antropología andina y latinoamericana (López Caballero y Acevedo, 2018).

De la mano del razonamiento de George Stocking Jr. (1968), he procurado escapar del presentismo anacrónico que aún permea la mayoría de los balances ideologizados de la disciplina —por ejemplo, Ossio (2018)—. Como señalé en la introducción, no ha sido mi intención validar ni cuestionar ningún canon antropológico, ni establecer jerarquías entre una «buena» y «mala» antropología, o introducir rangos distintivos entre «teoría» y «etnografía»; mucho menos, delinear herencias teóricas o legitimar prestigios institucionales; peor aún, sostener linajes de profesores prestigiosos y pupilos disciplinados cuya única meta, al parecer, es defender y resguardar memorias institucionales. El libro no ha pretendido resumir todos los temas analizados por la antropología peruana, meta por demás enciclopédica e inabarcable. Más bien, retomando algunos puntos señalados en los capítulos de este libro, he querido enfocarme en las ficciones conceptuales de estos antropólogos y sus conexiones con el debate público, aspirando a plantear algunos nudos que me parecen urgentes y pertinentes hoy en día, 80 años después de inaugurarse la enseñanza y la investigación de antropología en el Perú, la más antigua de los países andinos.

* * *

Por antigüedad, impacto e influencia, la comunidad académica peruana de ciencias sociales es la más consolidada de la región andina. En tanto, en el Perú, la antropología y la sociología se fundaron como carreras universitarias en las décadas de los 40 y los 50, su institucionalización fue más tardía en Ecuador —en los años 70— y en Bolivia —en los años 80— (Martínez Novo, 2008; Barragán, 2008). Un caso similar ocurrió con la historia: mientras que en Ecuador y Bolivia se presenta un desarrollo institucional reciente —en los mismos años respectivos— y con débil expansión editorial, en el Perú es una disciplina de relativa demanda y de creciente actividad editorial (Degregori y Sandoval, 2009)³⁵³.

353 Aún hoy es común que algunos libros de historia excedan los ámbitos académicos y se conviertan en verdaderos *best sellers* para la opinión pública, como ha ocurrido con los libros *Historia del*

Sus antecedentes se remontan a la temprana institucionalización de las ciencias sociales en algunas universidades en las cuales, desde mediados de la década de los 40, se comenzaron a formar las primeras generaciones de científicos sociales. Entre las primeras disciplinas que adquirieron estatus universitario, estuvo la antropología. Tempranamente, en 1942 y 1946, se fundaron la Sección de Arqueología y Antropología, en la Universidad de San Antonio Abad del Cusco, y el Instituto de Etnología y Arqueología, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de Lima. El arraigo y la legitimidad de la antropología en el Perú tuvieron como antecedente directo la influencia de exploradores e investigadores de Europa y Estados Unidos interesados por el estudio de la antigua cultura andina —Heirinch Cunow y Hermann Trimborn, por ejemplo—; así como el notable impacto continental del indigenismo desarrollista mexicano, que le proporcionó horizonte político y certeza ideológica en las primeras décadas del siglo xx. Pero se apoyó también en el indigenismo «nacional», marcado por los escritos de José Carlos Mariátegui, Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel, y los estudios sobre folklore en las décadas de los 30 y los 40.

En los lugares donde ocurrió este fenómeno —como Lima, Cusco y Ayacucho— se conformaron distintas tradiciones intelectuales y políticas. Difundidas desde las universidades regionales, estos intelectuales les imprimieron una especificidad particular a sus visiones del país. En Cusco, por ejemplo, el indigenismo regional se fusionó con el análisis del folklore; en Ayacucho, un sector del indigenismo radical encontró en el maoísmo cierta posibilidad de expansión política, y en Lima, una postura más cosmopolita en cuanto a influencias teóricas e ideológicas la asimilaron tanto el maoísmo, la teoría latinoamericana de la dependencia y el marxismo althusseriano como un abierto estructuralismo de inspiración francesa. La expansión de la antropología alcanzó su mayor auge durante las décadas de los años 60 y 70. Durante esos años llegó a esbozarse una comunidad académica antropológica que logró tender puentes y diálogos entre regiones y entre distintas escuelas de enseñanza universitaria —siete, para entonces—, pero que arrastraban también diversas fisuras de orden regional, étnico y de clase. Pese a este *desarrollo desigual y combinado*, esta comunidad académica estuvo articulada alrededor de paradigmas y motivaciones comunes, más allá de sus diferencias teóricas y políticas.

Tahuantinsuyu, de María Rostworowski (1987); *Buscando un inca, identidad y utopía en los Andes*, de Alberto Flores Galindo (1987a), y, más recientemente, *La historia de la corrupción en el Perú*, de Alfonso Quiroz (2013). Esto también sucede con libros de sociología, como *Clases, Estado y nación*, de Julio Cotler (1978) y *El Laberinto de la choledad*, de Guillermo Nugent (1992), o de antropología, como *Desborde popular y crisis del Estado*, de José Matos Mar (1984).

¿Cuál fue ese paradigma común? Queda claro que la antropología en el Perú fue heredera del indigenismo. Pese a múltiples influencias teóricas cosmopolitas —a veces antagónicas—, se articuló alrededor de una misma «comunidad epistémica» (Cetina, 1999) y de una ideología que se ha denominado «andinismo» (Starn, 1992) o, parafraseando a Thomas Kuhn, «paradigma indigenista» (Ansión, 1994). Tuvo un ámbito de estudio bastante definido: la sociedad rural y, dentro de ella, las comunidades indígenas / campesinas andinas³⁵⁴. Un rito de pasaje contribuyó a configurar su identidad disciplinar: el trabajo de campo en zonas remotas y «exóticas». Sobre todo, tenía una misión que le otorgó legitimidad social y política: aportar, desde la escritura de decenas de monografías sobre comunidades campesinas, a la ampliación de la cartografía del imaginario nacional, y visibilizar etnográficamente a poblaciones indígenas, culturas, «razas» y grupos étnicos, hasta entonces excluidos del relato de la *comunidad imaginada* del «Perú oficial». Glosando a la historiadora Nancy Appelbaum (2017), el indigenismo y la antropología andinista contribuyeron a dibujar el paisaje de la nación, aunque desde el contorno de una geografía racializada o amestizada, como sugiere Lilia Moritz Schwarcz (2017) para el caso brasileño o como Natalia Majluf (1994) señala: el intento fallido del indigenismo visual de registrar y clasificar racialmente a las poblaciones indígenas. A todo esto, la Amazonía tuvo una preocupación residual, asumida en sus inicios, principalmente por investigadores extranjeros (Santos Granero, 1996), como si se tratara de un territorio etnográfico vacío y sin historia: el punto muerto del imaginario nacional.

A esta agenda, la antropología indigenista modernizadora la denominó «integración de la población aborigen». La resonancia de la antropología mexicana en el Perú fue muy fuerte hasta la década de los 50, pues —para bien y para mal— el Estado mexicano exhibió, durante el siglo xx, una voluntad política mucho mayor para cumplir esa misión integracionista del mestizaje, con la cual la antropología, aun con matices contestatarios y radicales, se sentía comprometida. Pese a esta creencia integracionista del indigenismo desarrollista, los indígenas nunca permanecieron aislados del mundo exterior: todos los procesos de cambio impactaron e influyeron en su vida cotidiana y produjeron nuevas formas de organización social. Pero el vaivén de los cambios políticos y sociales en el Perú de la segunda mitad del siglo xx afectó profundamente a las ciencias sociales. El culturalismo y las teorías de la modernización norteamericanas de posguerra no se pudieron

354 Para un relato personal de su relación como antropólogo con las comunidades campesinas, véase Mayer (2016), cuyo artículo se titula no por casualidad «In Love with “Comunidades”».

sostener por las disputas de la Guerra Fría —como sucedió con el auge de los movimientos campesinos en los años 60— ni por el empuje en la implementación de una radical reforma agraria en 1969. Luego, el antropólogo norteamericano William Mangin (1972) advertía —en una reunión auspiciada por el Departamento de Estado norteamericano—, para reflexionar sobre las implicancias del gobierno militar peruano, que en la sociedad rural «el resentimiento indio es profundo, y comienza a manifestarse de manera más unificada. Quizá una de las razones del limitado éxito de las guerrillas es el hecho de que estuviesen dominadas por estudiantes blancos y mestizos; y es posible que los movimientos alcancen mayor poder y sean más populares si contaran con jefes indios» (p. 357)³⁵⁵. Por insuficientes, estas explicaciones fueron rápidamente desbordadas por la visión crítica de la teoría de la dependencia y el radicalismo marxista. Su impacto se dejó sentir entre las décadas de los 60 y los 70, sobre todo, en las universidades públicas.

El marxismo-leninismo consiguió allí una asfixiante hegemonía y colonizó casi por completo el lenguaje de las ciencias sociales. Esto se tradujo en la adopción de mallas curriculares homogéneas, en utilizar los mismos libros y autores marxistas, en impartir la cátedra con manuales de materialismo histórico y dialéctico, y en investigar —en el mejor de los casos— temas muy parecidos; por ejemplo, las contradicciones de clase entre la hacienda feudal y la comunidad campesina, o la necesidad de definir si el modo de producción predominante en el Perú era semifeudal o capitalista. En su versión más heterodoxa, Rodrigo Montoya intentó discutir incluso la tensa relación entre cultura e ideología (Montoya, Silveira y Lindoso, 1979). Prevalció un marxismo dogmático. Un repaso a los artículos, tesis, libros, planes de estudios y sílabos de la década de los 70 muestra la débil influencia y poca apropiación etnográfica que se hizo de las dos escuelas de antropología marxista que entonces estaban en circulación global: en Francia, la vertiente estructuralista del marxismo liderado por Maurice Godelier, Claude Meillassoux y Emmanuel Terray, y en Estados Unidos, la escuela de economía política marxista, con Eric Wolf y Sidney Mintz como sus representantes más visibles³⁵⁶.

355 Traducción nuestra.

356 Siendo profesor de antropología en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Carlos Iván Degregori hizo una traducción en 1972 del pequeño libro de Eric Wolf, *Peasant*, editado originalmente en inglés por la editorial Prentice Hall en 1966. Esta traducción fue publicada en una revista de ciencias sociales de la UNSCH como material para enseñanza en antropología y circuló como versión mimeografiada en distintas universidades donde se enseñaba esta disciplina. Véase Wolf (1972).

Pero a su vez, fue en la coyuntura de los años 60 y los años 70 en la que la antropología produjo imágenes e interpretaciones de la sociedad andina, que alcanzaron notable influencia más allá de los ámbitos estrictamente académicos. Ello coincidió con la pérdida de influencia del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, fundado en 1946, y con su reemplazo por el Instituto de Estudios Peruanos. Liderado por la figura clave del antropólogo José Matos Mar, este instituto fue creado en febrero de 1964 con financiamiento que provenía principalmente de la filantropía norteamericana modernizadora: la Universidad de Cornell, la Fundación Ford y la Wenner-Gren Foundation. El IEP logró ocupar un lugar peculiar en la comunidad peruana de ciencias sociales, por tratarse de una institución privada dedicada exclusivamente a la investigación social, compuesta básicamente por profesores universitarios, y donde se elaboraron las interpretaciones históricas y antropológicas dominantes de la realidad andina. En ese ámbito destacó Matos Mar, que anunciaba la emergencia de una nueva sociedad rural y urbana, y el antropólogo y sociólogo Julio Cotler, que trazaba el mapa de las nuevas formas de dominación patrimonial en la sociedad rural. También desde la etnohistoria, tanto John Murra como María Rostworowski sobresalieron por su entusiasmo con el desarrollo de una nueva interpretación de la civilización andina, con base en la relectura de nuevas fuentes de análisis.

A pesar de estos cambios, la antropología se movió siempre en una continua ambivalencia. ¿Cómo designar etnográficamente a las poblaciones andinas: indígenas, campesinos o cholos? ¿Qué forma de organización social territorial prevalece en los Andes: el ayllu o la comunidad? ¿Su cultura se caracteriza por su *modernidad* o *primitivismo*, como sugiere Florencia Garra-muño (2007), para el caso del vanguardismo cultural argentino y brasileño? La respuesta dependía del prisma ideológico y teórico que se asumía, pero siempre conceptualizado desde la visión esencialista de la alteridad cultural. Lo indígena representó una alteridad, sin duda, pero se trató siempre del *otro nacional*. El llamado «problema indígena» se inventó, como refiere Juan Pedro Viqueira (2006) para el caso mexicano —y creo, extensible para el Perú—, «cuando se impuso la idea de que una nación tenía que ser homogénea en lengua, cultura e historia y que los únicos diferentes eran los indígenas» (p. 52).

Sobre estas bases, precisamente, es que la antropología en el Perú priorizó y levantó distintas interpretaciones sobre el mundo «andino». En efecto, en muchas etnografías sobre los Andes, prevalecieron perspectivas teóricas y metodológicas que privilegiaron la estabilidad estructural de los sistemas sociales,

por encima de los incesantes cambios sociales, culturales y políticos de las poblaciones campesinas. El énfasis en las continuidades culturales del siglo xvi al siglo xx como rasgos centrales de la fortaleza de la cultura andina resultó en una esencialización que se conoció como «lo andino», entendido como una entidad cultural estructural opuesta a la lógica histórica de Occidente. Al respecto, el geógrafo Daniel Gade (1999) señalaba, en su trabajo *Nature and Culture in the Andes*, que «los Andes constituyen una región fundamental de América del Sur, pero también un espacio mítico cuya configuración ha cambiado a lo largo de los últimos 500 años» (p. 31), y que ha transitado «de una entidad física a un área cultural» (p. 41). Olivia Harris (2000), una reputada antropóloga andinista, señaló que el éxito de «lo andino» como perspectiva llevó a su reificación y produjo una tensión: por un lado, los historiadores económicos que escrudiñaban a profundidad la turbulenta transición del periodo colonial al republicano; por otro, los antropólogos andinistas que trabajaban en el registro de permanencias culturales alejadas u opuestas al cambio histórico. Aunque no fueron pocas las etnografías que se interesaron por las conexiones de estas poblaciones indígenas con la economía de mercado y la expansión capitalista en la sociedad rural, prevaleció la imagen de «lo andino» como la diferencia entre lo *indígena* y la *modernidad*. La consecuencia fue el despojo de todo rastro de historicidad en las culturas estudiadas, para lo que se recurrió al uso del *presente etnográfico* como estrategia de representación discursiva. Como muestra de este sesgo, el antropólogo Enrique Mayer (2002), formado por el propio John Murra en la Universidad de Cornell en la década de los 60, señala su propio balance sobre el riesgo que se tomaba al asumir la perspectiva esencialista de «lo andino»:

Para Murra, el término «lo andino» enfatiza el estudio de aquellas formas estructurales y organizativas en las que los pueblos indígenas continúan resistiendo por mantener su propia cultura que se reelabora constantemente y que, aún con un evidente sincretismo, no pierde su unidad y coherencia. Pero no todas las situaciones de resistencia andina fueron exitosas ante la aplastante desestructuración colonial. En América Latina, críticos de ambos lados del espectro político acusaron a los andinistas de promover una falsa arcaización o, peor aún, de encontrar razones para que el mundo moderno no interviniera en el cambio de las abyectas condiciones de pobreza y dominación de los indios contemporáneos (p. 71)³⁵⁷.

357 Traducción nuestra.

El efecto etnográfico final consistió en la producción de una imagen eurocéntrica de estas sociedades indígenas/campesinas, como suspendidas en una temporalidad estática, exótica y remota. Precisamente, Johannes Fabian (2006 [1983]) ha llamado a esta operación de representación el «discurso alacrónico de la antropología», que consistió en la negación de la contemporaneidad misma de las poblaciones estudiadas. Para otro crítico, Alban Bensa (2015), estas sociedades indígenas fueron ubicadas en una permanente trama de tradicionalidad cultural y, lo que es más importante, se situó su vida cotidiana en un marco temporal diferente al del antropólogo —y sus lectores—, distante del tiempo de la modernidad occidental. Entre el credo funcionalista que enfatizaba la cohesión social y la afirmación estructuralista de que los comportamientos humanos mantienen entre ellos relaciones lógicas que forman sistemas clasificatorios estables y únicos, la antropología necesitaba con urgencia reencontrarse con la historia, la contingencia y el carácter conflictivo e inestable de la vida social.

¿Cuánto de esto se tradujo o fue apropiado en la producción de la antropología peruana? Como he querido discutir a lo largo de este libro, el núcleo central de la antropología, entre los años 40 y 80, se sostuvo en la creencia del «mundo andino» —que propició la producción de tres ficciones conceptuales: el indio, el campesino y el cholo—, y en que era posible su análisis, tanto desde el enfoque culturalista como el estructuralista, pero también desde el paradigma marxista-leninista que asumió un sector de antropólogos de la UNSCH, por ejemplo. Sin importar sus diferencias teóricas y políticas, de derecha o izquierda, compartieron por igual un mismo paradigma ideológico o visión esencialista del «mundo andino». No existía oposición alguna de fondo, ya sea que argumentaran la atemporalidad del pensamiento mesiánico de las poblaciones indígenas (Ossio, 1973) o enfatizaran el esencialismo de la conciencia política clasista del campesino revolucionario (Morote Barriónuevo, 1969).

¿Indígena, campesino o cholo? Hasta el presente, la antropología peruana no ha aclarado a fondo la distinción entre estas nociones (Huber, 2019). Más bien, el resultado ha sido casi siempre el mismo: la expulsión de la historicidad de sus prácticas culturales. Primó cierta confusión, pues se asoció «lo andino» a «lo indígena» y «lo popular», sobre todo en los estudios de los mitos y el folklore (Morote Best, 1987). Muchos antropólogos tomaron ambas nociones como intercambiables, lo que permitió que «la gran mayoría de la población del Perú se encuentre exotizada, por no decir salvajizada y vestida de una alteridad absoluta remitida a otro planeta cultural» (p. 16), anotaba —en un

ácido y exagerado comentario— el sociólogo francés Henri Favre (1999). En esa misma dirección apuntan las antropólogas Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare (2019), en un reciente libro que recoge 42 artículos de especialistas en el estudio de la sociedad andina:

A pesar de muchos imaginarios que han proyectado «los Andes» como un mundo homogéneo y singular, en parte determinado por la geografía, los estudiosos de los Andes han debatido durante mucho tiempo cómo transmitir la diversidad de los mundos andinos, tanto para fines de exploración informal como para el análisis sistemático. La región andina ha sido concebida como una región de alta montaña, estimulante, exótica e impresionante; como una etiqueta que designa lo «no occidental» y lo «indio»; como una referencia general a los numerosos movimientos indígenas de resistencia, revitalización y movilización política que desafían las construcciones coloniales y postcoloniales de los pueblos andinos como víctimas; y, más recientemente, como una marca comercial de un estilo de vida saludable y espiritualmente vigorizante (p. 679)³⁵⁸.

