



CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Nombrar al indio

**Representaciones y prácticas de la antropología en Perú
(1942-1990)**

Tesis presentada por:

Pablo Gustavo Sandoval López

**En conformidad con los requisitos establecidos para optar por el
grado de Doctor en Historia**

Director: Dr. Marco Palacios Rozo

Ciudad de México, Mayo de 2020

Aprobada por el jurado examinador

.....

1. Dr. Francisco Zapata Schaffeld
PRESIDENTE

.....

2. Dr. Marco Palacios Rozo
PRIMER VOCAL

.....

3. Dr. Juan Pedro Viqueira Albán
VOCAL SECRETARIO

.....

4. Dr. Horacio Crespo Gaggiotti
SUPLENTE

ÍNDICE

Agradecimientos	7
I. Introducción	9
I.1. Por una historia del indigenismo antropológico en Perú (y América Latina)	
I.2. Cambios en la antropología, cambios en la sociedad peruana	
1. Indigenismo, nación y antropología: México, (1910-1950)	29
1. Relaciones del Indigenismo, el Estado y la antropología en México, (1910-1950)	
1.1.1. Consideraciones previas	
1.2. Etapas del indigenismo mexicano (1910-1950).	
1.2.1. Primera etapa: La Escuela Internacional.	
1.2.2. Segundo momento: La Dirección de Antropología.	
1.2.3. Tercer momento: la fundación del Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista.	
2. Perú: Indigenismo, antropología y el “problema del indio”, (1879-1942)	59
2.1. Manuel González Pada: el apóstol de la revolución	
2.2. Jóvenes provincianos imaginando el Perú indígena	
2.3. Del indigenismo radical a la antropología culturalista: domesticando la utopía	
3. Los campesinos andinos: entre la modernización y la dependencia, (1950-1970)	124
3.1. Desarrollo, indigenismo y antropología	
3.2. El indio y el poder rural en Perú: dominación y conflicto en las décadas de 1960 y 1970	
3.3. Modernización estatal e institucionalización de las ciencias sociales.	
3.4. “Modernos” y “Artesanos”	
3.5. Búsquedas y replanteamientos.	
4. Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso, (1959-1980)	188
4.1. Folklore, indigenismo y marxismo	

4.2. Reapertura de la Universidad de Huamanga: el sueño modernizador	
4.3. Antropología: entre el culturalismo y el marxismo	
4.4. Agitando banderas: de la cultura a la clase social, o de cómo ser maoísta en la periferia	
4.5. Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso (1969-1980)	
4.6. La lucha de clases en el campo	
4.7. Desenlaces: lucha por la universidad y la izquierda nacional	
4.8. <i>Vientos de acero forjarán el futuro</i> : cerrando el ciclo antes de la lucha armada	
4.9. Epílogo	
5. Desborde popular, “cultura andina” y modernidad, (1980-1990)	257
5.1. Preámbulo	
5.2. Renacimiento liberal	
5.3. Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal (1980-1990)	
5.3.1. Modernidad, Occidente y tiempo en la comunidad de Uchuraccay	
5.3.2. Desafiando la modernidad desde lo “andino”.	
<i>Mentalidades y utopía andina</i>	
<i>Modernidad, migración y progreso</i>	
5.4. Epílogo	
6. Conclusiones: <i>Nombrar al indio</i>.	
La antropología como la ciencia intérprete de la Otredad	323
7. Bibliografía	339
8. Índice de Mapas	
Mapa N. 1	5
Mapa político del Perú y sus regiones	
Mapa N. 2	6
Departamento de Ayacucho y sus divisiones provinciales	

8. Índice de cuadros

Cuadro N. 1	118
Plan de Estudios del Instituto de Etnología, 1952.	
Cuadro N. 2	128
Financiamiento de instituciones norteamericanas al Proyecto Vicos, 1947-1966	
Cuadro N. 3	166
Crecimiento de la población universitaria, 1960 – 1990	
Cuadro N. 4.....	168
Gasto público en el sector educación y en universidades públicas. Relaciones porcentuales 1960 – 1985	
Cuadro N. 5	179
Alumnos de ciencias sociales y porcentaje sobre el total de universitarios: 1960 – 1988	
Cuadro N. 6	185
Formación universitaria en ciencias sociales y economía. Expansión del número de unidades académicas: 1960 – 1985	
Cuadro N. 7	193
Evolución de estudiantes, personal docente y administrativo, y presupuesto (según ejecución real) de la UNSCH, 1959-1976.	
Cuadro N. 8	209
Plan de Estudios del Instituto de Antropología UNSCH, 1960	
Cuadro N. 9	224
Población estudiantil de Antropología. UNSCH 1960-1978	
Cuadro N. 10	226
Listado de tesis de Antropología de la UNSCH, 1965-1978	
Cuadro. N. 11.....	230
Temas de los trabajos de investigación de los estudiantes de antropología UNSCH, 1965-1978	