Incluso el propio José María Arguedas (1952) sostenía muy temprano que es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible: «Solo en las mentalidades ignorantes, tanto de la realidad humana del Perú como de las ciencias que estudian al hombre, puede surgir una idea como ésta» (p. 8). La imagen habitual que se tiene de Arguedas es la de un novelista indigenista cuya preocupación central era la defensa de las culturas indígenas. Poco se sabe de que fue un antropólogo cuyas propuestas etnográficas buscaron captar los cambios culturales en plena era de la modernización en los Andes. Registró en sus etnografías la penetración del capitalismo en las comunidades indígenas y describió la paulatina transformación de «indios a mestizos». El caso de Arguedas me parece pertinente porque era un antropólogo que tenía un pie en dos mundos sociales —el indígena y el occidental—, pero también en dos mundos teóricos —entre el culturalismo y el marxismo— («¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico», señaló en 1968), lo que le ayudó a percibir estos procesos nacientes con mayor claridad que muchos de sus colegas. Apenas en 2011 se publicó, en siete tomos, su obra antropológica completa. Hasta esa fecha solo se contaba con una pequeña antología de seis artículos elaborada por Ángel Rama en 1975. En sus etnografías, Arguedas

358 Traducción nuestra.

definió a «sus otros» como subjetividades que hablan, piensan y saben (Cadena, 2008). Registró la alteridad sin negar la desigualdad. Si se lee con cuidado su universo conceptual, era culturalista, pues no podía ser de otra manera. En sus etnografías propone una teoría del cambio cultural anclado en la noción de mestizaje cultural, pero sin el carácter asimilacionista del indigenismo desarrollista. Era crítico a la teoría del desarrollo —sospechaba de la utopía de la modernización—, pero también distante del esquematismo marxista y dependentista de la época; de allí sus discrepancias con sociólogos marxistas como Aníbal Quijano, que revelaba las tensiones entre cosmopolitismo y regionalismo intelectual, muy similar a la polémica literaria que sostuvo, entre 1967 y 1969, con Julio Cortázar.

¿Cómo inscribimos al Arguedas «culturalista» en la historia del pensamiento antropológico?, ¿lo situamos en el bando malvado de los defensores del mestizaje? ¿Era Arguedas un antropólogo conceptualmente colonizado? Leído desde el binarismo metrópoli-periferia, sí lo era. Marisol de la Cadena (2008) prefiere llamar a este *impasse* un «desacuerdo ontológico». La recepción y circulación de la obra del mismo Arguedas, novelista y antropólogo, resume de forma paradigmática la ambigua presencia del «andinismo», más allá de las porosas fronteras ideológicas y teóricas en la antropología peruana. Arguedas logró ser admirado tanto por entusiastas exégetas del estructuralismo francés (Alejandro Ortiz), novelistas y antropólogos neoliberales promotores de la economía de mercado (Mario Vargas Llosa y Juan Ossio), por y antropólogos marxistas interesados en los temas de la cultura popular andina (Efraín Morote Best) como por antropólogos que abogaban por la fusión del socialismo y la cultura andina (Rodrigo Montoya). Mito, mercado, historia y clase coexistieron por igual, para decirlo de algún modo. Precisamente, fue la convicción de la existencia de un «mundo andino» —sea en su versión mítica, neoliberal o clasista— lo que posibilitó articular a la comunidad académica de antropología, independientemente de sus influencias teóricas, tendencias ideológicas y coberturas institucionales. Todo ello ocurrió pese a que el propio Arguedas (1961) sostuvo muy temprano, en un artículo periodístico poco citado—quizá porque interrumpe la imagen domesticada del intelectual indigenista—, que el proceso de modernización en los Andes acarrearía un costo cultural muy alto para las poblaciones indígenas. Con todo, para Arguedas era preferible que los migrantes andinos se reinventaran culturalmente en las ciudades bajo el impacto inevitable —aunque doloroso— de la modernización capitalista, a que se queden congelados y sin esperanzas en el desesperante inmovilismo de las jerarquías étnicas en la sierra andina feudalizada:

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

¿Qué importa hundirse en la inmundicia, en la fetidez y en el martirio de una barriada si le alienta la convicción, aunque muy lejana, aunque incierta, pero no imposible, de que puede, al fin, surgir? Hay una diferencia inexpresable entre vivir sin esperanza en el martirio y la fetidez, como en el infierno de Dante, y entre trasladarse a otro lugar en el que también hay ese mismo martirio, y aún más fetidez, pero donde la esperanza existe realmente (p. 20).

Arguedas poseía una intuición y sensibilidad etnográfica muy poderosa, acaso porque su lugar de enunciación para comprender los dilemas culturales de las poblaciones indígenas/campesinas operaba desde la empatía y no desde la distancia emocional de la alteridad³⁵⁹. Quizá no sea casual que la ubicación del propio Arguedas en el campo de las ciencias sociales haya sido algo marginal, pues siempre sobresalió la figura pública del escritor y el novelista consagrado, que terminó opacando al magnífico etnógrafo. Lo cierto es que su postura optimista frente al comportamiento moderno del migrante andino no coincidiría con la actitud pesimista de un buen sector de la antropología y las ciencias sociales de la década de los 80, ni con la «utopía andina» propuesta por el historiador Alberto Flores Galindo, que por momentos adquiriría un ropaje antimoderno; pero tampoco con el desbordado optimismo de la propuesta nacional-popular de la izquierda intelectual que se expresó en trabajos de antropólogos como Carlos Iván Degregori y José Matos Mar, y sociólogos como Roberto Miró Quesada o Carlos Franco, mucho menos con el clasismo totalitario de Sendero Luminoso³⁶⁰.

359 Tomo esta distinción de Guillermo Nugent (2016).

360 En ese sentido, resulta curioso, por decir lo menos, que el crítico literario Juan Carlos Ubilluz (2017), en su análisis de la obra literaria de Arguedas, sostenga lo siguiente, ignorando el conjunto de su obra antropológica: «Pero a pesar de estas claras diferencias, hay que tener el valor de decir que el fuego en los textos de [Abimael] Guzmán [líder de Sendero Luminoso] y de Arguedas es el mismo.

Más allá de estos vaivenes, lo innegable es que buena parte de la antropología peruana transitó, entre las décadas de los 50 y 70, del indigenismo al campesinismo, y del culturalismo al clasismo revolucionario. En todos los casos, se compartió un mismo paradigma homogeneizador: los indígenas/campesinos debían ser aculturados y modernizados y, solo después, reubicados en un auténtico proyecto de refundación nacional, sea este capitalista o proletario (Degregori y Sandoval, 2008). Sin embargo, entre las décadas de los 60 y 80, esta situación cambió drásticamente. El fracaso de las reformas populistas del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, la crisis inflacionaria del gobierno de Alan García y el declive del modelo de industrialización por sustitución de importaciones —común al conjunto de la región latinoamericana— arrastraron a las universidades peruanas y a los centros de investigación a una situación de creciente deterioro. El impacto sobre la comunidad académica antropológica y sobre las ciencias sociales en general aumentó en el Perú por el golpe que significó la violencia política desatada por Sendero Luminoso desde 1980 en las universidades públicas. Todo ello propició el resquebrajamiento y la atomización de la frágil comunidad académica, apenas entretrejida en las décadas previas.

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

Pero surgieron, a pesar de todo, nuevos espacios de articulación, más profesionales que académicos, promovidos precariamente por las ONG que buscaban incentivar un proceso de desarrollo participativo y popular. En la antropología, los congresos nacionales de folklore, iniciados en 1972 en la

Es el fuego que habita la narrativa indigenista, pero también la realidad. Es el fuego de una época en que la revolución se retroalimenta con la revancha histórica para producir una subjetividad en la que el deseo de castigar a los injustos a veces se impone sobre el deseo de crear un mundo mejor» (p. 101).

Universidad Nacional del Centro del Perú (Huancayo), se convirtieron en el último bastión agónico y en el espacio de encuentro de articulación académica nacional. Con los años, no pudieron sostener la nobleza simbólica de su primera convocatoria y perdieron la pluralidad de sus primeras reuniones. En la década de los 80, estos congresos reunían casi exclusivamente a antropólogos e intelectuales de universidades de «provincias», en especial, maestros de escuela, mientras que eran prácticamente ignorados por los círculos de antropólogos radicados en Lima, de universidades y centros de investigación más consolidados y conectados a las redes globales de las ciencias sociales. Estos organizaban sus propios circuitos, reuniones, conferencias y encuentros, donde se autorreproducían hábitos y lenguajes académicos, se definían temas de interés y se monopolizaban redes, contactos y financiamientos. La consecuencia era previsible: se ahondaron las grietas ya existentes entre las universidades privadas y públicas, así como entre aquellas ubicadas en Lima y en las otras regiones del país. Los intentos por revertir esas tendencias fueron aislados e intermitentes, y prevaleció el clivaje entre «cosmopolitas» y «provincianos» en la comunidad académica antropológica peruana. Similar proceso agónico ocurrió con los congresos nacionales de antropología que iniciaron en 1985 (Rodríguez Pastor, 1985). Hacia fines de la década de los 80, esta antropología comenzó a pagar el precio de su asociación casi exclusiva con el estudio de la sociedad rural andina, precisamente en un momento en que se consolidaban las migraciones de los Andes a la costa y se expandían demográficamente las ciudades amazónicas. La situación se volvió insostenible cuando, en los peores años del conflicto armado interno, el clásico «trabajo de campo» se convirtió en una empresa azarosa y peligrosa. Además, el haber asociado «el campo» con «lo rural» y no con el «ámbito de estudio» volvió la práctica etnográfica casi imposible.

Como he sostenido en el libro, podría decirse que, en la década de los 80, subsistió a duras penas un antiguo dilema intelectual, aquel que iniciaron los indigenistas a inicios del siglo xx y que se extendió después en las prescripciones políticas de los antropólogos y demás científicos sociales: ¿cómo nombrar conceptualmente a los indígenas, campesinos y cholos?, ¿desde qué bases *raciales*, étnicas o culturales era posible imaginar la refundación de la nación peruana?, ¿quiénes serían sus protagonistas?, ¿desde qué espacios: desde la comunidad rural indígena, desde la ciudad popular, chola y mestiza, o desde las comunidades de la Amazonía como última frontera de resistencia a la depredación capitalista? Si desde el punto de vista del proceso de migración del campo a la ciudad, la historia del siglo xx peruano podría definirse como

el incesante esfuerzo de los campesinos por liberarse de la estigmatización étnica para dejar de ser indios, ¿significaba, entonces, que dejaban atrás todo rastro de indigeneidad para quedar absorbidos por la maquinaria cultural homogeneizante del mestizaje y la cholificación? Hasta hoy no existe certeza etnográfica al respecto.

De fondo, lo que ha estado en disputa en los dilemas antropológicos ha sido la batalla por la interpretación del flujo de relaciones interétnicas que se ha forjado en el siglo xx. Lo central de la antropología ha sido ensayar respuestas a dos preguntas cruciales: ¿cómo conciliar la producción de la cultura andina y su desencuentro con las fuerzas desestabilizantes de la modernización capitalista? y ¿cómo nacionalizar la cultura popular —ya sea indígena, campesina o chola— para forjar una nueva identidad colectiva integradora? Dos posturas intentaron resolver estos dilemas en la década de los 80: la *utopía andina* y la *modernidad popular andina*. Estas fueron expuestas principalmente por antropólogos, sociólogos e historiadores de izquierda, ligados a universidades e instituciones de investigación en ciencias sociales (el Instituto de Estudios Peruanos, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica del Perú). Lo cierto es que su influencia se dejó sentir como caja de resonancia, también, en el debate público de izquierda de los años 80. Ello se debió a que la mayoría de sus protagonistas fueron intelectuales cercanos al ala radical o moderada de Izquierda Unida. Sin embargo, ambas vertientes vieron limitados su impacto intelectual y político en el mediano plazo, pues sus intervenciones terminaron envueltas en la derrota política, cuando la IU produjo su propia agonía, que la llevó a su autodisolución en 1989, y fue derrotada por un advenedizo profesor universitario, Alberto Fujimori, en las elecciones presidenciales de 1990. También porque, a fines de los años 80, las ciencias sociales ingresan a una profunda crisis de paradigmas —principalmente, el marxismo—: pierden la fuerza interpretativa de décadas anteriores y se debilitan hasta casi extinguir su influencia política en la producción de discursos históricos y antropológicos del Perú contemporáneo. Para entonces, la antropología ya no contaba con un relato cultural de nación; había perdido los vínculos sociales que con mucho esfuerzo había hilvanado con distintos actores sociales décadas atrás. No poseía una propuesta verosímil de modernidad —andina— desde abajo ni podía sostener al sujeto nacional-popular.

Desde entonces —escribiría años después el propio Degregori (1995)—, esta intelectualidad agotó sus posibilidades de intervención pública, perdió referentes sociales y quedó atrapada en medio de la debacle económica de fines de la década de los 80. Toda discusión sobre «lo andino», «lo indígena»,

«lo mestizo», «lo campesino», «lo cholo» y «lo popular», que obsesionó a la antropología desde la década de los 40, desapareció por completo de la esfera pública, perdió peso político y se replegó completamente al ámbito estrictamente académico y universitario. El nuevo humor crítico alrededor del debate sobre «lo andino» quedó reflejado en el tono desconcertado con que ciertos antropólogos, historiadores y sociólogos discutieron sobre la tradición, la violencia y la modernidad en los Andes, y que se plasmó en tres publicaciones que anunciaban el revisionismo histórico y etnográfico posterior. Organizados y editados en Cusco por Henrique Urbano, estos libros anunciaban el *giro post-político* del nuevo debate antropológico: *Modernidad en los Andes* (1991), *Poder y violencia en los Andes* (1991) y *Tradición y modernidad en los Andes* (1992).

¿Cuáles fueron las consecuencias de este repliegue? La pretensión de las ciencias sociales de izquierda por elaborar síntesis totalizadoras de la historia nacional se desvaneció hacia fines de los años 80 y, en su lugar, aparecieron pequeños relatos y narrativas especializadas. El estilo de escritura también sufrió una mutación: la amplitud reflexiva y dialógica del ensayo fue sustituida por la precisión empírica y el humor neutral de la monografía especializada. Emergió también la figura del científico social convertido en consultor tecnócrata, que brindaba servicios al Estado o a la cooperación internacional en temas específicos, como educación intercultural, derechos de los pueblos indígenas, conservación del medio ambiente, resolución de conflictos sociales, gobernanza territorial, derechos humanos, entre otros. Sin embargo, fue más bien el proyecto cultural del neoliberalismo —labrado, sobre todo, por economistas y abogados, pero también por antropólogos e historiadores—, cuyo embrión tecnocrático inicial se aglutinó alrededor del Instituto Libertad y Democracia, el que ganó terreno en el mundo de las ideas e influyó estratégicamente, desde 1990, en las altas esferas de decisión de la política estatal y las nuevas interpretaciones del desarrollo nacional.

La economía terminó siendo la nueva ciencia social dominante para explicar el devenir del Estado, el mercado, la cultura nacional y la sociedad peruana. El intelectual orgánico de izquierda —la mayoría de las veces, de ciencias sociales— desapareció de escena y, en su lugar, asomó la figura mediática del profeta tecnocrático. Parafraseando a Zygmunt Bauman (1997), se podría decir que en el campo intelectual peruano sobrevino el desprestigio del arquetipo del intelectual público como el intérprete moral de la nación —por ejemplo, José María Arguedas—, para ser relevado por el legislador tecnocrático —el antropólogo como consultor especializado— que, con su autoridad

profesional, dilucida sobre las reglas y procedimientos con el fin de hacer más eficiente el diseño de políticas públicas y el desarrollo capitalista con *pertinencia intercultural*.

Lo cierto es que, desde la década de los 90 se desvaneció por completo el poder simbólico que ostentaba el intérprete ventrílocuo de la nación peruana: el antropólogo. Su rol como mediador simbólico entre el mundo de la cultura popular y la cultura de las elites simplemente se agotó. ¿Significó el fin de la antropología en el Perú? Obviamente no. Solo ocurrió que el valor de la palabra pública en el Perú se desplazó del contorno borroso del relato antropológico —por ejemplo, en metáforas y recursos retóricos como «el Perú de todas las sangres», «no soy un aculturado», «el desborde popular», «conquistadores de un nuevo mundo» o «del mito de Inkarrí al mito del progreso»— hacia las aguas turbulentas, pero a fin de cuentas medibles, de la economía y la ciencia política (con el formato de consultoría como horizonte de incidencia). Si cabe la comparación, la imagen del «sujeto nacional» se trasladó del mestizo aculturado del indigenismo desarrollista o del cholo emergente propuesto por François Bourricaud, Aníbal Quijano o José María Arguedas, hacia el coraje individualista y emprendedor del microempresario popular de la época neoliberal.

Hasta entonces, los economistas solo habían ocupado puestos especializados en el aparato del Estado, asesorando puntualmente en materia fiscal en el Ministerio de Economía o en el Banco Central de Reserva. Pero con la ruptura neoliberal de inicios de la década de los 90, «el lenguaje de la economía saturó el lenguaje público» (Lomnitz, 2016b, p. 176). Como ocurrió con la antropología en el periodo populista previo, la economía se colocó como el saber alternativo al gastado vocabulario de las ciencias sociales de izquierda, ya en retirada. «La economía estaba en situación de ofrecer imágenes creíbles del futuro, que eran indispensables tanto para reformar al Estado y al mercado como para los mismos actores que tenían que operar bajo nuevas reglas» (p. 176). El Perú no fue un caso excepcional; más bien, fue parte de una tendencia global, que terminó por opacar al exhausto lenguaje antropológico desarrollista y de izquierda. Visto así, «la economía se coronó como la nueva reina de las ciencias sociales» (p. 176), gracias a su aparente repertorio de objetividad científica y su ropaje de ficticia neutralidad valorativa.

Pero si bien la antropología peruana perdió influencia política, ganó en pluralidad etnográfica³⁶¹. La antropología amazónica —tan dejada de lado en

361 Solo como una pequeña muestra de esta pluralidad etnográfica, señalo un grupo de trabajos caracterizados por su diversidad teórica, geográfica y énfasis temáticos: Muñoz (2020), Theidon (2004), Sendón (2016), Weismantel (2017) y Allen (2008). Para una retrospectiva del trabajo de campo en

el largo arco del indigenismo andinista— cobró vigor, ganó influencia en las universidades y centros de investigación y construyó un corpus etnográfico igual o más relevante que los estudios andinistas. Estos cambios han corrido en paralelo con la ruta trazada por las propias organizaciones indígenas y también afroperuanas. Luego de un lento camino de aprendizajes, estas siguen buscando reinventar sus propios discursos históricos e imágenes etnográficas, elaborados esta vez por sus propias elites intelectuales —muchos de ellos, incluso, antropólogos—, lo que produce nuevas demandas étnicas y establece inéditas alianzas con distintos actores políticos. Este escenario se robustece con la emergencia de la figura del antropólogo indígena, formada en los últimos años en las universidades públicas. La potencia epistémica del antropólogo indígena desestabiliza y relativiza las arraigadas certidumbres de la razón dominante de la antropología académica no indígena, pues dejó de ser «objeto de estudio» para convertirse en su propio teórico etnográfico. Esto muestra que es posible conceptualizar el mundo de otra forma y crear nuevas y plurales narrativas antropológicas. La posibilidad de irradiación de múltiples antropologías indígenas podría ayudar a emancipar a la antropología misma de su propio pasado y a liberarla de sus ficciones conceptuales, a través de una suerte de contra-antropología indígena que transforme la estructura conceptual del discurso antropológico. Lo que he querido exponer en el libro es que el tipo de antropología que se elaboró en el Perú se asemejó mucho a la postura del misionero occidental: una antropología que buscó siempre *emancipar al otro* sacándolo de su propio *atraso*, para lo cual era necesario comprender *su punto de vista nativo*, en un claro gesto de condescendencia paternalista. Más bien, «lo que podemos y debemos hacer [...] es pensar con ellos, tomar en serio la diferencia de su pensamiento. Porque solo por la acogida integral de esa diferencia y de esas singularidades se podrá imaginar [construir] algo en común» (Viveiros de Castro, 2012).

¿Cuál podría ser la nueva agenda de una antropología comprometida en el Perú? Si algo aporta la reconstrucción histórica elaborada en las páginas de este libro, es precisamente mostrar los límites de esta antropología pública para tomar en serio los relatos y las historias de vida de «indios», «campesinos» y «cholos» que recogemos. Se trata ahora de ubicar al sujeto —con sus trayectorias, sueños y experiencias ambivalentes— en el centro de nuestra discusión etnográfica e interés teórico. En esa línea, Didier Fassin (2017) sugiere reemplazar

los Andes, véase Ferreira e Isbell (2016), que revisan sus trabajos originales a la luz de la antropología contemporánea, y se centran en diferentes aspectos académicos y personales de sus etnografías.

la «observación participante» por la «participación observante», no solo como un desplazamiento metodológico, sino como una oportunidad para desplegar nuestro compromiso ético y político con las personas con las que eventualmente nos involucramos y a las que «estudiamos» en el trabajo de campo.

Pero todo compromiso implica opciones personales. Muchos antropólogos han decidido acompañar la fortaleza organizativa de los pueblos indígenas en la defensa de sus territorios ancestrales, sus identidades, sus conocimientos interculturales, sus saberes y sus cosmologías, que colisionan con los intereses depredadores del extractivismo, la comercialización de la naturaleza y la fetichización de su cultura, sin que por ello tropiecen con sus intereses académicos. En una comunidad académica socialmente fragmentada como la peruana, resulta, entonces, ilusorio plantear una distinción jerárquica entre el antropólogo activista y comprometido, el antropólogo consultor que trabaja para el Estado o la cooperación para el desarrollo, y el antropólogo académico que pertenece a una privilegiada estructura universitaria (Chaumeil, 2017). Una apreciación más fina e historizada nos revela los aciertos y riesgos que han existido en el constante intercambio entre los mundos del activismo político, el desempeño profesional y los saberes académicos universitarios. Bien o mal, este ha sido el *estilo periférico* de practicar la antropología en el Perú.

A fin de cuentas, a 80 años del nacimiento de la antropología peruana, quizá ya sea tiempo de tomar en serio la construcción de una antropología comprometida con lo contemporáneo, cuyo punto de partida corresponda siempre con los anclajes etnográficos y las preocupaciones teóricas, lejos de todo exotismo esencialista y romanticismo inútil, pero también distante de toda propuesta intercultural —estatal— o multicultural —de mercado— que pretenda borrar la vitalidad conflictiva y creativa de distintos modos de existencia. Es parte del compromiso de la antropología colocar sus conocimientos a disposición de las demandas públicas y hacer esfuerzos por ir más allá de las fronteras de los círculos académicos especializados. En cierto modo, «es el pago de la deuda que contraemos ante la sociedad que [siempre] nos ofrece la posibilidad de estudiarla» (Fassin, 2017, p. 362). Al restituir la comprensión de sus propios mundos sociales, la antropología ayuda a los mismos actores sociales a que se apropien de estos saberes etnográficos, a discutirlos y a utilizarlos para sus propios fines y proyectos políticos. Así, la etnografía se convierte en un arma política poderosa que contribuye al desafío siempre abierto de democratizar nuestra sociedad, siempre que sea entendida, como sugiere Enrique Mayer (2016), como habilidad, método y vocación:

Escribir etnografías es una habilidad aprendida, un método y una vocación. Mirando hacia atrás, como practicante de este oficio, encuentro que la descripción vívida y la representación de mis impresiones de personas reales durante el trabajo de campo hacen que los temas etnológicos cobren vida. También he encontrado que describir procesos, en lugar de simplemente describir sus prácticas, anima la narración y realza el valor de las formas de vida que estoy tratando de transmitir (p. 262)³⁶².

Este libro, que reconozco como parcial, quizá sirva como un aporte en el debate crítico sobre la diversidad de temas, tendencias y orientaciones de la antropología peruana, y ayude a clarificar futuros escenarios intelectuales. Historizar nuestro mundo intelectual nos vacuna de juzgar a la antropología siempre por sus virtudes políticas. Tal vez sea momento de librarnos del peso moral de ser siempre los defensores de la *otredad exotizada*, o de la arrogancia de pensar la alteridad solo con el fin de pensarnos a nosotros mismos. Necesitamos tomar en serio nuestras enrevesadas y discontinuas genealogías históricas.

362 Traducción nuestra.

Bibliografía

- ADAMS, Richard (1953). «Estudio de la comunidad de Muquiyauyo». *Revista del Museo Nacional*, XXII.
- ADAMS, Richard (1959). *A Community in the Andes. Problem and Progress in Muquiyauyo*. Seattle: University of Washington Press.
- ADAMS, Richard (1962). «The Community in Latin America: A Changing Myth». *The Centennial Review*, VI(3), 409-434.
- ADELMAN, Jeremy (2019). «Introduction: Social Science and Empire: A Durable Tension». En *Empire and the Social Sciences. Global Histories of Knowledge*. Nueva York: Bloomsbury.
- ADRIANZÉN, Alberto (1990). «Estado y sociedad: señores, masas y ciudadanos». En *Estado y sociedad. Relaciones peligrosas* (pp. 13-42). Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- ADRIANZÉN, Carlos Alberto (2015). «Neoliberalismo, redes de *think tanks* e intelectuales. Apuntes iniciales sobre el caso peruano». [Ponencia]. *VIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política*, Lima.
- ADRIANZEN, Catalina (1978). *Bibliografía seleccionada de publicaciones acerca del campesinado de la región de Ayacucho*. Lima: Proyecto Sistema de Interconexión Eléctrica Andina.
- ADRIANZEN, Catalina (1988). «Semblanza de Antonio Díaz Martínez». *Boletín Americanista*, (38), 17-30.
- AGUIRRE, Carlos (2007). «Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores-Galindo y la formación de un intelectual público». *Histórica*, (31), 171-204.
- AGUIRRE, Carlos y Charles WALKER (2010). «Introduction». En Alberto Flores Galindo, *In Search of an Inca. Identity and Utopia in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALBERT, Bruce (1997). «Ethnographic Situations and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork». *Critique of Anthropology*, (17), 53-65.
- ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER (comps.) (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- ALLEN, Catherine (2008). *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- ALLEN, Catherine (2021). «Obituario R. Tom Zuidema (1927-2016). Una biografía y apreciación personal». *Revista Histórica*, 49, 285-287.
- ALTHAUS, Jaime de (1988). «Hacia la emancipación ideológica». En Andrés Cardó, (ed.), *El Perú como doctrina. Aportes a la tesis* (pp. 25-46). Lima: Vicesecretaría General Nacional de Capacitación de Acción Popular.
- ALTHAUS, Jaime de (2012). *José Matos Mar (antropólogo)*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=2Zudq7f27X4>
- ÁLVAREZ RODRICH, Augusto (2012). *Entrevista José Matos Mar*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=DagbaRIJxFI>
- AMES, Rolando (1985). «Movimiento popular y política nacional. Nuevos horizontes». *Tarea*, (12), 3-7.
- ANSIÓN, Juan (1982). «¿Es luminoso el camino de Sendero?». *El Caballo Rojo*, (108).
- ANSIÓN, Juan (1986). «La escuela asustaniños, o la cultura andina ante el saber de occidente». *Páginas*, (79), 8-13.
- ANSIÓN, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo.
- ANSIÓN, Juan (1988). «De la utopía andina a la construcción nacional». *Páginas*, (94).
- ANSIÓN, Juan (1994). «Transformaciones culturales en el Perú rural: el paradigma indigenista en cuestión». En Oscar Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge (eds.), *Perú: el problema agrario en debate* (volumen v; pp. 69-101). Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- APPADURAI, Arjun (1986). «Is Homo Hierarchicus?». *American Ethnologist*, 3(4), 745-761.
- APPELBAUM, Nancy (2017). *Dibujar la nación. La Comisión Corográfica en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Universidad de los Andes / Fondo de Cultura Económica.
- ARGUEDAS, José María (1935). *Agua. Los escolares. Warma kuyay*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
- ARGUEDAS, José María (1952). *El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas: lo indio, lo occidental y lo mestizo*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- ARGUEDAS, José María (1956). «Puquio, una cultura en proceso de cambio». *Revista del Museo Nacional*, xxv, 140-194.
- ARGUEDAS, José María (1957a). *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*. Lima: Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo.
- ARGUEDAS, José María (1957b). *El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial*. (Tesis de bachillerato). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

- ARGUEDAS, José María (1958). «Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga». *Revista del Museo Nacional*, xxvi, 135-152.
- ARGUEDAS, José María (1959). «El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas: lo indio, lo occidental y lo mestizo: los prejuicios culturales, la segregación social y la creación artística». *América Indígena*, xii(2).
- ARGUEDAS, José María (1960). «Mesa redonda y Seminario de Ciencias Sociales». *Etnología y Arqueología*, (1).
- ARGUEDAS, José María (24 de octubre de 1961). «El Perú y las barriadas». *Expreso*.
- ARGUEDAS, José María (1962). «Syllabus del curso Introducción a la Antropología». Departamento de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- ARGUEDAS, José María (1967). «Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano». *Anuario Indigenista*, xxvii, 168-172.
- ARGUEDAS, José María (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- ARICÓ, José (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (colección Cuadernos de Pasado y Presente n.º 60). Ciudad de México: Siglo xxi.
- ARICÓ, José (1980). «Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú». [Ponencia]. *Coloquio Mariátegui y la revolución latinoamericana*, Culiacán.
- ARICÓ, José (1989). «El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión». En Fernando Calderón (ed.), *Socialismo, autoritarismo y democracia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- ARICÓ, José (dir.) (1973). *Modos de producción en América Latina* (colección Cuadernos de Pasado y Presente n.º 40). Buenos Aires: Siglo xxi.
- ARROYO, Carlos (1989). *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*. Lima: Memoria Angosta.
- ARROYO, Carlos (2004). «La experiencia del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15(1).
- ASAD, Talal (1993). «Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony». En George Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- BALLÓN, Eduardo (ed.) (1986). *Movimientos sociales y democracia: la fundación de un nuevo orden*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- BANCO CENTRAL DE RESERVA (1988). «Documento de trabajo». *Subgerencia del Sector Público*, (7).

- BANDERA ROJA (1976). «El problema campesino y la revolución». *Bandera Roja*, (46).
- BANTON, Michael (ed.) (1965). *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Nueva York: Association of Social Anthropologists of the Commonwealth.
- BARRAGÁN, Rossana (2008). «Bolivia: Bridges and Chasms». En Deborah Poole (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Malden / Oxford: Blackwell.
- BARRANTES, Emilio (1944). «Conceptos fundamentales sobre la educación del indio». *América Indígena*, IV(1), 49-54.
- BARRE, Weston la (1946). «The Uru-Chipaya». En Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (volumen II: *The Andean Civilizations*; pp. 575-585). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- BARTRA, Roger (ed.) (1975). «Modos de producción en América Latina». *Historia y Sociedad*, (5).
- BASADRE, Jorge (1929a). «L'Empire Socialiste del inkas, por Louis Baudin. París 1928. Institut d'Ethnologie». *Nueva Revista Peruana*, 1(2), 295-297.
- BASADRE, Jorge (1929b). *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: A. J. Rivas Berrio.
- BASADRE, Jorge (1931). *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Rosay.
- BASADRE, Jorge (1968a). «Apéndice general. Los resultados de la experiencia histórica peruana y las perspectivas abiertas en el siglo XX». En *Historia de la República* (tomo XVII; pp. 174-213). Lima: Universo.
- BASADRE, Jorge (1968b). *Historia de la República* (tomo XVI). Lima: Universo.
- BAUMAN, Zygmunt (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- BAYLY, Jaime (1996). *Los últimos días de La Prensa*. Lima: Peisa.
- BÉJAR, Héctor (2016). *Retorno a la guerrilla*. Lima: AcHeBe.
- BELAUNDE TERRY, Fernando (1960). «El Perú como Doctrina». *Journal of Inter-American Studies*, 2(2).
- BELAUNDE, Víctor Andrés (1939). «La conferencia Panamericana en Lima». *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, 7(1).
- BELAUNDE, Víctor Andrés (1964 [1931]). *La realidad nacional* (3.^a edición). Lima: Villanueva.
- BENNETT, Wendell (comp.) (1948). *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*. Menasha: Society for American Archaeology / Institute of Andean Research.
- BENSA, Alban (2015). *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BENSA, Alban (2016). *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- BERGEL, Martín (2008). «Latinoamérica desde abajo. Las redes transnacionales de la Reforma Universitaria, (1918-1930)». En Emir Sader, Hugo Aboites y Pablo Gentili (eds.), *La reforma universitaria: desafíos y perspectivas noventa años después*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial.
- BERGER, Mark T. (1995). *Under Northern Eyes: Latin American Studies and U. S. Hegemony in the Americas 1898-1990*. Indiana: Indiana University Press.
- BERNABÉ, Mónica (2006). *Vidas de artista: bohemia y dandismo en Mariátegui, Valdelomar y Eguren (Lima, 1911-1922)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo / Instituto de Estudios Peruanos.
- BERNALES, Enrique (1981). *El desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico.
- BLANCHETTE, Thaddeus (2006). *Cidadãos e Selvagens: Antropologia Aplicada e Administração Indígena nos Estados Unidos, 1880-1940*. (Tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- BLANCO, Alejandro (2010). «José Medina Echavarría y el proyecto de una sociología científica». En Diego Pereyra (comp.), *El desarrollo de las ciencias sociales. Tradiciones, actores e instituciones en Argentina, Chile, México y América Central*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- BLANCO, Alejandro y Luiz Carlos JACKSON (2015). *Sociología en el espejo. Ensayistas, científicos sociales y críticos literarios en Brasil y en la Argentina (1930-1970)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- BLANCO, Alejandro y Luiz Carlos JACKSON (2017). «“Jefes de escuela” en la sociología latinoamericana: Gino Germani, Florestan Fernandes y Pablo González Casanova». *Sociológica*, 32(90), 9-46.
- BOAS, Franz (1911a). «Prejuicios acerca de las razas». En *Curso de antropología general*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BOAS, Franz (1911b). *The Mind of Primitive Man: A Course of Lectures Delivered Before the Lowell Institute, Boston, Mass, and the National University of Mexico, 1910-1911*. Nueva York: The Macmillan Company.
- BOAS, Franz (1912). «Archaeological Investigations in the Valley of Mexico by the International School, 1911-12». *XVIII International Congress of Americanists, Londres*.
- BOAS, Franz (1915). «Summary of the Work of the International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico, 1910-1914». *American Anthropologist*, 2(17), 384-395.
- BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA (1940). «El Primer Congreso Indigenista Interamericano». *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 4(1).

- BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA (1941). «The Institute of Andean Research: The General Plan». *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 5(1-3).
- BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA (1949). «El II Congreso Indigenista Interamericano». *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 12(1), 16-23.
- BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN NACIONAL DE CENTROS (1987). «Informe». *Boletín de la Asociación Nacional de Centros*, 18.
- BOLETÍN DEL SEMINARIO DE MOVIMIENTOS CAMPESINOS (1973). «Presentación». *Boletín del Seminario de Movimientos Campesinos*, 4.
- BOLETÍN INDIGENISTA (1944). *Boletín Indigenista*, IV.
- BOLTON, Ralph y Enrique MAYER (eds.) (1977). *Andean Kinship and Marriage*. Washington D. C.: American Anthropological Association.
- BONILLA, Heraclio (1974). *Guano y burguesía en el Perú: el contraste de la experiencia peruana con las economías de exportación del Ecuador y de Bolivia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BONILLA, Heraclio (1975). *Gran Bretaña y el Perú. Informes de los cónsules británicos, 1826-1900*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BONILLA, Heraclio (1980). «El nuevo perfil de la historia del Perú». *La Revista*, (3), 11-18.
- BONILLA, Heraclio (1981). «Algo más sobre el perfil de la historia peruana». *La Revista*, (5).
- BONILLA, Heraclio (1984). *Cultura vs. desarrollo en el contexto rural del área andina*. (Serie Documento de Trabajo n.º 61). Lima: Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BONILLA, Heraclio (1985). «Debate. Cultura y vida nacional, por Roberto Miró Quesada, Manuel Maticorena y Heraclio Bonilla». *El Zorro de Abajo*, (1).
- BONILLA, Heraclio (1990). «Homenaje a Alberto Flores Galindo». En *Presencia y aporte de Alberto Flores Galindo. Homenaje* (pp. 9-14). Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BONILLA, Heraclio; Luis MILLONES y Jean PIEL (1967). *Proyecto de Estudio de «Los Movimientos campesinos en el Perú desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días» Un programa para su estudio histórico* (serie Proyecto de Investigación n.º 4). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BOURDIEU, Pierre (2015). *Sobre el Estado. Cursos en el College France 1989-1992*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BOURRICAUD, François (1962). *Changements à Puno: Étude de Sociologie Andine*. París: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.

- BOURRICAUD, François (1967). *Cambios en Puno: estudios en sociología andina* (colección Ediciones Especiales n.º 48). Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- BRADING, David (1989). «Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México». *Revista Mexicana de Sociología*, 51(2).
- BRADING, David (2004). «Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución mexicana». En *Mito y profecía en la historia de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BURGA, Manuel (1981). «Por una historia andina y nacional». *La Revista*, (5).
- BURGA, Manuel (1983). «Uchuraccay. La antropología como justificación». *El Caballo Rojo*, (182).
- BURGA, Manuel (1984). «Uchuraccay, un perfil de lo andino». *30 días*, (3).
- BURGA, Manuel (1986). «Los profetas de la rebelión, 1920-1923». En Jean Paul Deler y Yves Saint-Geours (eds.), *Estados y naciones en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BURGA, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- BURGA, Manuel (1990). «Mesa redonda: la utopía andina (Manuel Burga, Wilfredo Kapsoli, Alberto Flores Galindo, Juan Martínez Allier)». *Utopía*, 1(1).
- BURGA, Manuel (2005). *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- BURGA, Manuel (2019). «Homenaje: Alberto Flores Galindo es recordado por el historiador Manuel Burga». *El Comercio, Suplemento El Dominical*, 28 de mayo.
- BURGA, Manuel y ALBERTO FLORES GALINDO (1980). «Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)». En *Historia del Perú* (tomo XI: *Procesos e Instituciones*). Lima: Juan Mejía Baca.
- BURGA, Manuel y ALBERTO FLORES GALINDO (1981). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Rikchay Perú.
- BURGA, Manuel y PABLO MACERA (2019). «El Perú actual es más nacional porque es más indígena». *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Recuperado de <http://journals.openedition.org/alhim/6818>
- BURGER, Richard (ed.) (2009). *The Life and Writings of Julio C. Tello. America's First Indigenous Archaeologist*. Iowa: University of Iowa Press.
- BUSTAMANTE, Jesús (2005). «La conformación de la antropología como disciplina científica, el Museo Nacional de México y los Congresos Internacionales de Americanistas». *Revista de Indias*, LXV(234), 303-318.