Mapa N. 1

Mapa político del Perú y sus regiones



Mapa N. 2

Departamento de Ayacucho y sus divisiones provinciales



Agradecimientos

En primer lugar, agradezco la oportunidad que me ofrece El Colegio de México para la presentación de esta tesis doctoral. Si no fuera por la perseverancia, ayuda académica de mi asesor, el profesor Marco Palacios Rozo, que estuvo siempre atento a mis pedidos y avances, hubiera sido imposible llegar a esta etapa final.

Mis estudios de posgrado en El Colegio de México, gracias a una beca de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, me permitieron un aprendizaje valioso, para quien buscaba un diálogo entre la antropología y la historia. La comunidad de docentes, estudiantes y personal administrativo del Centro de Estudios Históricos son de una excepcionalidad única para cualquier estudiante que quiera desarrollar una vida académica.

De mis compañeros y compañeras de estudios guardo buenos y gratos recuerdos: Mario Meza, José Alberto Moreno, José Bustamante, Aurelia Valero, Fabián Herrera, Valeria Sánchez, Omayra Perales, David Madrigal, y en especial a Mariano Bonialian, gran amigo y cómplice de muchas historias chilangas. Mariano, ahora sí me dirás Doctor, como corresponde. Un abrazo fraterno y agradecido a todas y todos.

Igualmente quiero agradecer a mis tres lectores de tesis, los profesores Juan Pedro Viqueira, Horacio Crespo y Francisco Zapata Un lujo de opiniones latinoamericanistas. Sus anotaciones críticas a una versión preliminar de la tesis fueron de valiosa ayuda para precisar datos, argumentos y enfoques.

Mucho de esta tesis le debe a Patricia Ames, quien me acompañó en el trajinar de ideas, estudios y la vida. Paulo, nuestro hijo, es una luz que alegra los recuerdos de aquellos años. Muchas gracias Paty, tengo una deuda impagable e infinita contigo.

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, Cecilia Méndez, Julio Cotler, Ramón Pajuelo, Rosa Vera, José Carlos Agüero, Pedro Jacinto, Edson Villantoy, Rolando Guzmán y Nelson Pimentel. José Luis Rénique ha sido un amigo estupendo, interlocutor y un consejero de lujo. Guillermo Nugent me ayudó mucho a pensar los dilemas morales de los intelectuales en un país periférico como Perú. Aunque nunca se lo dije, agradezco las preguntas siempre desafiantes que iba soltando Hortencia Muñoz, “como quien no quiere”, en nuestras conversaciones ocasionales.

Aunque el tema original de esta tesis versaba sobre el magisterio y su radicalización política en el siglo XX (cuyo manuscrito retomaré en algún momento), me fui percatando que todos los caminos me conducían a los intelectuales de las ciencias sociales, sus visiones de país, sus derrotas y tragedias. Pero fue la influencia definitiva de Carlos Iván Degregori, mi profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, lo que me decidió a virar hacia la propia historia de la antropología en Perú. Esta tesis, es de algún modo, la culminación de un ciclo, que se inició hace muchos años cuando fui su alumno en el curso “Antropología Peruana”, en la Escuela de Antropología de la Universidad de San Marcos.

En la travesía de la investigación tuve el apoyo generoso del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (WGF). Sin el apoyo financiero de estas dos instituciones claves en el desarrollo de la antropología en América Latina, mucho de lo aquí escrito hubiese sido muy difícil.

Durante todos estos años tuve el afecto de siempre de mis padres (Pilar y Samuel) y de mis hermanos y hermanas. Gran familia. Igualmente, sin la presencia constante de los amigos de siempre, todo hubiese sido más difícil. Va entonces mis gracias al núcleo central de Vanguardia y Retaguardia: Aldo, Rolando y Ludo. Salud.