- CÁCERES, Abelino; Luis RIVERA y José MARTÍNEZ (1975). *Estructura económica política del distrito de Tambillo, Ayacucho*. (Tesis de bachillerato). Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- CADENA, Marisol de la (1988). *Comuneros en Huancayo. Migración campesina a ciudades serranas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CADENA, Marisol de la (1990). «De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular». *Revista Andina*, VIII(1).
- CADENA, Marisol de la (1999). «De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)». En Steve Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- CADENA, Marisol de la (2008). «La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?». En Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research / Envió / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CADENA, Marisol de la y Orin STARN (2010). «Introducción». En Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- CALANDRA, Benedetta (2015). «De la selva brasileña a la capital de las ciencias sociales: proyectos modernizadores de la Fundación Ford en América Latina, 1927-1965». *Historia y Política*, (34), 53-80.
- CALDEIRA, Teresa (2000). *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Universidade de São Paulo / Editora 34.
- CALDERÓN, Marco y José Luis ESCALONA (2011). «Indigenismo populista en México. Del maestro misionero al centro coordinador indigenista». En Andrew Roth (ed.), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano* (volumen II). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- CAMPESINO (1969). «Presentación». *Campesino*, (1).
- CAMPO RODRÍGUEZ, Juan del (2012). *El Tercer Reich visto por Torre Tagle. Crónicas peruanas de la Segunda Guerra Mundial*. Lima: Asociación de Funcionarios.
- CÁRDENAS NAVARRO, Víctor (1970). «El Valle de Chumbao». [Informe]. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1963). «Aculturación y “fricción” interétnica». *América Latina*, 6(3), 33-46.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2000). «Antropologías periféricas versus antropologías centrales». En *O trabalho do antropólogo* (pp. 107-133). São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- CASANOVA, Julio (1969). *Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo*. (Tesis de bachillerato). Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- CASANOVA, Julio (1979). «Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga». *Investigaciones*, 2(2).
- CASANOVA, Julio y Osmán MOROTE BARRIONUEVO (1973a). «La contradicción principal en el Perú». *Runa*, (2).
- CASANOVA, Julio y Osmán MOROTE BARRIONUEVO (1973b). «Nuestro objetivo». *Runa*, (2).
- CASANOVA, Julio; Antonio DÍAZ MARTÍNEZ, Carlos TAPIA y Osmán MOROTE BARRIONUEVO (1971). «Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho». *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, (2), 14-19.
- CASAS MENDOZA, Carlos Alberto (2005). *Nos olhos do outro, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*. (Tesis de doctorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- CASTRO POZO, Hildebrando (1924). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.
- CASTRO POZO, Hildebrando (1936). *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: Biblioteca de la Revista de Economía y Finanzas.
- CAVERO, Ranulfo (2012). *Los senderos de la destrucción. Ayacucho y su universidad*. Huamanga: Praktico.
- CAVERO, Ranulfo (2016). *La educación y los orígenes de la violencia (Ayacucho 1960-1980)*. Lima: San Marcos.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y FORMACIÓN PARA EL DESARROLLO (1963). *Curso de Adiestramiento para directores de programa y equipos de desarrollo comunal*. Lima: Escuela de Adiestramiento para el Desarrollo de la Comunidad.
- CETINA, Karin Knorr (1999). *Epistemic Cultures. How Sciences Make Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (2017). «Una ventana hacia la Antropología Amazónica en el Perú (1997-2017)». *Tipití*, (15), 105-117.
- CHÁVEZ, Ezequiel (1912). *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas 1911-1912*. Ciudad de México: Imprenta de Museo Nacional.
- CISNEROS, Antonio (1990). «Poesía, una historia de locos». En *El arte de envolver pescado. Textos periodísticos* (pp. 62-65). Lima: El Caballo Rojo.
- CLAVERIAS, Ricardo (1990). *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*. Lima: Dugrafis.
- COLEGIO UNIVERSITARIO (1952). *Syllabus del Instituto de Etnología*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- COMAS, Juan (1953). *Ensayos sobre indigenismo*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (2003a). «Caso Uchuraccay». En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* (tomo v). Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (2003b). «El PCP-SL en el campo ayaucuchano: los inicios del conflicto armado interno». En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* (pp. 27-47). Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- COMISIÓN INVESTIGADORA DE LOS SUCECOS DE UCHURACCAY (1983). «Informe sobre Uchuraccay». En *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima: Editora Perú.
- CONSEJO NACIONAL INTERUNIVERSITARIO (1988). *Boletín del Consejo Nacional Interuniversitario*, (4).
- CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO (2008). «Camino, ciencia y Estado en el Perú, 1850-1930». *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 15(3).
- COOPER, Frederick (2004). «Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, (10), 9-38.
- CORNEJO POLAR, Antonio (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- CORONADO, Jorge (2009). *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- CORONEL, José (1996). «Violencia política y respuestas campesinas en Huanta». En Carlos Iván Degregori (ed.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- CORONIL, Fernando (1995). «Transculturation and the Politics of Theory Countering the Center, Cuban Counterpoint». En Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press.
- CORREA, Mariza (1987). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. São Paulo: Vértice.
- CORREA, Norma (2019). «La Fundación Ford en el Perú: del Banco Central a los Andes Centrales». En Cynthia Sanborn y Alejandra Villanueva, *La Fundación Ford y el cambio social en América del Sur, 1962-2012*. Lima: Universidad del Pacífico.
- CORTES, Martín (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- CORTEZ BARRIONUEVO, Víctor (2015). *Los secretos mecanismos de un movimiento: apogeo y declive del «Movimiento Libertad» (1987-1993)*. (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- COTLER, Julio (1966). «Syllabus del curso Sociología rural». Departamento de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- COTLER, Julio (1967). *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú* (colección Mesas Redondas y Conferencias n.º 6). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COTLER, Julio (1969). «Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú». En José Matos Mar, William Foote Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, Óscar Alers, Fernando Fuenzalida y Giorgio Alberti, *Dominación y cambios en la sociedad rural. La micro región del valle de Chancay* (pp. 60-79). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COTLER, Julio (1976). «Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política». En José Matos Mar (comp.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COTLER, Julio (1988). *Radicalidad política y juventud de sectores populares de Lima Metropolitana. Conclusiones preliminares de la investigación*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COTLER, Julio (1991). «Comentarios finales». En Henrique Urbano (comp.), *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- COTLER, Julio (28 de agosto de 2012). «A los judíos nos insultaban, había que soportar la incertidumbre. Entrevista de Antonio Zapata». *La República*.
- COTLER, Julio (2014). «Kalman Silvert, amigo y compañero de ruta». *Latin American Studies Association Forum*, XLV(1).
- COTLER, Julio y Felipe PORTOCARRERO (1976). «Organizaciones campesinas en el Perú». En José Matos Mar (comp.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COTLER, Julio y JOSÉ MATOS MAR (1967). *Proyecto de Estudio de las Organizaciones Campesinas en el Perú* (serie Proyecto de Investigación n.º 4). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CRESPO, Horacio (2010). «El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la falla de Marx». En José Aricó, *Marx y América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CUETO, Marcos (2014). «La historia de la historia en el Instituto de Estudios Peruanos». En Martín Tanaka (ed.), *50 años pensando el Perú, una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- CUNOW, Heinrich (1929 [1890]). *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*. Lima: J. Jiménez.
- CUNOW, Heinrich (1929 [1891]). *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. Lima: Le Livre Libre.
- DAGGETT, Richard E. (2009). «Julio C. Tello: An Account of His Rise to Prominence in Peruvian Archaeology». En Richard Burger (ed.), *The Life and Writings of Julio C. Tello, America's First Indigenous Archaeologist*. Iowa: University of Iowa Press.
- DAVIES, Thomas (1971). «The Indigenismo of the Peruvian Aprista Party: A Reinterpretation». *Hispanic American Historical Review*, 51(4).
- DAWSON, Alexander (1998). «From Models for the Nation to Model to Citizens: Indigenismo and the “Revindication” of the Mexican Indian, 1920-1940». *Journal of Latin American Studies*, 30, 279-308.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1971). «Una encuesta en las ciencias sociales». *Revista Textual*, (3).
- DEGREGORI, Carlos Iván (1977). «Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura». *Ideología*, 5(5).
- DEGREGORI, Carlos Iván (1978). «Indigenismo, clases sociales y problema nacional». En *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: Centro Latinoamericano de Trabajo Social.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1981a). «El otro ranking: de música “folklórica” a música nacional». *La Revista*, (4).
- DEGREGORI, Carlos Iván (1981b). *Problema nacional, cultura y clases sociales*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1986). «Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional». *Socialismo y Participación*, (36).
- DEGREGORI, Carlos Iván (2014 [1988]). *Del mito mariatiguista a la utopía andina*. En *Obras escogidas* (volumen v: ¿Cómo despertar a la bella durmiente? Por una antropología en el Perú). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1989). «Prólogo». En Juan Ansión, *La escuela en la comunidad campesina* (pp. 12-22). Lima: Proyecto Escuela Ecología y Comunidad Campesina / Ministerio de Educación / Ministerio de Agricultura / Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura / Cooperación Técnica Suiza.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1990a). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1990b). «La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso». *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 2(3).

- DEGREGORI, Carlos Iván (1990c). «Educación y mundo andino». En Madeleine Zúñiga, Inés Pozzi-Scott y Luis Enrique López (eds.), *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos* (pp. 13-26). Lima: Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1994). «Informalidad, sobrevivencia y democracia. Conversatorio». *Cuestión de Estado*, 2(7).
- DEGREGORI, Carlos Iván (1995). «El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú». En Julio Cotler (ed.), *Perú, 1964-1994. Economía, sociedad y política* (pp. 303-332). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván (2013a). «La maduración de un cosmócrata y la construcción de una comunidad de discurso: el caso de Sendero Luminoso». En *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999* (tomo I; pp. 149-271). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván (2013b). «La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso». En *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999* (tomo II; pp. 161-181). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Jaime URRUTIA (6 de febrero de 1983). «Reflexiones sobre ocho muertes peruanas». *El Diario de Marka*.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL (2008). «Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural». En *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL (2009). *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal*. Lima: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván; Cecilia BLONDET y Nicolás LYNCH (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván; Julio CASANOVA y Modesto GÁLVEZ (1971). «El proceso de la antropología peruana: un esbozo inicial». *Problemas de Ciencias Sociales*, (1), 1-12.
- DEGREGORI, Carlos Iván; María Rosa SALAS, Alberto Flores GALINDO y Juan ANSIÓN (1988). «Conversatorio: Proyecto nacional e identidad cultural». *Tarea*, (21), 3-15.

- DELPAR, Helen (2008). *Looking South. The Evolution of Latin Americanist Scholarship in the United States, 1850-1975*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- DEUSTUA, Alejandro (1937). *La cultura nacional*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio (1969a). *Ayacucho, hambre y esperanza*. Ayacucho: Waman Puma.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio (1969b). «La antinomia andina: latifundio-comunidad». *América Indígena*, XXIX, 89-128.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio; Carlos TAPIA, Julio CASANOVA, Osmán MOROTE, Carlos Iván DEGREGORI, Modesto GÁLVEZ y Fermín RIVERA (1971). «Contribución al estudio del latifundio». *Revista del Museo Nacional*, XXXVII, 197-230.
- DÍAZ MONTENEGRO, Leopoldo (1959). *Informe sobre los Núcleos Escolares 1946-1958*. Lima: Ministerio de Educación Pública / Servicio Cooperativo Peruano Norteamericano de Educación.
- DÍAZ, Juan José (2008). «Educación superior en el Perú: tendencias de la demanda y la oferta». En Martín Benavides (ed.), *Análisis de programas, procesos y resultados educativos en el Perú: contribuciones empíricas para el debate*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo.
- DOBYNS, Henry (1966). «The Struggle for Land in Peru: The Hacienda Vicos Case». *Ethnohistory*, 13(3-4), 97-122.
- DOBYNS, Henry; Paul DOUGHTY y Harold LASSWELL (eds.) (1964). *Peasants, Power, and Applied Social Change: Vicos as a Model*. Beverly Hills: Sage.
- DOUGHTY, Paul (1983). «Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980». *Current Anthropology*, 24(3), 343-360.
- DOUGHTY, Paul (1969). «Consideraciones para el desarrollo en los Andes peruanos». En José Sabogal Wiesse (ed.), *La comunidad andina* (pp. 223-255). Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- DURSTON, Alan (2014). «El teatro quechua en la ciudad de Ayacucho, Perú, 1920-1950». *Corpus*, 4(2).
- EARLE, Rebecca (2007). «Archaeology, Museums, and Heritage». En Rebecca Earle, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Durham / Londres: Duke University Press.
- EARLS, John y José Enrique GONZÁLEZ CARRÉ (1967). «Desarrollo comunal y antropología científica». *Runa*, 1(1).
- EL COMERCIO (14 de diciembre de 1950). «Reportaje con el Dr. Luis E. Valcárcel». *El Comercio*.
- EL ZORRO DE ABAJO (1985). «Editorial», 1(1).

- ENCINAS, José Antonio (1932). *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*. Lima: Minerva.
- ENCINAS, José Antonio (1949). «Nuestra misión, por el Dr. José Antonio Encinas». *Perú Indígena*, (2).
- ESCALANTE, Fernando (2016). *Historia mínima del neoliberalismo. Orígenes intelectuales de una revolución cultural*. Lima: La Sinistra Ensayos.
- ESCALANTE, José Ángel (1976 [1927]). «Nosotros los indios». En Manuel Aquézo, *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.
- ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio (2015). «Los indígenas frente a la Constitución de 1917 y sus reformas (agua y tierra): el antes y el después». En *Los indígenas en la Constitución de 1917. Una revalorización del pasado hacia el presente*. Ciudad de México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- ESPINOZA NEYRA, Juan (1973). *El campesino y la estructura agraria en Luricocha*. [Informe]. Programa Académico de Antropología. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- ESPINOZA, Antonio (2010). «The origins of the núcleos escolares campesinos or clustered schools for peasants in Peru, 1945-1952». *Naveg@mérica*, (4).
- FABIAN, Johannes (2006 [1983]). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (2.^a edición). Nueva York: Columbia University Press.
- FASSIN, Didier (2017). «Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin». *Andamios*, 14(34).
- FAULHABER, Priscila (2012). «The production of the Handbook of South American Indians Vol. 3 (1936-1948)». *Vibrant*, 9(1), 82-111.
- FAVRE, Henri (1998). *El indigenismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FAVRE, Henri (1999). «Los antropólogos y la nave de Teseo». En *Encuentro Internacional de peruanistas* (tomo 1). Lima: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura / Universidad de Lima / Fondo de Cultura Económica.
- FEIERMAN, Steven (1993). «African Histories and the Dissolution of World History». En Roberto Bates, Valentin Mudimble y Jean O'Barr (eds.), *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities* (pp. 167-205). Chicago: University of Chicago Press.
- FERREIRA, Francisco y Billie Jean ISBELL (eds.) (2016). *A Return to the Village: Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective*. Londres: Institute of Latin American Studies / School of Advanced Study of the University of London.
- FLORES GALINDO, Alberto (1977). «La nación como utopía. Túpac Amaru 1780». *Debates en Sociología*, 1(1), 139-157.

- FLORES GALINDO, Alberto (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Kominintern*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- FLORES GALINDO, Alberto (1981a). «Historia peruana o historia sobre el Perú. Comentarios al *Nuevo perfil de la historia del Perú*, de Heraclio Bonilla». *La Revista*, (5).
- FLORES GALINDO, Alberto (1981b). «Utopía andina y socialismo». *Cultura popular*, 2.
- FLORES GALINDO, Alberto (1983). «Mesa redonda: retos en la construcción de una nueva sociedad (Francisco Alarco, Rolando Ames, Alberto Flores Galindo, Javier Iguíñiz, Francisco Moreno)», *Páginas*, VIII(51).
- FLORES GALINDO, Alberto (1984). «¿De dónde salieron? IU: entre la multitud y la incertidumbre». *El Caballo Rojo*, (192).
- FLORES GALINDO, Alberto (1986a). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- FLORES GALINDO, Alberto (1986b). «Los sueños de Gabriel Aguilar». *Debates en Sociología*, (11), 125-189.
- FLORES GALINDO, Alberto (1987a). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- FLORES GALINDO, Alberto (1987b). «Generación del 68: ilusión o realidad». *Márgenes*, (1).
- FLORES GALINDO, Alberto (1988a). «La imagen y espejo: la historiografía peruana 1910-1986». *Márgenes*, 2(4).
- FLORES GALINDO, Alberto (1988b). «Introducción». En *Tiempo de plagas*. Lima: El Caballo Rojo.
- FLORES GALINDO, Alberto (1988c). «La utopía andina: esperanza y proyecto». En *Tiempo de Plagas*. Lima: El Caballo Rojo.
- FLORES GALINDO, Alberto (1988d). «Los caballos de los conquistadores, otra vez (El otro sendero)». En *Tiempo de plagas*. Lima: El Caballo Rojo.
- FLORES GALINDO, Alberto (1989a). «El redescubrimiento de lo andino». En Carlos Arroyo, *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*. Lima: Memoria Angosta.
- FLORES GALINDO, Alberto (1989b). «Lo andino en la encrucijada. Conversatorio: Manuel Burga, Alberto Flores Galindo y Rodrigo Montoya». En Carlos Arroyo, *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*. Lima: Memoria Angosta.
- FLORES GALINDO, Alberto (1989c). «Prólogo. El rescate de la tradición». En Carlos Arroyo, *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*. Lima: Memoria Angosta.
- FLORES GALINDO, Alberto (1990). *Reencontremos la dimensión utópica. Carta a los amigos*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- FLORES GALINDO, Alberto (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: Casa de Estudios por el Socialismo.
- FLORES GALINDO, Alberto (2001 [1986]). «La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú». En *Los rostros de la plebe* (pp. 165-194). Barcelona: Crítica.
- FLORES GALINDO, Alberto y Manuel BURGA (1982). «La utopía andina. Ideología y lucha campesina en los Andes. Siglos XVI-XX». *Allpanchis*, 20, 85-101.
- FLORES OCHOA, Jorge y Rehider QUINTANILLA (2012). «The Legacy of the Wenner-Gren Scientific Expedition to Hispanic America». En Wenner-Gren Foundation (comp.), *Reality and Myth: A Symposium on Axel Wenner-Gren*. Nueva York: Wenner-Gren International Symposium.
- FOKS, Freddy (2016). *British Anthropology and the Idea of the «Primitive Society», c. 1920-1970*. (Tesis de doctorado). Cambridge University, Cambridge.
- FONSECA, César (1972). *Situación económica en las comunidades campesinas del Perú*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- FUNDACIÓN FORD (2003). *Fundación Ford: 40 Años en la Región Andina y en el Cono Sur*. Santiago de Chile: Fundación Ford.
- FRANCKE, Marfil (1978). «El movimiento indigenista en el Cusco». En *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: Centro Latinoamericano de Trabajo Social.
- FRANCO, Carlos (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- FRANCO, Carlos (1985). «Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los “80”». *Socialismo y Participación*, (29), 1-16.
- FRANCO, Carlos (1991). «Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana». En *Imágenes de la sociedad peruana: la «otra» modernidad* (pp. 55-74). Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- FREYRE, Gilberto (1977). *Casa-grande y senzala. Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- FUENZALIDA FAIVOVICH, Edmundo (2007). *La primera FLACSO (1957-1966): cooperación internacional para la actualización de la sociología en América Latina* (serie Recuerdos de la FLACSO). Santiago de Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- FUENZALIDA, Fernando (1974). «Introducción». En *Ciencias Sociales*. Lima: Studium.
- FUENZALIDA, Fernando (1983a). «Tratar de ser un poquito la voz de ese campesino sin voz». *Ccantu*, (6).
- FUENZALIDA, Fernando (1983b). «Uchuraccay: comunidad campesina y una guerra ajena». *El Comercio, Suplemento El Dominical*.