Dejo para el final mi profundo agradecimiento a Lucero Reymundo Dámaso, mi compañera. Lucero fue crucial para dialogar sobre todos los temas de esta tesis. Sin su paciencia y ayuda como antropóloga, esta tesis hubiese tardado mucho más. Sus comentarios punzantes sobre mis propios prejuicios y puntos ciegos, ayudó mucho en clarificar argumentos e ideas. Qué privilegio compartir todo contigo. Prometo ya no atormentarte más con mis conversaciones monotemáticas.

Esta tesis está dedicada a dos personas.

A mi hijo Paulo. A sus 11 años, ya sabe que su padre solo lee cosas aburridas. “Esas cosas de libros viejos”. Tiene razón. ¿Cómo contradecirlo?

A Carlos Iván Degregori. Su partida aun duele. Estas páginas intentan seguir el diálogo que dejamos pendiente.

INTRODUCCIÓN

El Perú de 1985 presentaba uno de los panoramas políticos más complejos de la guerra fría en América Latina. En un mismo espacio coexistían la izquierda socialista de mayor presencia política continental, Izquierda Unida, (IU), con el partido reformista históricamente más importante en el poder, el Partido Aprista (APRA), y el movimiento armado más violento de América del sur, Sendero Luminoso, (SL). A ellos habría que sumar a partir de 1987, una derecha que recomponía fuerzas alrededor de nuevos mensajes, líderes y coaliciones políticas, encabezado por el Movimiento “Libertad”, liderado por el escritor peruano, 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 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 ex asesor del gobierno militar del Juan Velasco Alvarado, 1968-1975) y Daniel Carbonetto (economista uruguayo cercano a la CEPAL¹), 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 Iguñiz, priorizó en la composición de su equipo técnico de plan de gobierno, la presencia de sociólogos de izquierda².

De otro lado, la derecha política, desalojada del poder por los militares en 1968, y derrotada en sucesivas elecciones, entre 1983 y 1985, se encontraba en repliegue ideológico luego del impacto de las reformas (principalmente la Reforma Agraria de 1969) del Gral. Juan Velasco Alvarado. Sin embargo, a inicios de 1980 empezó poco a

¹ La Comisión Económica para América Latina y el Caribe es un organismo creado en 1948, dependiente de la Organización de las Naciones Unidas, y es responsable de promover el desarrollo económico y social de la región.

² Como Rolando Ames (comisión de Estado y sociedad), Roberto Miró Quesada (comisión de Cultura), Sinesio López (comisión de Estado y sociedad) y Alberto Adrianzén (comisión de Estado y sociedad). Véase, IZQUIERDA UNIDA, *Plan de gobierno de Izquierda Unida. Perú, 1985-1990: síntesis*, Lima, S-E, 1985, p. 168.

poco a reagrupar sus fuerzas alrededor de un puñado de ideas económicas elaboradas por un instituto de investigaciones sociales (*think tank*) –“Libertad y 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 Ronald Reagan durante su presentación ante la 42va Asamblea Internacional de las Naciones Unidas.

En el otro extremo del espectro político, es importante señalar que una parte importante del núcleo dirigente fundador del Partido Comunista del Perú “Sendero Luminoso” (SL), surgió y se consolidó en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, (ubicado en la sierra sur, en el departamento de Ayacucho). Esta institución fue reabierta en 1959, luego de un largo periodo de inactividad, en medio de un ambiente de entusiasmo desarrollista de inspiración indigenista. Entre sus nuevas carreras estrenaba una, la antropología, que tuvo la clara misión de investigar y proponer alternativas de desarrollo rural para la población campesina de la región de Ayacucho. Por lo demás, los dirigentes de Sendero Luminoso se auto-percibían 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 denominaron el “Presidente Gonzalo” y lo consideraban la “cuarta espada” del marxismo mundial, solo después 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, en especial la antropología, llegaron a permear en diferentes grados tanto la sociedad como al Estado peruano. Pero el avance de la antropología y las ciencias sociales en Perú no solo se explica 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 tradiciones.

En ese sentido, el objetivo de esta tesis es plantear una historia intelectual precisa de esa mutua permeabilidad, que ha tenido diversos ritmos, protagonistas y momentos políticos en el desarrollo de la antropología en América Latina. No intenta narrar una historia de

influencias conceptuales y teorías destacadas; tampoco busca designar “genealogías” canónicas, “descendencias” temáticas o “linajes” de autores prestigiosos; ni pretende dar cuenta de todas las disciplinas de las ciencias sociales por igual. Más bien, enfocándose en la antropología, aspira a ofrecer un conjunto de indagaciones históricas que parecen urgentes y pertinentes, al día de hoy, casi ochenta años después de inaugurada la enseñanza y la investigación de antropología en Perú, la más antigua de los países andinos.