- FUENZALIDA, Fernando (1988). «La transformación urbana del Perú: el reto de Lima». En *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias* (tomo 1). Lima: Pro-Desarrollo.
- FUENZALIDA, Fernando (1990). «Colonialismo interno y burocracia: resistencia del Estado peruano al desarrollo». En *En búsqueda de una administración para América Latina: experiencias y desafíos*. Bogotá: Oveja Negra.
- FUENZALIDA, Fernando (2009 [1987]). «Utopía e infamia del indigenismo». En *La agonía del Estado-nación. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- FUENZALIDA, Fernando; Enrique MAYER, Gabriel ESCOBAR, François BOURRICAUD y José MATOS MAR (1970). *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FUENZALIDA, Fernando; Teresa VALIENTE y José L. VILLARÁN (1967). *Modernidad y tradición local en una comunidad de indígenas del valle de Chancay*. Lima: Proyecto de Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos Cambios en la Sociedad Rural / Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad de Cornell.
- FUNES, Patricia (2002). «El APRA y el sistema político peruano en los años treinta: elecciones, insurrecciones y catacumbas». En Waldo Ansaldi (ed.), *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*. La Plata: Al Margen.
- FUNES, Patricia (2006). *Salvar la Nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- GADE, Daniel (1999). *Nature and Culture in the Andes*. Madison: University of Wisconsin Press.
- GALDO, Raúl y Héctor MARTÍNEZ (1966). *Introducción a la sociedad y cultura andinas del Perú*. Lima: Instituto de Adiestramiento de la Fundación para el Desarrollo Internacional.
- GAMARRA, Jeffrey (2007). «Las veladas literario-musicales como espacios de construcción de identidades en Ayacucho del siglo xx: elementos de la historia cultural regional». En Luis Millones, Jeffrey Gamarra y José Ochatomá (eds.), *El desarrollo de las ciencias sociales en Ayacucho: la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga* (pp. 89-112). Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GAMARRA, Jeffrey (2019). *Intellectuels et anthropologues des provinces, radicalisme politique ou régionalisme: histoire culturelle et anthropologique à Ayacucho, Pérou 1920-1970*. (Tesis de doctorado). École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

- GAMARRA, Jeffrey. (s. f.) *Trayectorias de vida y relaciones intergeneracionales en la educación superior: la Universidad de Huamanga 1959-2006*. Ayacucho: Proyecto Hatun Ñan / Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- GAMIO, Manuel (1916). *Forjando patria. Pro nacionalismo*. Ciudad de México: Porrua.
- GAMIO, Manuel (1919). *Programa de la Direccion de Antropologia para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República*. Ciudad de México: Secretaría de Agricultura y Fomento.
- GAMIO, Manuel (1922). *La población del valle de Teotihuacan. El medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento*. Ciudad de México: Dirección de Antropología y Dirección de Talle- res Gráficos Dependiente de la Secretaría de Educación Pública.
- GAMIO, Manuel (1945). «Aplicación constructiva de las ciencias sociales». *América Indígena*, V(1).
- GAMIO, Manuel (1948). «De Pátzcuaro a Cuzco». *América Indígena*, VIII(2).
- GARCÍA BLÁSQUEZ, Raúl y César RAMÓN CÓRDOVA (1970). *Bibliografía de los estudios y publicaciones del Instituto Indigenista Peruano, 1961-1969*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- GARCÍA ZABEDO, José (1949). *Núcleos escolares. Informe sobre el programa de educación rural. Perú*. Lima: Ministerio de Educación Pública / Servicio Cooperativo Peruano Norteamericano de Educación / División de Educación Rural.
- GARCÍA, Uriel (1930). *El nuevo indio*. Cusco: H. G. Rozas Sucesores.
- GARRAMUÑO, Florencia (2007). *Modernidades primitivas. Tango, samba y nación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GERMANÁ, César (1977). *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución en el Perú* (serie Cuadernos de Sociedad y Política n.º 2). Lima: Delva.
- GHERSI BARRERA, Humberto (1955). *El indígena y el mestizo en la comunidad de Marcará*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- GILMAN, Nils (2003). *Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- GINSON, Raymond (1955). *Rural Schools of Peru. Peruvian-North American Cooperative Program in Rural Education*. Washington D. C.: Office of Education of the United States Department of Health, Education and Welfare.
- GIRAUDO, Laura (2006a). «El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)». *América Indígena*, LXII(3).
- GIRAUDO, Laura (2006b). «“No hay propiamente todavía Instituto”: los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940-marzo 1942)». *América Indígena*, LXII(2).

- GIRAUDO, Laura (2009). «Una historia político-institucional de un proyecto indigenista continental: el Instituto Indigenista Interamericano en su primera etapa (1940-1960)». [Ponencia]. *53º Congreso Internacional de Americanistas*, Ciudad de México.
- GIUCCI, Guillermo (2007). «Gilberto Freyre. Una biografía cultural. La formación de un intelectual brasileño (1900-1936)». *Poligramas*, (27).
- GODOY, Ricardo (1977). «Franz Boas and his Plans for an International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico». *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, (13).
- GOLTE, Jürgen (1980a). «Gregorio Condori Mamani o la derrota del sistema cognitivo andino». *La Revista*, (3), 18-20.
- GOLTE, Jürgen (1980b). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOLTE, Jürgen (1980c). «Latin America: The Anthropology of Conquest». En Stanley Diamond (ed.), *Anthropology* (pp. 377-394). La Haya: Mouton.
- GOLTE, Jürgen (1981). «¿Qué es la cultura frente a la historia?». *La Revista*, (4), 59-63.
- GOLTE, Jürgen (2014). «50 años de reorientación de los trabajos del IEP: las sociedades campesinas y la migración a las ciudades». En Martín Tanaka (ed.), *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS (1987). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOLTE, Jürgen; Carlos Iván DEGREGORI, Modesto GALVEZ y Jaime URRUTIA (1967). *Cambios estructurales y limitaciones ecológicas. Proceso histórico de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos*. Lima: Proyecto de Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos Cambios en la Sociedad Rural / Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad de Cornell.
- GONZALES DE OLARTE, Efraín y Lilian SAMAMÉ (1991). *El péndulo peruano: políticas económicas, gobernabilidad y subdesarrollo, 1963-1990*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Consorcio de Investigación Económica.
- GONZÁLES NORRIS, José Antonio (1993). *Asignación de recursos públicos para la educación superior universitaria: Perú 1960-1990*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo.
- GONZALES, Osmar (1999a). «Populistas contra revolucionarios: el debate intelectual en la nueva izquierda peruana». *Socialismo y Participación*, (84), 97-108.

- GONZALES, Osmar (1999b). *Señales sin respuesta. Los Zorros y el pensamiento socialista en Perú, 1968-1989*. Lima: Preal.
- GONZALES, Osmar (2011). «El Instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer». En Laura Giraudo y Juan Martín Sánchez (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1963). «Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo». *América Latina*, 6(3), 15-32.
- GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique (2013). «La Real y Pontificia Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga». En *Universidad y nación*, en Miguel Giusti y Rafael Sánchez-Concha (pp. 339-352). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1924 [1904]). «Nuestros indios». En *Horas de lucha*. Lima: Lux.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1933). «El núcleo purulento». En *Bajo el oprobio*. París: Louis Bellenand et filles.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1991a). «Discurso en el Politeama». En Petroperú (comp.), *Manuel González Prada-Obras* (tomo XVIII, volumen I). Lima: Copé.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1991b). «Los verdaderos salvajes». En Petroperú (comp.), *Manuel González Prada-Obras* (tomo II, volumen IV; pp. 283-285). Lima: Copé.
- GOODY, Jack (1995). *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GORELIK, Adrián (2008). «La aldea en la ciudad: ecos urbanos de un debate antropológico». *Revista del Museo de Antropología*, (1), 73-96.
- GRANADOS, Manuel (2019). *La Universidad de Huamanga y el PCP Sendero Luminoso. Crónica de los años 70 y una proyección actual*. Huamanga: R&R Proyectos Gráficos.
- GRILLO, Eduardo; François OESTERKAMP, Johannes COOLMAN y Bea BUENO DE MEZQUITA (1988). *Agua y agricultura andina*. Lima: Consejo Andino de Manejo Ecológico / Proyecto de Tecnologías Campesinas.
- GRUPO DE ANÁLISIS PARA EL DESARROLLO (1990). *Educación superior en el Perú. Datos para el análisis* (serie Documento de Trabajo n.º 9). Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo.
- GUARDIA MAYORGA, César (1977). «Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (3 de julio de 1677-24 de abril de 1957)». En *Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977* (p. 251). Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

- GUERRERO, Andrés y Tristan PLATT (2000). «Proyecto antiguo, nuevas preguntas: la antropología histórica de las comunidades andinas de cara al nuevo siglo». En Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis (coords.), *Estado-nación, comunidad indígena, industria: tres debates al final del milenio* (serie Cuadernos n.º 8). Ridderkerk: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.
- GUPTA, Akhnil y James FERGUSON (2002). «Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality». *American Ethnologist*, 29(4), 981-1002.
- GUZMÁN, Abimael (1968). «Para entender a Mariátegui. Conferencia en la Universidad San Cristóbal de Huamanga». En Luis Arce Borja (ed.), *Guerra popular en el Perú* (pp. 88-89). Bruselas: Bandera Roja.
- GUZMÁN, Abimael (1974). «Las ciencias sociales y la lucha de clases» (mimeo). [Discurso]. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- GUZMÁN, Abimael (1988). «Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad». *El Diario*.
- GUZMÁN, Abimael y Elena YPARRAGUIRRE (2014). *Memorias desde Némesis*. s. c.: s. e.
- GUZMÁN, Abimael. (1973). *El pensamiento de Mariátegui. Plan de investigación*. Proyecto de investigación presentado a la Dirección de Personal, Memorándum, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- HALL, Robert (1947). *Areas Studies: With Special Reference to their Implications for Research in the Social Science*. Nueva York: Social Science Research Council.
- HALLOWELL, Irving (1974). «The History of Anthropology as an Anthropological Problem». En Regna Darnell (ed.), *Readings in the History of Anthropology* (pp. 304-321). Nueva York: Harper and Row.
- HANDELMAN, Howard (1974). *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*. Austin: University of Texas Press.
- HARRIS, Olivia (2000). *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Londres: Institute of Latin American Studies.
- HARRIS, Olivia; Brooke LARSON y Enriqu TANDETER (eds.) (1987). *La participación indígena en los mercados sur andinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.
- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1927). «Aspectos del problema social en el Perú». Del discurso a los estudiantes de la Universidad Popular “José Martí”, La Habana, 9 de noviembre de 1923». En *Por la emancipación política de América Latina* (pp. 45-46). Buenos Aires: Gleizer.
- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1933a). «Del Cuzco salió el nuevo verbo y saldrá la nueva salvación». En *Construyendo el aprismo, artículos y castas desde el exilio (1924-31)*. Buenos Aires: Claridad.

- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1933b). «El problema del indio». En *Construyendo el aprismo: artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*. Buenos Aires: Claridad.
- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1933c). *Política aprista*. Lima: Cooperativa Aprista Atahualpa.
- HERNÁNDEZ, Max; Moisés LEMLIJ, Luis MILLONES, Alberto PÉNDOLA y María ROSTWOROWSKI (1987). *Entre el mito y la historia: psicoanálisis y pasado andino*. Lima: Ediciones Psicoanalíticas Imago.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia (1984). *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. Londres: Routledge / Kegan Paul.
- HOBBSAWM, Eric (1969). «A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Perú». *Journal of Latin American Studies*, 1, 31-50.
- HOBBSAWM, Eric (1974). «Peasant Land Occupations». *Past and Present*, (62).
- HOLMBERG, Allan (1950). «Virus: Remnant of an Exalted People». En *Patterns for Modern Living Division* (volumen III; pp. 367-416). Chicago: Delphian Society.
- HOLMBERG, Allan (1952a). «Informe del Dr. Alan R. Holmberg sobre el desarrollo del Proyecto Perú-Cornell». *Perú Indígena*, (7-8).
- HOLMBERG, Allan (1952b). «The Wells that Failed: An Attempt to Establish a Stable Water Supply in the Viru Valley, Peru». En Edward Spicer (ed.), *Human Problems in Technological Change* (pp. 113-123). Nueva York: John Wiley & Sons.
- HOLMBERG, Allan (1960). «Changing Community Attitudes and Values in Peru: A Case Study in Guided Change». En Richard Adams (ed.), *Social Change in Latin America Today*. Nueva York: Vintage Books.
- HOLMBERG, Allan (1963). *Proyecto Peru-Cornell Experimento de Antropología Aplicada*. Lima: Instituto Indigenista Peruano / Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- HOLMBERG, Allan (1966). *Vicos. Método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Estudios Andinos.
- HOLMBERG, Allan y Mario VÁZQUEZ (1952). «Proyecto para la ejecución de un programa de Antropología Aplicada en la hacienda Vicos (Marcará)». *Perú Indígena*, 11(5-6), 144-151.
- HUAMANTICO, Francisco (1975). *Jayhua: una hacienda en desintegración*. (Tesis de bachillerato). Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- HUBER, Ludwig (2019). «Ensayando identidades Estado e indígenas en el Perú contemporáneo». *Argumentos*, 13(1), 47-54.
- HUERTAS, Lorenzo; Carlos Iván DEGREGORI y Julio CASANOVA (1971). «Introducción». *Boletín de Investigación*, (1).

- HUNT, Shane (1973). *Growth and Guano in Nineteenth Century Peru* (serie Discussion Paper n.º 34). Princeton: Woodrow Wilson School.
- HYMES, Dell H. (ed.) (1972). *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Pantheon.
- IDEOLOGÍA (1972). «Presentación». *Ideología*, 1(1).
- INFORME DE LA COMISIÓN DE REORGANIZACIÓN DEL ESTADO (1989). *Hacia un estado de transición a la sociedad libre*. [Documento Interno de Trabajo]. Lima: Acción Popular / Partido Popular Cristiano / Movimiento Libertad / Pro Desarrollo.
- INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS (1968). *El Instituto de Estudios Peruanos. La Institución y sus actividades (1964-1968)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO (1958). «Peru Integral Bulletin». *Instituto Indigenista Peruano*, (4).
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (1990). *Perú: compendio estadístico 1989-1990* (tomo 1). Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (1995). *Migraciones internas en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (2014). *Perú: Evolución de la población censada por región natural, 1940-2007*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1984). «El pensamiento político de Bartolomé Herrera. El proyecto conservador del siglo XIX». *Boletín del Instituto Riva Agüero*, (13).
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1986). «Belaunde Completo». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (14), 140.
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1988a). «Ambulantes y comercio informal. Una aproximación histórica». En *Ensayos peruanos a las puertas del siglo XXI*. Lima: Instituto de Estudios Alberto Ulloa.
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1988b). *Nación peruana: entelequia o utopía. Trayectoria de una falacia*. Lima: Centro Regional de Estudios Socio-Económicos.
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1989). «Aproximaciones hacia una historia social: el comercio ambulatorio en la Lima colonial». En Iván Alonso, Fernando Iwasaki Cauti y Enrique Gherzi, *El comercio ambulatorio en Lima*. Lima: Instituto Libertad y Democracia.
- IZQUIERDA UNIDA (1985). *Plan de gobierno de Izquierda Unida. Perú, 1985-1990: síntesis*. Lima: s. e.
- JACOBSEN, Nils (1997). «Liberalism and Indian communities in Peru, 1821-1920». En Robert Jackson (ed.), *Liberals, the Church, and Indian peasants: Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- J. C. F. (9 de junio de 1988). «Pensamiento Gonzalo: marxismo del nuevo siglo (vii)». *El Diario*.
- JOSEPH, Gilbert M. (2008). «What We Now Know and Should Know: Bringing Latin America More Meaningfully into Cold War Studies». En Gilbert M. Joseph y Daniela Spenser (eds.), *In From the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War*. Durham: Duke University Press.
- KERNS, Virginia (2003). *Scenes from the High Desert. Julian Steward's Life and Theory*. Illinois: University of Illinois Press.
- KLAIBER, Jeffrey, S. J. (1989). «Reseña a Iwasaki Cauti, Fernando. *Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*». *Histórica*, 13(1).
- KLAREN, Peter (2000). *Perú: Society and Nationhood in the Andes*. Nueva York / Oxford: Oxford University Press.
- KNIGHT, Alan (1990). «Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940». En Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- KNIGHT, Alan (2015). *La revolución cósmica: utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- KRISTAL, Efraín (1991a). «González Prada y la élite industrial». En *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- KRISTAL, Efraín (1991b). *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- KROEBER, Alfred (1939). «Cultural and Natural Areas of Native North America». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, (238).
- KROTZ, Esteban (1993). «La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes». *Alteridades*, 3(6), 5-12.
- KUBLER, George (1946). «The Quechua in the Colonial World». En Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (volumen II: *The Andean Civilizations*; pp. 331-410). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- KUKLICK, Henrika (1991). *The Savage within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUPER, Adam (2005). *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*. Londres: Routledge.
- LARSON, Brooke (1995). «Andean Communities, Political Cultures, and Markets: The Changing Contours of a Field». En Brooke Larson, Olivia Harris y Enrique Tanseter (comps.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes* (pp. 5-54). Duke: Duke University Press.
- LARSON, Brooke (2000). *Cochabamba: [Re]construcción de una Historia*. La Paz: Plural.

- LASSWELL, Harold (1962). «Integrating Communities into more Inclusive System». *Human Organization*, (21).
- LATHAM, Michael E. (2000). *Modernization as Ideology: American Social Science and «Nation Building» in the Kennedy Era*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- LAUER, Mirko (1982). *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- LAUER, Mirko (1997). *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo / Centro Bartolomé de las Casas.
- LEIBNER, Gerardo (1997). «Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, 8(1), 11-28.
- LÉSTOILE, Benoît de (2003). «From the Colonial Exhibition to the Museum of Man. An Alternative Genealogy of French Anthropology». *Social Anthropology*, 11, 341-361.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza (2002). *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- LISS, Julia (2015). «Franz Boas on War and Empire: The Making of a Public Intellectual». En Regna Darnell, Michelle Hamilton, Robert L. A. Hancock y Joshua Smith (eds.), *The Franz Boas Papers* (volumen I: *Franz Boas as Public Intellectual-Theory, Ethnography, Activism*). Nebraska: University of Nebraska Press.
- LOAYZA, Luis (1990). *Sobre el Novecientos*. Lima: Hueso Húmero.
- LOCKHART, James (1968). *Spanish Perú, 1532-1560: A Colonial Society*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- LOMNITZ, Claudio (2007). «Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana». En Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (eds.), *¿Saberes periféricos? Antropología y antropólogos en América Latina* (pp. 201-225). Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- LOMNITZ, Claudio (2016a). *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*. Ciudad de México: Era.
- LOMNITZ, Claudio (2016b). «La etnografía y el futuro de la antropología en México». En *La nación desdibujada. México en trece ensayos* (p. 176). Ciudad de México: Malpaso.
- LOMNITZ, Claudio (2016c). «Tiempo y dependencia en América Latina». En *La nación desdibujada. México en trece ensayos*. Ciudad de México: Malpaso.
- LONG, Norman y Bryan ROBERTS (1979). *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: The University of Texas Press.
- LÓPEZ CABALLERO, Paula y Adriana ACEVEDO (eds.) (2018). *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*. Tucson: Arizona University Press.

- LÓPEZ, Sinesio (1990). «El Perú de los 80: sociedad y Estado en el fin de una época». En Alberto Adrianzén (ed.), *Estado y sociedad: relaciones peligrosas* (pp. 181-205). Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- LÓPEZ, Sinesio (1991). «Pancho Aricó». *Socialismo y Participación*, 56.
- LÓPEZ, Sinesio (2005). «Perú, 1930-1968: competencia y participación en el Estado oligárquico». En Cristóbal Aljovín de Losada y Sinesio López (eds.), *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LOVELL, Julia (2019). *Maoism: A Global History*. Londres: Bodley Head.
- LOWENTHAL, Abraham (ed.) (1976). *The Peruvian Experiment: Continuity and Change Under Military Rule*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- LUCIAK, Ilja A. (2012). «The Life of Axel Wenner-Gren: An Introduction». En Wenner-Gren Foundation (comp.), *Reality and Myth: A Symposium on Axel Wenner-Gren*. Nueva York: Wenner-Gren International Symposium.
- LUCIAK, Ilja A. (2016). «Vision and Reality: Axel Wenner-Gren, Paul Fejos, and the Origins of the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research». *Current Anthropology*, 57(14).
- LUMBRERAS, Luis (1966). *Las clases sociales en el Perú*. Ayacucho: Federación Universitaria de San Cristóbal de Huamanga.
- LUMBRERAS, Luis (1972). *De los orígenes del estado en el Perú*. Lima: Milla Batres.
- LUMBRERAS, Luis (1974). *La arqueología como ciencia social*. Lima: Histar.
- LUMBRERAS, Luis (1977). «La UNSCH y el cambio social en Ayacucho». En *Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977: libro Jubilar en homenaje al tricentenario de su fundación 3-VII-1977*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- LUMBRERAS, Luis (18-19 de marzo de 1983a). «Declara el Dr. Luis Guillermo Lumbreras: Informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto». *El Observador*.
- LUMBRERAS, Luis (6 de marzo 1983b). «Entrevista Luis Lumbreras. Comunidades: ¿Lucha o muerte?». *La República*.
- LUMBRERAS, Luis (1984). «Así es Uchuraccay». *El Caballo Rojo*, (193).
- LUMBRERAS, Luis (1985). «Cultura popular, modernidad y Universidad». *Ideología. Revista de Ciencias Sociales*, (9).
- LUMBRERAS, Luis (2005). «Arqueología y sociedad». En *Arqueología y sociedad* (pp. 7-20). Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Nacional de Cultura / Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
- LYNCH, Nicolás (1989). «¿Anomia de regresión o anomia de desarrollo?». *Socialismo y Participación*, (45).

- LYNCH, Nicolás (1990). *Los jóvenes rojos de San Marcos. El radicalismo universitario de los años setenta*. Lima: El Zorro de Abajo.
- MACERA, Pablo (19 de marzo de 1983a). «Entrevista al Dr. Pablo Macera: Uchuraccay ¿crímenes sin castigo?». *La República*.
- MACERA, Pablo (7 de febrero de 1983b). «Todos somos responsables». *El Observador*.
- MACERA, Pablo (1968). «La historia en el Perú. Ciencia e ideología». *Amaru*, (6), 90-94.
- MACERA, Pablo (1971). «Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas». *Acta Histórica*, XXXV.
- MACERA, Pablo (1977a). «El indio visto por los criollos y españoles». En *Trabajos de historia* (tomo II). Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- MACERA, Pablo (1977b). «Explicaciones». En *Trabajos de historia* (tomo I). Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- MACERA, Pablo (1977c). «Reflexiones a propósito de la polémica del indigenismo». *Apuntes*, III(6), 75-82.
- MACERA, Pablo (28 de agosto de 1986). «Sendero y Mama Huaco». *Cambio*, (20).
- MAFEJE, Archie (1971). «The Ideology of Tribalism». *Journal of Modern African Studies*, 9, 253-262.
- MAJLUF, Natalia (1994). «El indigenismo en México y Perú: hacia una visión comparativa». En Gustavo Curiel, Renato Gonzáles y Juana Gutierrez (eds.), *Arte, historia e identidad en América: visiones comparativas* (tomo II; p. 615). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MAJLUF, Natalia y Luis WUFFARDEN (2013). *Sabogal*. Lima: Museo de Arte de Lima.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1930). «The Rationalization of Anthropology and Administration». *Journal of the International African Institute*, 3(4), 405-430.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1938). «The Anthropology of Changing African Cultures». En Lucy Mair, *Memorandum* (tomo xv: *Methods and Study of Culture Contact in Africa*). Oxford: Oxford University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1940). «La transculturación, su vocablo y su concepto». *Revista Bimestre Cubana*, (46), 220-228.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1945). *The Dynamic of Cultural Change: An Inquiry into Race Relation in Africa*. Oxford: Yale University Press / Oxford University Press.
- MALLON, Florencia (1992). «Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990». *Journal of Latin American Studies*, (24), 35-53.
- MANGIN, William (1972). «The Indians». En Daniel A. Sharp (ed.), *U.S. Foreign Policy and Peru*. Austin: University of Texas Press.
- MANGIN, William (1979). «Thoughts on Twenty-Four Years of Work in Peru: the Vicos Project and Me». En George M. Foster (ed.), *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Nueva York: Academic Press.

- MANRIQUE, Nelson (1987). «Política y violencia en el Perú», *Márgenes*, (2).
- MANRIQUE, Nelson (1988). «Historia y utopía en los Andes». *Debates en Sociología*, (12-14), 201-211.
- MARCHESI, Aldo (2019). *Hacer la revolución. Guerrillas latinoamericanas, de los años sesenta a la caída del Muro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MÁRGENES (1987). «Editorial». *Márgenes*, 1(1).
- MARIÁTEGUI, José Carlos (11 de septiembre de 1925a). «El rostro y el alma del Tawantinsuyo». *Mundial*.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (27 de noviembre de 1925b). «Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política». *Mundial*.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1927). «Prólogo». En Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. Lima: Minerva.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1928a). «El problema de la tierra». En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. 89-92). Lima: Minerva.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1928b). «El problema del indio». En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1928c). «El proceso de la literatura». En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1928d). «Esquema de la evolución económica». En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1967). *Obras Completas* (tomo II). Lima: Amauta.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1972). *Peruanicemos al Perú* (2.^a edición, tomo XI). Lima: Amauta.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1976 [1927]). «Intermezzo polémico». En Manuel Aqué-zolo Castro (comp.), *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.
- MARTÍNEZ ARELLANO, Héctor (1960). *Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tumbopata*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen (2008). «Ecuador: Militants, Priests, Technocrats, and Scholars». En Deborah Poole (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Malden: Oxford / Blackwell.
- MARTUCCELLI, Danilo (2015). *Lima y sus arenas. Poderes sociales y jerarquías sociales*. Lima: Cauces.
- MARZAL, Manuel (1986). «Balance de la formación e investigación en antropología en la Universidad Católica». *Anthropologica*, 4(4), 247-260.
- MATOS MAR, José (1958a). *La estructura económica de una comunidad andina. Taquile, una isla del Lago Titicaca*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

- MATOS MAR, José (1958b). «Prólogo». En José Matos Mar, Teresa Guillén, Julio Cotler, Eduardo Soler y Francisco Boluarte, *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955*. Lima: Instituto de Etnología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MATOS MAR, José (1968). *Urbanización y barriadas en América del Sur: recopilación de estudios realizados entre 1956 y 1966*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MATOS MAR, José (1969). «El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional». En José Matos Mar, William F. Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, J. Oscar Alers, Fernando Fuenzalida V. y Giorgio Alberti, *Dominación y cambios en el Perú rural: la micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MATOS MAR, José (1984). *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MATOS MAR, José (1998). «La imagen del Perú en el ámbito de las ciencias sociales». En *Encuentro Internacional de Peruanistas* (tomo 1). Lima: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura / Universidad de Lima / Fondo de Cultura Económica.
- MATOS MAR, José y William F. WHYTE (1966). *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Universidad de Cornell.
- MATOS MAR, José; JULIO COTLER y FRANCISCO BOLUARTE (1954). «Informe sobre trabajos etnológicos. Proyecto Huarochirí-Yauyos». *Revista del Museo Nacional*, XXIII, 300-308.
- MATOS MAR, José; WILLIAM F. WHYTE, JULIO COTLER, LAWRENCE K. WILLIAMS, J. OSCAR ALERS, FERNANDO FUENZALIDA V. y GIORGIO ALBERTI (1969). *Dominación y cambios en el Perú rural: la micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MAYER, Enrique (2002). *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview Press.
- MAYER, Enrique (2012). «Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa». En Carlos Iván Degregori, Pablo Sandoval y Pablo F. Sendón (eds.), *No hay país más diverso II. Compendio de antropología peruana* (pp. 146-188). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MAYER, Enrique (2016). «In Love with “Comunidades”». En Francisco Ferreira y Billie Jean Isbell (eds.), *A Return to the Village: Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective* (pp. 233-291). Londres: Institute of Latin American Studies.
- MAYER, Enrique y César FONSECA (1979). *Sistemas agrarios en la cuenca del río Cañete*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Mc EVOY, Carmen (1994). *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mc EVOY, Carmen (1999). «Entre la nostalgia y el escándalo: Abraham Valdelomar y la construcción de una sensibilidad moderna en las postrimerías de la República Aristocrática». En *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / The University of the South.
- MEJÍA XESSPE, Toribio (1948). «Apuntes biográficos sobre el Doctor Julio C. Tello». *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, 2(1-2).
- MÉNDEZ, Cecilia (1993a). «¿Dónde está lo andino? Entre el mito y el objeto perdido». *Apuntes*, (33).
- MÉNDEZ, Cecilia (1993b). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio (1963-1964). «La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero Ayacuchanas». *Folklore americano*, (11-12), 115-333.
- MERKEL, Ian (2018). *Terms of Exchange: Brazilian Intellectuals and the Remaking of the French Social Sciences*. (Tesis de doctorado). New York University, Nueva York.
- MÉTRAUX, Alfred (1953). «Applied Anthropology in Government: United Nations». En Alfred Kroeber (ed.), *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MÉTRAUX, Alfred (1954). *Informe del señor Metraux (1953), sobre la emigración interna y externa de los indios aymarás y acerca de la colonización en el valle de Tambopata*. Ginebra: Organización Internacional de Trabajo.
- MILLER, Nicola (2008). *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930*. Londres: Palgrave.
- MILLONES, Luis (1988). «El desafío de los pueblos andinos». En *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias* (tomo I). Lima: Pro-Desarrollo.
- MILLONES, Luis (2005). «La nostalgia del pasado glorioso: Ayacucho 1919-1959». En Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones, *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MILLONES, Luis (2008). *Perú indígena. Poder y religión en los Andes centrales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MILLONES, Luis (2010). «Una mirada a la tesis doctoral de José María Arguedas». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXVI(72).
- MILLONES, Luis, Jeffrey GAMARRA y José OCHATOMA (eds.) (2007). *El desarrollo de las ciencias sociales en Ayacucho: la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

- MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA (1959). «Plan de Organización y funcionamiento de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga formulado por la Junta el 28 de noviembre de 1957 y entregado al señor Ministro de Educación Pública el 22 de enero de 1958». En *Antecedentes históricos y legales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*, (pp. 74-84). Lima: José Pardo.
- MINTZ, Sidney (1953). «The Folk-Urban Continuum and the Rural Proletarian Community». *American Journal of Sociology*, 2(59), 136-143.
- MINTZ, Sidney (1957). «The Role of the Middleman in the Internal Distribution System of a Caribbean Peasant Economy». *Human Organization*, 15(2), 18-23.
- MINTZ, Sidney (1958). *Latin America: A Preliminary Report of Development Possibilities*. Nueva York: Fundación Ford.
- MINTZ, Sidney y Eric WOLF (1950). «An Analysis of Ritual Co-Parenthood (compadrazgo)». *Southwestern Journal of Anthropology*, 4(vi), 341-368.
- MINTZ, Sidney y Eric WOLF (1957). «Haciendas and Plantations in Middle America and the Caribbean». *Social and Economic Studies*, 3(6), 380-412.
- MIRÓ QUESADA, Roberto (1988). «Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal». *Socialismo y Participación*, (41).
- MIRÓ QUESADA, Roberto (1989). «Repensando lo popular. Dos hipótesis alternativas». *Socialismo y Participación*, (44).
- MISHKIN, Bernard (1946). «The Contemporary Quechua». En Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (volumen II: *The Andean Civilizations*; pp. 411-470). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- MITROVIC, Mijail (2016). «Arte conceptual (neoliberal) en El Otro Sendero». *Illapa Mana Tukukuq*, (13), 26-37.
- MONGE, Carlos (1994). «Transformaciones en la sociedad rural». En Oscar Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge (eds.), *Perú: el problema agrario en debate* (volumen V; pp. 33-67). Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- MONTOYA, Rodrigo (1970). *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual* (serie Formación Social y Estructura Económica n.º 1). Lima: Teoría y Realidad.
- MONTOYA, Rodrigo (1973). «El objeto de la Antropología en el Perú». *Proceso*.
- MONTOYA, Rodrigo (1974). «Sobre la crisis de la antropología y las disciplinas sociales en San Marcos». *Discusión Antropológica*, (1).
- MONTOYA, Rodrigo (1981). *Problema nacional, cultura y clases sociales*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- MONTOYA, Rodrigo (6 septiembre del 1983a). «Cuestionando a propósito de Uchuraccay». *Ccantu*, (6), 10-14.

- MONTOYA, Rodrigo (19 de marzo de 1983b). «Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay, ¿Crimen sin castigo?». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (17 de marzo de 1983c). «Estado, tenientes gobernadores y campesinos». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (23 de abril de 1983d). «¿Guerra civil en Ayacucho?». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (11 de marzo de 1983e). «Investigación se politizó». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (12 de abril de 1983f). «Perú oficial y Perú real: la trampa de la apariencia». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (14 de febrero de 1983g). «Uchuraccay: dos preguntas esenciales». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (30 de mayo de 1983h). «Uchuraccay. La comisión oficial y sus castillos en el aire». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (30 de noviembre de 1984a). «A propósito de Trazegnies no podemos olvidar Uchuraccay». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (26 de enero de 1984b). «Pese a todos sabremos la verdad». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (1987a). *La cultura quechua hoy*. Lima: Hueso Húmero.
- MONTOYA, Rodrigo (15 de febrero de 1987b). «Uchuraccay. Cuatro años después». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (3 de marzo de 1988). «El principio del peque peque». *La República*.
- MONTOYA, Rodrigo (2005). *De la utopía andina al socialismo mágico (Antropología, Historia y política en el Perú)*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.
- MONTOYA, Rodrigo; María José SILVEIRA y Felipe José LINDOSO (1979). *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul.
- MONTT STRABUCCHI, María (2010). «The PRC's Cultural Diplomacy Towards Latin America in the 1950s and 1960s». *International Journal of Current Chinese Studies*, (1), 53-83.
- MOORE, Barrington, Jr. (1966). *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Nueva York: Beacon.
- MORALES, Juan Jesús (2017). «Científicos Sociales Latinoamericanos en Estados Unidos: Cooperación académica, movilidad internacional y trayectorias interamericanas alrededor de la Fundación Ford». *Dados*, 60(2).
- MORENO, Segundo y Frank SALOMON (comps.) (1991). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX* (tomos I y II). Quito: Abya-Yala / Movimiento Laicos para América latina.
- MORITZ SCHWARCZ, Lilia (2017). *El espectáculo de las razas. Científicos, instituciones y cuestión racial en el Brasil, 1870-1930*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- MOROTE BEST, Efraín (12 de julio de 1987). «Cultura popular y cultura andina». *Cambio*.
- MOROTE BEST, Efraín (1990). «Autobiografía del Doctor Efraín Morote Best». En *Pueblo y universidad*. Lima: Integral.
- MOROTE BARRIONUEVO, Osmán (1967). «Sobre las clases sociales en el Perú». *Runa*, 1(1), 63-82.
- MOROTE BARRIONUEVO, Osmán (1969). *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*. Ayacucho: Consejo General de Investigaciones / Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- MORSE, Richard (1971). *La investigación urbana latinoamericana: tendencias y planteos*. Buenos Aires: Sociedad Interamericana de Planificación.
- MORSE, Richard (1982). *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- MOSSBRUCKER, Harald (1991). *La economía campesina y el concepto «comunidad»*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MUELLE, Jorge (1945). «Bibliografía Antropológica del Perú 1943-45». *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 8(1-3), 48-64.
- MUELLE, Jorge (1948). «Estudios etnológicos en Virú. Las luces de la fiesta». *Documenta*, (1), 175-185.
- MUELLE, Jorge (1949). «El estudio del indígena». *Revista del Museo Nacional*, XVII.
- MUÑOZ, Oscar (ed.) (2020). *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid: Nola.
- MURDOCK, George P. (1949). *Social Structure*. Nueva York: Macmillan.
- MURDOCK, George P. (1951). *A Cross-Cultural Anthropological Analysis of a Technical Aid Program*. Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- MURRA, John (1956). *The Economic Organization of the Inca State*. (Tesis de doctorado). University of Chicago, Chicago.
- MURRA, John (1964). «Una apreciación etnológica de la visita». En Waldemar Espinoza (ed.), *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567* (pp. 421-444). Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- MURRA, John (1966). «Syllabus de Etnología comparada». Departamento de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- MURRA, John (1967a). «Discurso inaugural. Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano». *Anuario Indigenista*, XXVII.
- MURRA, John (1967b). «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». En Íñigo Ortiz de Zuñiga, *Visita a la provincia de León de Huánuco en 1562* (pp. 429-476). Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

- MURRA, John (1967). «La visita de los chupachu como fuente etnológica». En Íñigo Ortiz de Zuñiga, *Visita a la provincia de León de Huánuco en 1562* (pp. 381-406). Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- MURRA, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MURRA, John (1978). *La organización económica del Estado inca*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- MURRA, John y John ROWE (1984). «An Interview with John V. Murra, by John Howland Rowe». *Hispanic American Historical Review*, 4(64).
- MUÑOZ DE LINARES, Elba (1983). *Bibliografía de tesis peruanas sobre indigenismo y ciencias sociales*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- NEYRA, Hugo (1966). «Semblanza de Víctor Andrés Belaunde». *Estampa*.
- NUGENT, Guillermo (1987a). «Contra los tiempos modernos». *Páginas*, (87).
- NUGENT, Guillermo (1987b). «La utopía de ellos, los indios». *Los caminos del laberinto*, (5).
- NUGENT, Guillermo (1989). «La construcción de la vida en el Perú como identidad histórica moderna». *Páginas*, (100).
- NUGENT, Guillermo (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- NUGENT, Guillermo (2016). «Errados y errantes. Un discurso sobre alteridad y empatía». En Guillermo Nugent, *Errados y errantes. Modos de comunicación en la cultura peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1949). *Chincheró. Un pueblo andino del sur (algunos aspectos)*. Cusco: H. G. Rozas.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1951). *Aspecto económico de Virú: una comunidad de la costa norte del Perú*. Cusco: H. G. Rozas.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1957). «Problemas antropológicos del área andina». *Perú Indígena*, VI(14-15).
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1958). «El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero». *Revista Universitaria*, (47), 9-47.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1960a). *El Proyecto de Antropología Aplicada del Cuzco, Informe Anual 1960*. Lima: Proyecto Kuyo Chico.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1960b). «Intervención. Mesa Redonda y Seminario de Ciencias Sociales». En *Etnología y Arqueología*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1970). *El caso de Kuyo Chico (Cuzco). Un ensayo de integración de la población campesina* (serie Estudios del valle de Urubamba). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- OFFICE OF THE FEDERAL REGISTER NATIONAL ARCHIVES AND RECORDS ADMINISTRATION (1989). *Public papers of the presidents of the United States* (tomo II: *Ronald Reagan. July 4 to december 31, 1987*). Washington D. C.: United States Government Printing Office.
- ORTIZ DE ZEVALLOS, Felipe (1988). «La cultura de Apoyo. A propósito de nuestra edición 50». *Debate*, IX(50).
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1971). *En torno a los mitos andinos*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1973). *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (2001). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ, Fernando (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)* (introducción de Bronislaw Malinowski). La Habana: Jesús Montero.
- OSSIO, Juan (1978). *Locality, Kinship and Ceremonial Kinship: A Study of Social Organization: Ayacucho, Peru*. (Tesis de doctorado). Oxford University, Oxford.
- OSSIO, Juan (1980). «La estructura social de las comunidades andinas». En Juan Mejía Baca (ed.), *Historia del Perú* (tomo III). Lima: Juan Mejía Baca.
- OSSIO, Juan (1981). «La creatividad del pensamiento andino». *La Revista*, (4).
- OSSIO, Juan (1983). «La propiedad en las comunidades campesinas». *Allpanchis*, (22).
- OSSIO, Juan (1988a). «El poder en los andes». *Debate*, X(51).
- OSSIO, Juan (1988b). «Las comunidades indígenas del Perú ante el nuevo siglo». En *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias* (tomo I). Lima: Pro-Desarrollo.
- OSSIO, Juan (1994a). «Mi imagen del Movimiento Libertad». En *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OSSIO, Juan (1994b). «Repensando al Perú: liberalismo e indigenismo». En *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural* (pp. 137-172). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OSSIO, Juan (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- OSSIO, Juan y Fernando FUENZALIDA (1983). «Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay la región Iquichana». En *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Perú.

- OSSIO, Juan y Rodrigo MONTÓYA (19 de marzo de 1983). «Conversatorio: Uchuraccay: ¿crimen sin castigo?». *La República*.
- OSSIO, Juan (2018). *Etnografía de la cultura andina*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- OSTERLING, Jorge (1979). «El área de Antropología de la Pontificia Universidad Católica: sus memorias y tesis de grado (1968-1978)». *Debates en Sociología*, (4), 121-127.
- OSTERLING, Jorge y Héctor MARTÍNEZ (1985). «Apuntes para una historia de la Antropología social peruana: décadas de 1940-1980». En Humberto Rodríguez Pastor (comp.), *La antropología en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica.
- PACHECO DE OLIVEIRA, Joao (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: «pacificação», regime tutelar e formação de alteridades*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, Joao (2018). «Interethnic friction». En Hilary Callan (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- PACHECO VÉLEZ, César (1953). «Palabras pronunciadas por el Sr. César Pacheco Vélez, en nombre del Instituto Riva-Agüero». *Derecho*, (13).
- PADRÓN, Mario (1982). *Cooperación al desarrollo y movimiento popular: las asociaciones privadas de desarrollo*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- PAJUELO, Ramón (2001). «Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú». En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (pp. 122-179). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- PALACIOS, Guillermo (1998). «Postrevolutionary Intellectuals, Rural Readings and the Shaping of the Peasant Problem in México: el Maestro Rural, 1932-34». *Journal of Latin American Studies*, 30(2), 309-339.
- PALACIOS, Guillermo (1999). *La pluma y el arado: los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del «problema campesino» en México, 1932-1934*. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas / El Colegio de México.
- PALACIOS, Guillermo (2014). *Maquinaciones neoyorquinas y querellas porfirianas. Marshall M. Saville, el American Museum of Natural History y las primeras leyes de protección del patrimonio arqueológico nacional*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- PALACIOS, Marco (2008). «Las sociedades agrarias en América Latina desde 1930 al presente». En *Historia general de América Latina* (volumen VIII; pp. 53-78). Madrid: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura / Trotta.

- PALMER, David Scott (1966). «Expulsion from a Peruvian University». En Robert Textor (ed.), *Cultural Frontiers of the Peace Corps* (243-270). Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- PARMAR, Inderjeet (2012). *Foundations of the American Century. The Ford, Carnegie, and Rockefeller in the Rise of American Power*. Nueva York: Columbia University Press.
- PÁSARA, Luis (1986). *Radicalización y conflicto en la iglesia peruana*. Lima: El Virrey.
- PATTERSON, Thomas C. y Antonio LAURIA-PARRICELLI (1999). «Julian Steward and the construction of area-studies research in the United States». En Richard O. Clemmer, Daniel Myeres y Mary Elizabeth Rudden (eds.), *Julian Steward and the great basin* (pp. 219-240). Utah: University of Utah Press.
- PEASE, Franklin (1999). «Historia y etnohistoria andina: balance de treinta años». En Margarita Menegus Bornemann (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian* (pp. 47-60). Ciudad de México: El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Mora / Universidad Nacional Autónoma México.
- PEIRANO, Mariza (1991). *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- PELS, Peter y Oscar SALEMINK (eds.) (1999). *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- PELS, Peter y Oscar SALEMINK (eds.) (1999). *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- PEÑA, Guillermo de la (1986). «Nacionales y extranjeros en la antropología mexicana». En Mechthild Rutsch (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*. Ciudad de México: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana / Instituto Nacional Indigenista.
- PEÑA, Guillermo de la (1997). «Las movilizaciones rurales en América Latina desde c. 1920». En Leslie BETHELL (ed.), *Historia de América Latina desde 1930* (pp. 193-280). Barcelona: Crítica.
- PEÑA, Guillermo de la (2001). «Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista». En Miguel León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista* (pp. 134-166). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- PEÑA, Guillermo de la (2014). «The End of “Revolutionary Anthropology”? Notes on Mexican Indigenism, 1940-1960». En Benjamin Smith y Paul Gillingham (eds.), *Dictablanda. Politics, Work and Culture in Mexico, 1938-1968*. Durham: Duke University Press.
- PERÚ INDÍGENA (1948). «Organización del Instituto Indigenista». *Perú Indígena*, (1), 18-20.

- PERÚ INDÍGENA (1958a). «Informe del Coordinador del Instituto Indigenista Peruano, Dr. Juan Luis Mercado, en la expedición de expertos de las NN. UU. al valle de Tambopata, Programa Puno-Tambopata. para el año de 1958». *Perú Indígena*, VII(16-17).
- PERÚ INDÍGENA (1958b). «Programa “Puno-Tambopata”. Informe sobre las labores cumplidas en 1958». *Perú Indígena*, VII(16-17).
- PERÚ INDÍGENA (1959). «Plan de trabajo 1959». *Perú Indígena*, VIII(18-19).
- PETERS, Ann y Luis Alberto YARZA (2013). «Julio C. Tello y el desarrollo de los estudios andinos en los Estados Unidos: intercambios e influencias (1915-1950)». En Henry Tantaleán y César Astuhuamán (eds.), *Historia de la Arqueología en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- PIMENTEL, Nelson (2019). *Descifrar nuestros enigmas. Rupturas y continuidades en la historia de la antropología en San Marcos (1946-1970)*. [Manuscrito inédito].
- PLAZA, Orlando y Marfil FRANCKE (1981). *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- POLANYI, Karl (1944). *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- POLANYI, Karl (1947). «Our Obsolete Market Mentality». En George DALTON (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*. Nueva York: Anchor Books.
- POLANYI, Karl; Conrad M. ARENSBERG y Harry W. PEARSON (eds.) (1957). *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe: Free Press.
- POOLE, Deborah (1988). «Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i». *Márgenes*, 2(4).
- POOLE, Deborah (1992). «Antropología e Historia andinas en los EE. UU: buscando un reencuentro». *Revista Andina*, (19), 209-245.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1946). *El inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)*. Lima: Lumen.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1948). *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala (?1534-1615?)*. Lima: Lumen.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1949-50). «El Primer Congreso Internacional de Peruanistas». *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, (II).
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1999). «José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano». En José ARICÓ, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- PORTOCARRERO, Felipe (1972). «Universidad y Política: situación actual». *Sociedad y Política*, (2).
- PORTOCARRERO, Gonzalo (1983). *De Bustamante a Odría. El fracaso del Frente Democrático Nacional 1945-1950*. Lima: Mosca Azul.

- PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART (1989). *El Perú desde la Escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- PRICE, David (2016). *Cold War Anthropology. The CIA, the Pentagon and the Growth of Dual Use Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- PURCELL, Fernando (2019). *The Peace Corps in South America: Volunteers and the Global War on Poverty in the 1960s*. Cham: Palgrave Macmillan.
- QUIJANO, Aníbal (1965a). «El movimiento campesino peruano y sus líderes». *América Latina*, 8(4).
- QUIJANO, Aníbal (1965b). «Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana». *Letras*, (74-75).
- QUIJANO, Aníbal (1965c). *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- QUIJANO, Aníbal (1978). *Imperialismo, clases sociales y estado en el Perú, 1890-1930*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, Aníbal (1990). «La presencia polémica de Alberto Flores Galindo. Conversatorio con Franklin Pease y Aníbal Quijano». En *Pretextos*, (1).
- QUISPE, Ulpiano (1968). *La herranza en las comunidades de Choque-Huarcaya y Huancasancos*. (Tesis de bachillerato). Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- QUISPE, Ulpiano (1969). *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Ministerio de Trabajo / Instituto Indigenista Peruano / Unidad de Investigación y Programación.
- QUISPE, Ulpiano (2011). *Relaciones de poder y violencia política en las comunidades campesinas de Ayacucho*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- RAGO, Margareth (2014). *A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista, 1890-1930*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel (2005). «Periodificación en Arqueología peruana: geología y aporía». *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 34(1).
- RAMOS, Alcida Rita (2012). «Indigenismo: um orientalismo americano». *Anuário Antropológico*, 37(1).
- RANQUE, Axel (1992). *Les origines et les divisions des partis maoïstes péruviens dans les années 1960*. (Tesis de maestría). Universidad de París, París.
- RATLIFF, William E. (1969). «Chinese Communist Cultural Diplomacy toward Latin America, 1949-1960». *Hispanic American Historical Review*, 1(49), 53-79.

- REAGAN, Ronald (21 de setiembre de 1987). «Address to the 42d Session of the United Nations General Assembly in New York, New York». *Public Papers of President Ronald Reagan*. Recuperado de <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/address-42d-session-united-nations-general-assembly-new-york-new-york>
- REDFIELD, Robert (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- REDFIELD, Robert (1956). *Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- REDFIELD, Robert; Ralph LINTON y Melville HERSKOVITS (1936). «Memorandum on the Study of Acculturation». *American Anthropologist*, 38(1), 13-24.
- RENGIFO, Grimaldo (1988). *Tecnologías Campesinas de los Andes*. Lima: Pratec / Horizonte.
- RÉNIQUE, José Luis (1988). «“La utopía andina” hoy (un comentario a “Buscando un inca”)». *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, (2).
- RÉNIQUE, José Luis (2002). «De literati a socialista: el caso de Juan Croniquer, 1911-1919». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón (eds.), *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* (tomo 1; pp. 157-178). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RÉNIQUE, José Luis (2003). *La voluntad encarcelada. Las «luminosas trincheras de combate» de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- RÉNIQUE, José Luis (2007). «Una larga marcha andina: tradición radical y organización revolucionaria en el Perú». En Elvira Concheiro, Massimo Modonesi y Horacio Crespo (coords.), *El Comunismo: otras miradas desde América Latina*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RÉNIQUE, José Luis (2010). «Flores Galindo y Vargas Llosa: un debate ficticio sobre utopías reales». *Herramienta*, (45).
- RÉNIQUE, José Luis (2013). «Estudio preliminar. Encuentro con un fundador». En *Luis E. Valcárcel: del indigenismo cusqueño a la antropología peruana* (tomo 1; pp. 15-82). Lima: Copé PetroPerú / Fondo Editorial del Congreso del Perú / Instituto de Estudios Peruanos.
- RÉNIQUE, José Luis (2015a). «El Pensador solitario y la sociedad enferma». En *Incendiar la Pradera. Un ensayo sobre la revolución en el Perú*. Lima: La Sinistra Ensayos.
- RÉNIQUE, José Luis (2015b). «Hacia el “verdadero Perú”: un camino literario de salvación nacional». En *Imaginar la nación. Viajes en busca del «verdadero Perú» (1881-1932)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fondo Editorial del Congreso del Perú / Ministerio de Cultura.

- RÉNIQUE, José Luis (2015c). *Imaginar la nación. Viajes en busca del «verdadero Perú» (1881-1932)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fondo Editorial del Congreso del Perú / Ministerio de Cultura.
- RÉNIQUE, José Luis (2018). *Incendiar la pradera. Ensayo sobre la revolución en el Perú*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- REQUENA, José Carlos (2010). «Una gran ingenuidad»: *El Movimiento Libertad, 1987-1989*. Lima: Mitin.
- REYNA, José Luis (2004). «La institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales en América Latina». *Estudios Sociológicos*, xxii(65).
- RIBEYRO, Julio Ramón (2019). *La tentación del fracaso. Diario personal (1958-1978)*. Barcelona: Seix Barral.
- RIVA AGÜERO, José de la (1907). «Examen de la primera parte de los “Comentarios reales. Sucesión de los Incas”». *Revista Histórica*, (ii).
- RIVA AGÜERO, José de la (1910). *La historia en el Perú*. Lima: Federico Barrionuevo.
- RIVA AGÜERO, José de la (1916). «Elogio del Inca Garcilaso». *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos*, xi(1).
- RIVA AGÜERO, José de la (1929). «Elogio del Inca Garcilaso en el tercer centenario de su muerte. prólogo a Antología de los *Comentarios Reales*». En Garcilaso de la Vega, *Antología de los Comentarios Reales*. Madrid: Aguilar.
- RIVA AGÜERO, José de la (1969 [1955]). *Obras completas* (volumen ix: *Paisajes peruanos*). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVA AGÜERO, José de la (1975). *Obras completas* (volumen xi: *Escritos políticos*). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROCHA, Alberto (24 de junio de 1989). «Presencia del mundo andino en el Perú». *La República*.
- ROCHABRÚN, Guillermo (1978). «La burguesía en América Latina. Logros y peripecias del v Simposio de Historia Económica de América Latina». *Análisis. Cuadernos de Investigación*, (4).
- ROCHABRÚN, Guillermo (1986). «Sociología y sociedad en el Perú: un esbozo histórico». En Ernesto Yepes (ed.), *Estudios de historia de la ciencia en el Perú* (volumen ii: *Ciencias sociales*; pp. 168-169). Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- ROCHABRÚN, Guillermo (1992) «Del mito proletario al mito popular. (Notas para el caso peruano)». En Alberto Adrianzén y Eduardo Ballón (eds.), *Lo popular en América Latina. ¿Una visión en crisis?* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto (comp.) (1985). *La antropología en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

- ROJAS, Rafael (2004). «Contra el *homo cubensis*: Transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz». *Cuban Studies*, 35, 1-23.
- ROSEBERRY, William (1995a). «The Cultural History of Peasantries». En Jane Scheider y Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric Wolf* (pp. 51-66). Berkeley: University of California Press.
- ROSEBERRY, William (1995b). «Latin American Peasant Studies in a “Postcolonial” Era». *Journal of Latin American Anthropology*, 1(1), 150-177.
- ROSEBERRY, William (1996). «The Unbearable Lightness of Anthropology». *Radical History*, 65, 5-25.
- ROSEBERRY, William (1989). «Peasants and the World». En Stuart Plattner (ed.), *Economic Anthropology* (pp. 108-126). Stanford: Stanford University Press.
- ROSEMBLATT, Karin Alejandra (2014). «Modernization, Dependency, and the Global in Mexican Critiques of Anthropology». *Journal of Global History*, (9), 94-121.
- ROSEMBLATT, Karin Alejandra (2018). «Mexican Anthropology and Inter-American Knowledge». *Latin American Research Review*, 3(53), 581-596.
- ROTHWELL, Matthew (2020). «Gonzalo in the Middle Kingdom: What Abimael Guzmán Tells us in his Three Discussions of His Two Trips to China». *Transmodernity*, 9(3), 114-137.
- ROWE, John (1934). «Chanapata; la cultura pre-incaica del Cuzco». *Túpac Amaru*, II(2-3), 41-43.
- ROWE, John (1942a). «La Sección Arqueológica de la Universidad del Cuzco». *Revista del Instituto Arqueológico*, VI(10-11).
- ROWE, John (1942b). «Los peores enemigos de los Incas». *Revista mensual*, II(4).
- ROWE, John (1943). «Sitios históricos en la región de Pucara, Puno». *Revista del Instituto Arqueológico*, VI(10-11), 66-75.
- ROWE, John (1944a). «An Introduction to the Archaeology of Cuzco». *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, XXVII(2).
- ROWE, John (1944b). «Memorandum by John H. Rowe on Excavations at the Site of Sayac Marka». En Paul Fejos, *Archeological Explorations in the Cordillera Vilcabamba, Southeastern Peru* (serie Viking Fund Publications in Anthropology n.º 3; pp. 63-65). Nueva York: Literary Licensing.
- ROWE, John (1945). «Absolute Chronology in the Andean Area». *American Antiquity*, 3(x), 265-284.
- ROWE, John (1947). «La organización de bibliotecas antropológicas». *Boletín Bibliográfico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, XVII(3-4), 158-178.
- ROWE, John (1954). *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 17(2), 265-273.
- ROWE, John (1955). «Métodos y fines del estudio folklórico». *Waman Puma*, III(16), 21-28.

- ROWE, John (1958). «Harry Tschopik, Jr. 1915-1956». *American Anthropologist*, 60, 132-138.
- RUTSCH, Mechthild (2007). *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SÁENZ, Moisés (1939). *México íntegro*. Lima: Torres Aguirre.
- SAIGNES, Thierry (1990). «¿Es posible una historia “chola” del Perú? (Acerca de Nacimiento de una utopía de Manuel Burga)». *Allpanchis*, (35-36), 635-658.
- SALDIVAR TANAKA, Emiko (2002). *Everyday Practices of Indigenismo: An Ethnography of Mexico's Instituto Nacional Indigenista*. (Tesis de doctorado). New School for Social Research, Nueva York.
- SALINAS SÁNCHEZ, Alejandro (2016). «La historia económica en el Seminario de Historia Rural Andina». *Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina*, 1(1), 31-57.
- SALOMON, Frank (1982). «Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective». *Latin American Research Review*, (17), 75-128.
- SALOMON, Frank (1985). «The Historical Development of Andean Ethnology». *Mountain Research and Development*, 5(1), 79-98.
- SALOMON, Frank (1991). «Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos». En Segundo Moreno y Frank Salomon (comps.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, (tomo II). Quito: Abya Yala / Movimiento Laicos para América Latina.
- SALVATORE, Ricardo (2016). *Disciplinary conquest: U.S. scholars in South America, 1900-1945*. Carolina del Norte: Duke University Press.
- SANDERS, Karen (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo de Cultura Económica.
- SANTOS GRANERO, Fernando (1996). «Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena». En Fernando Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador / Abya-Yala.
- SANBORN, Cynthia y Alejandra VILLANUEVA (2019). *La Fundación Ford y el cambio social en América del Sur, 1962-2012*. Lima: Universidad del Pacífico.
- SELER, Eduard (1912). «Bases y fines de la investigación arqueológica en el territorio de la república mexicana y países colindantes». En *Escuela Internacional de Arqueología y Antropología Americanas, año escolar 1910-1911*. Ciudad de México: Imprenta del Museo Nacional.
- SELIGMANN, Linda y Kathleen FINE-DARE (2019). «Reflections and Projections: Andean Worlds». En *The Andean World*. Nueva York: Routledge.

- SENDÓN, Pablo F. (2013). «Bolton Ralph, Tom Greaves y Florencia Zapata (eds), [Re-seña de] *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*». *Journal de la société des américanistes*, 98(1), 221-230.
- SENDÓN, Pablo F. (2016). *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano* (colección Estudios Andinos n.º 20). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SERNA, Miguel la (2012). *The Corner of the Living: Ayacucho on the Eve of the Shining Path Insurgency*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- SERVICIO DE INTELIGENCIA NACIONAL (1970). «Nota de información n.º 880 (Informe de actividades docentes en el Colegio de Aplicación “Guamán Poma de Ayala”, Anexo UNSCH)». Servicio de Inteligencia Nacional.
- SHARP, Daniel (ed.) (1972). *U. S. Foreign Policy and Peru*. Austin: University of Texas Press.
- SHUMWAY, Nicola (1991). *The Invention of Argentina*. California: University of California Press.
- SILVERT, Kalman (1976). «The Foundation, the Social Sciences and Latin America» [Ponencia]. Office for Latin America and the Caribbean (OLAC), Social Science Meeting.
- SIMMONS, Ozzie G. (1952). «El uso de conceptos de aculturación y asimilación en el estudio del cambio cultural en el Perú». *Perú Indígena*, (4).
- SIMMONS, Ozzie G. (1955). «The Criollo Outlook in the Mestizo Culture of Coastal Peru». *American Anthropologist*, 57(1), 107-117.
- SOCIEDAD Y POLÍTICA (1972). «Editorial». *Sociedad y Política*, (1).
- SOENENS, Guido (1977). «Bibliografía. El proceso revolucionario peruano. Primera fase». *Apuntes*, (6), 94-124.
- SOTO, Hernando de (1986). *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: El Barranco.
- SPALDING, Karen (1974). *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- STARN, Orin (1992). «Antropología Andina, “Andinismo” y Sendero Luminoso». *All-panchis*, XXIII(39).
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1962). «Estratificación social y estructura de clases». *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, VIII, 1-30.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1963). «Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica». *América Latina*, VI(4), 63-104.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1967). «Las relaciones interétnicas en algunas áreas de América indígena». *Cuadernillos de Antropología*, 1(1).
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2010). «El indigenismo». En Alicia Mayer y Pedro Pérez Herero (coords.), *Los amerindios en la narrativa occidental* (pp. 215-264). Madrid: Universidad de Alcalá-Marcial Pons.

- STAVENHAGEN, Rodolfo (2013). «La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo xx». En Bruno Baronnet y Medardo Tapia (coords.), *Educación e Interculturalidad: política y políticas*. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2014). «Flacso, Clacso y la búsqueda de una sociología latinoamericana». *Perfiles Latinoamericanos*, 22(43).
- STAVENHAGEN, Rodolfo (25 y 26 de junio de 1965). «Siete tesis equivocadas sobre América Latina». *El Día*.
- STERN, Steve (1985). «New Directions in Andean Economic History: A Critical Dialogue with Carlos Sempat Assadourian». *Latin American Perspectives*, (12), 133-148.
- STERN, Steve (1987a). «New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience». En *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (pp. 3-25). Madison: University of Wisconsin Press.
- STERN, Steve (ed.) (1987b). *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STERN, Steve (1999). «Más allá del enigma: una agenda para interpretar a Sendero y el Perú, 1980-1995». En *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 17-25). Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- STEWART, Julian (1946a). «Introduction». En *Handbook of South American Indians* (volumen I: *The Marginal Tribes*). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- STEWART, Julian (1946b). «Preface». En *Handbook of South American Indians* (volumen II: *The Andean Civilizations*). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- STEWART, Julian (1949). «South American Culture: An Interpretative Summary». En *Handbook of South American Indians* (volumen V: *The Comparative Ethnology of South American Indian*; pp. 669-782). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- STEWART, Julian (1950). «Area Studies: Theory and Practice». *Social Science Research Council Bulletin*, (266).
- STEWART, Julian (1955). «Culture Area and Culture Type in Aboriginal America: Methodological Considerations». En *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (pp. 78-97). Urbana: University of Illinois Press.
- STOCKING, George, Jr. (1968). «On the Limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences». En *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (pp. 1-12). Nueva York: The Free Press.

- STOCKING, George, Jr. (ed.) (1983). *Observers Observed. Essays on Ethnographic Field-work* (volumen I: *History of Anthropology*). Madison: The University of Wisconsin Press.
- STOCKING, George, Jr. (1987). *Victorian Anthropology*. Nueva York: Free Press.
- STOCKING, George, Jr. (1989). «The Background of Boas' Anthropology». En *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: University of Chicago Press.
- STOCKING, George, Jr. (1992). *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STOCKING, George, Jr. (1995). *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- STOCKING, George, Jr. (2001). «The Shaping of National Anthropologies: A View from the Center». En *Delimiting Anthropology: Occasional Essays and Reflections*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STOLCKE, Verena (1993). «De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropología?». En Joan Bestard (coord.), *Después de Malinowski, Actas del VI Congreso de Antropología del Estado Español* (pp. 147-198). Santa Cruz de Tenerife: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español / Asociación Canaria de Antropología.
- TAFFET, Jeffrey (2007). *Foreign Aid as Foreign Policy: The Alliance for Progress in Latin America*. Nueva York: Routledge.
- TAPIA, Carlos (1979). *¿La economía peruana sigue siendo semifeudal?* Huamanga: Dirección Universitaria de Investigaciones del Departamento Académico de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- TARCUS, Horacio (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la «nueva izquierda» (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé.
- TARICA, Estelle (2016). «Indigenismo». En *Latin American History, Oxford Research Enciclopedias*. Oxford: Oxford Press.
- TENORIO, Mauricio (1999). «Stereophonic Scientific Modernism. Social Science Between México and USA, 1880-1920». *Journal of American History*, 86(3), 1156-1186.
- TENORIO, Mauricio (2000). «Un personaje mexicano: el indigenista». En *De cómo ignorar*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- TESLOW, Tracy (2014). *Constructing Race: The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*. Nueva York: Cambridge University Press.
- THE ROCKEFELLER FOUNDATION (1945). *The Rockefeller Foundation, Annual Report 1945*. Nueva York: The Rockefeller Foundation.

- THEIDON, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- THORP, Rosemary y Geoffrey BERTRAM (1978). *Peru 1890-1977. Growth and Policy in an Open Economy*. Londres: Mac Millan Press.
- TURNER, Mark (1998). «Después de la etnohistoria: encuentros y desencuentros entre discurso antropológicos e históricos». En Franklin Pease, *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima 1997* (tomo II, pp. 459-485). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TILLEY, Helen (2011). *Africa as a Living Laboratory: Empire, Development and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TILLEY, Helen y Robert GORDON (2010). *Ordering Africa. Anthropology, European imperialism and the politics of knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- TOLEDO BRUCKMANN, Ernesto (2016). *Y llegó Mao. Síntesis histórica de la llegada del pensamiento Mao Tse Tung al Perú (1928-1964)*. Lima: Arteidea.
- TORRE, Carlos de la y Manuel BURGA (eds.) (1986). *Andenes y camellones en el Perú andino. Historia, presente y futuro*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- TRAZEGNIES, Fernando de (1983). «Informe». En Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay, *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay* (anexo n.º 5; p. 152). Lima: Perú.
- TRIMBORN, Hermann (1934). «Una fuente olvidada de la historia Ibero-americana». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 105, 480-484.
- TRIMBORN, Hermann (1935). «Las clases sociales en el Imperio Incaico». *Revista de la Universidad Católica del Perú*, III(14-18).
- TRIMBORN, Hermann (1936). «El Derecho Penal en las Altas Culturas de la América Precolombina». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 108, 323-372.
- TSCHOPIK, Harry (1946). «The Aymara». En Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (volumen II: *The Andean Civilizations*; pp. 501-573). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- TUESTA, Fernando (2009). *Sistemas de partidos en la región andina: construcción y desarrollo (1975-1995)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- TURNER, Terence (2004). «Anthropological Activism, Indigenous Peoples and Globalization». En Carole Nagengast y Carlos Velez-Ibañez (eds.), *Human Rights, Power and Difference: The Scholar as Activist* (pp. 193-207). Washington: Society for Applied Anthropology.
- UBILLUZ, Juan Carlos (2017). «José María Arguedas y la venganza ardiente». En *La venganza del indio. Ensayos de interpretación por lo real en la narrativa indigenista peruana* (pp. 85-142). Lima: Fondo de Cultura Económica.

- UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA (1969). *Boletín Informativo, Plan de Investigaciones del Instituto de Antropología*. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA (1977). «1677-1977». En Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, *Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- URBANO, Henrique (1981). «Dogmas, bancarrotas y sistemas cognitivos». *La Revista*, (4), 58-59.
- URBANO, Henrique (1991). «Modernidad en los Andes: un tema y un debate». En Henrique Urbano (comp.), *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2001a). «Entre el discurso y la acción. Una polémica en torno al Departamento de Asuntos Indígenas». En Yael Bitrán (coord.), *México, historia y alteridad: perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena* (pp. 229-237). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2001b). «Franz Boas en México, 1911-1919». *Historia y Grafía*, 8(6).
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Ciudad de México: Tusquets.
- URRUTIA, Jaime (1992). «Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno». *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, 14, 1-16.
- URRUTIA, Jaime y Luis Miguel GLAVE (2000). «Radicalismo político en élites regionales: Ayacucho 1930-1956. De la revolución aprista y la reapertura de la universidad». *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, (31), 1-37.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1925a). *De la vida inkaica: algunas captaciones del espíritu que la animó* (dibujos de José Sabogal). Lima: Garcilaso.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1925b). *Del ayllu al imperio*. Lima: Garcilaso.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1927). *Tempestad en los Andes*. Lima: Minerva.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1928). «Génesis y proyecciones de Tempestad en los Andes». *Amauta*, II(III).
- VALCÁRCEL, Luis E. (1943). «De mi viaje a los Estados Unidos». *Revista Iberoamericana*, 6(12), 271-296.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1947). «Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú». *Revista del Museo Nacional*, (xvi), 193-196.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1948). «Política y etnología». *Revista del Museo Nacional*, 62(xv).
- VALCÁRCEL, Luis E. (1951). «Una nueva fase del indigenismo». *Excelsior*, XVII(214).

- VALCÁRCEL, Luis E. (1953). «El conocimiento científico de los pueblos del Perú». *Revista del Museo Nacional*, (xxiii).
- VALCÁRCEL, Luis E. (1960). «El Perú, paraíso del antropólogo». *Revista del Museo Nacional*, (xxix), 3.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1964). «Indigenismo en el Perú». En José María Arguedas (ed.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú* (pp. 9-15). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1973). «Prólogo». En José Uriel García, *El nuevo indio*. Lima: Universo.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1981). *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- VALCÁRCEL, Luis E. (s. f.). «Misiones culturales». *El Nuevo Educador*, (5).
- VALCÁRCEL, Luis E. y José María ARGUEDAS (1960). «“Función” y “Exposición de propósitos”». En *Información preliminar sobre el año lectivo 1960*. Ayacucho: Instituto de Antropología / Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1977). *Gregorio Condori Mamani: autobiografía* (prefacio de Tom Zuidema). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- VALENCIA, Félix (1970). *La semifeudalidad en el Perú y la supuesta predominancia capitalista de Rodrigo Montoya*. Lima: Ediciones Tierra y Liberación.
- VALENCIA, Félix (1982). *El carácter anticientífico y reaccionario de la tesis sobre el capitalismo en el Perú de Rodrigo Montoya*. Lima: Centro Popular de Estudios Agrarios.
- VARGAS LLOSA, Mario (1983). «Después del informe: conversación sobre Uchuraccay. Entrevista a Mario Vargas Llosa realizada por Alberto Bonilla». *Caretas*, (738).
- VARGAS LLOSA, Mario (1986). «Prólogo». En Hernando de Soto, *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: El Barranco.
- VARGAS LLOSA, Mario (1993). *El pez en el agua. Memorias*. Barcelona: Seix Barral.
- VASCONCELOS, José (1925). *La Raza Cósmica. Misión de la raza Iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.
- VÁZQUEZ, Mario (1949). *El primitivo poblador de Huallaga y causas de su extinción*. (Tesis de bachillerato). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- VÁZQUEZ, Mario (1952). «La antropología cultural y nuestro problema del indio: Vicos, un caso de antropología aplicada». *Perú Indígena*, 2(5-6), 5-157.
- VÁZQUEZ, Mario (1957). «Cambios en la estratificación social en una hacienda andina del Perú». *Perú Indígena*, vi(14-15), 67-86.

- VÁZQUEZ, Mario (1961). *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes pentanos* (serie Monografías Andinas n.º 1). Lima: Estudios Andinos.
- VÁZQUEZ, Mario (1963). «Autoridades de una hacienda andina peruana». *Perú Indígena*, x(24-25), 24-38.
- VAUGHAN, Mary Kay (2000). *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- VEGA, Juan José (1983). «Uchuraccay, proceso al Perú». *La República*.
- VELASCO ALVARADO, Juan (1969). «Mensaje a la nación del presidente de la República del Perú, General Juan Velasco Alvarado, sobre la reforma agraria». *Estudios Internacionales*, 3(11), 393-402.
- VELASCO NUÑEZ, Manuel (1957). «Programa Puno-Tambopata». *Perú Indígena*, vi(14-15).
- VELASCO NUÑEZ, Manuel (1958). *Programa «Puno-Tambopata», proyecto de plan de trabajo para el año 1958*. Lima: Instituto Indigenista Peruano / Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- VILLORO, Luis (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- VIQUEIRA, Juan Pedro (2006). «La falacia indígena». *Nexos*, (341), 49-52.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2012). «“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”». *Mana*, 18(1), 151-171.
- WACHTEL, Nathan (1971). *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.
- WACHTEL, Nathan (1971). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. Madrid: Alianza.
- WACHTEL, Nathan (1973). «La reciprocidad y el Estado Inca: de Karl Polanyi a John V. Murra». En *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- WAGLEY, Charles (1955). «Bernard Mishkin, 1913-1954». *American Anthropologist*, 57(2), 306-308.
- WARMAN, Arturo; Guillermo BONFIL, Margarita NOLASCO, Mercedes OLIVERA y Enrique VALENCIA (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.
- WEISMANTEL, Mary (2017). *Cholas y pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Universidad del Cauca.
- WHYTE, William F. (1943). *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian slum*. Chicago: University of Chicago Press.

- WIENER, Charles (1874a). *Essai sur les institutions politiques, religieuses, économiques et sociales de l'empire des Incas*. París: Maisonneuve.
- WIENER, Charles (1874b). «Notice sur le communisme dans l'empire des Incas». En *Actes de la Société philologique* (tomo IV, número VI; pp. 195-210). París: Maisonneuve.
- WOLF, Eric (1966). *Peasants*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- WOLF, Eric (1969). *Peasant Wars of the Twentieth Century*. Nueva York: Harper and Row.
- WOLF, Eric (1972). «Campesinos». *Ciencias Sociales*, 2(14).
- YEPES, Ernesto (1972). *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Campodonico.
- ZAPATA, Antonio (28 de agosto de 2012). «Julio Cotler: A los judíos nos insultaban, había que soportar la incertidumbre». *La República*.
- ZAPATA, Francisco (2001). *Ideología y política en América Latina* (serie Jornadas n.º 115). Ciudad de México: El Colegio de México.
- ZAPATA, Francisco (2014). «Ciencias sociales y desarrollo nacional en México». *Revista Antropologías del Sur*, (2), 15-29.
- ZERMEÑO, Guillermo (2002). «Between Anthropology and History. Manuel Gamio and the Mexican Anthropological Modernity, 1916-1935». *Nepantla, Views from the South*, 3(2), 315-331.
- ZUIDEMA, Tom (1966). «Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho». *Wamani*, 1(1), 68-75.
- ZUIDEMA, Tom (1968). «El estudio arqueológico, etnohistórico y antropológico-social en unas comunidades del Río Pampas». *Verhandlungen Des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongress*. Stuttgart / München.
- ZUIDEMA, Tom y Ulpiano QUISPE (1967). «Un viaje a Dios en la comunidad de War-kaya». *Wamani*, 2(1), 109-116.
- ZUMWALT, Rosemary Lévy (2019). *Franz Boas: The Emergence of the Anthropologist*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Se terminó de imprimir en noviembre de 2024
en los talleres gráficos del Centro de Producción
Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Jr. Paruro 119, Lima, Perú. Teléfono: 619-7000, anexo 6009.
Correo electrónico: ventas.cepredim@unmsm.edu.pe
Tiraje: 300 ejemplares

Ficciones de la antropología peruana. De indios, campesinos y cholos es una historia intelectual de la antropología en el Perú, desde su fundación en la década del 40 hasta su desarrollo en los 80. La antropología peruana es una disciplina que por su antigüedad, magnitud e influencia es la más consolidada de la región andina. Sus antecedentes se remontan a las influencias del indigenismo mexicano y la diplomacia cultural norteamericana en pleno apogeo de la Guerra Fría en América Latina. Desde sus inicios, la comunidad académica antropológica se constituyó alrededor del *paradigma andinista*, una reformulación etnográfica del antiguo debate del «problema del indio» que tuvo lugar a inicios del siglo xx. ¿Pero qué cambios ocurrieron en la antropología durante este periodo?

Pablo Sandoval postula que, en el Perú, la antropología surgió y se desarrolló en el contexto global de expansión de las economías capitalistas que aceleraron el resquebrajamiento del régimen de haciendas en América Latina. Este escenario de cambios sociales posibilitó nuevas discusiones sobre el «mundo andino», esta vez desde la etnografía. De este modo, la antropología se enfrentó a procesos sociales largamente anhelados, como la reforma agraria de 1969, a acontecimientos inesperados, como la insurgencia armada de Sendero Luminoso, en 1980 y quedó desconcertada por la revolución cultural que provocó la presencia de millones de migrantes andinos en las ciudades. En ese camino, los antropólogos elaboraron representaciones de sus «otros nacionales», construyendo discursivamente tres ficciones conceptuales: el *indio*, el *campesino* y el *cholo*.

Sandoval nos narra cómo estas ficciones conceptuales marcaron las formas de hacer antropología en el Perú, una antropología pública que mediaba entre el Estado y las clases subordinadas, que otorgaba voz y cuerpo a ese inmenso repositorio de historias, luchas y experiencias de la población andina en monografías y ensayos etnográficos.