Esta tesis busca responder 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 autónomo que distinguiera con nitidez, entre “académicos” e “intelectuales comprometidos”?

2) ¿Por qué en Perú, la antropología, o más precisamente determinados antropólogos, como Luis 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, llegando 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 intelectualmente los cambios y el rumbo cultural del Perú entre los años 40s y 80s? O si invertimos la pregunta: ¿Qué rol cumplió la sociedad (en el marco de sus heterogéneos y discontinuos procesos de modernización rural y urbana), en definir el perfil y las agendas académicas y políticas de la antropología?

4) En qué medida la antropología contribuyó a construir una determinada comprensión de lo que se entendió como los problemas centrales del Perú contemporáneo; a levantar ciertas visiones del país; ya sea como una sociedad “subdesarrollada”, “dual”, “atrasada”, “semi-feudal”, “andina” o “moderna”, muy distintas de la antigua visión

intelectual hispanista y oligárquica; y a la creación de un nuevo “sentido común”, entre importantes sectores de la opinión pública alrededor de ciertos temas.

Varios fueron los diagnósticos. Desde el indigenismo, se sostuvo que los pueblos indígenas jugaron un papel democratizador en la construcción del estado-nación peruano. El maoísmo antropológico insistió en que una revolución armada de base campesina tomaría el control de las ciudades y el Estado, instaurando una nueva y verdadera sociedad comunista. Por último, están los antropólogos que dejaron el plácido estudio de las comunidades indígenas para instalarse en el vértigo de la ciudad, y narrar la epopeya cultural que significó que millones de campesinos migraran masivamente hacia las ciudades. Hasta entonces las ciudades, en especial Lima, habían sido percibidas por el indigenismo radical como reductos de una aristocracia urbana en decadencia y como refugio de una “arcadia colonial”. El nuevo relato antropológico propuso en los años 80s, que se estaba forjando en las ciudades una propuesta alternativa de modernidad, esta vez “andina” y “popular” y alumbrando una inédita “ciudadanía plebeya”, opuesta al modelo homogenizador y occidentalizante de las elites hispanistas y liberales.

I.1. Por una historia del indigenismo antropológico en Perú (y América Latina)

Estas preguntas se inscriben como parte de una reflexión histórica acerca del desarrollo de la antropología y las ciencias sociales, entendidas como *comunidades epistémicas*, de acuerdo a la noción propuesta por Karin Knorr Cetina³. La antropología en Perú y América Latina, se centraron en el estudio de sociedades que han sido denominadas como “periféricas”, en “vías de desarrollo”, “tercermundista”, y últimamente, “post-coloniales”. Esta preocupación ha convocado tanto a historiadores de la ciencia y del desarrollo, como a los mismos antropólogos, sensibles a su propia genealogía histórica y sus linajes disciplinares⁴.

³ CETINA, Karin Knorr, *Epistemic Cultures. How sciences make knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

⁴ Al respecto, puede revisarse: ASAD, Talal, “Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony”, en George STOCKING JR., editor, *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993, pp. 314-324. COOPER, Frederick, “Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa”, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, N° 10, 2004, pp. 9-38. FERGUSON, James, “Anthropology and its evil twin: development in the constitution of a discipline”, en Frederick COOPER y Randall PACKARD, editores, *International*

Se podría decir que la antropología en Perú como en América Latina, se ha visto enfrentada a la necesidad de resolver el dilema de cómo diagnosticar y caracterizar, lo que entonces se entendía, por el heterogéneo proceso 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 “atraso económico”, “colonialismo interno”, “dominación étnica” y “racismo colonial”; 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 latinoamericana.

Lo que se buscaba era una nacionalización “indígena” de la historia peruana. Esta disyuntiva podría traducirse de este otro modo: cómo edificar una nueva narrativa histórica, en clave antropológica, que coloque a las poblaciones indígenas como protagonistas centrales de su propia modernidad; y que al mismo tiempo logre explicar los vaivenes de sus sucesivas transformaciones culturales.

Las respuestas a estos dilemas fueron distintas. Se inicia cuando en la década de 1940, la naciente antropología peruana delineó su primera agenda de docencia e investigación asumiendo el lenguaje teórico del culturalismo antropológico norteamericano, pero también dialogando con la trama política y moral del indigenismo literario y político, que décadas previas había logrado hegemonizar el debate intelectual, con el auspicio de José Carlos Mariátegui, en las páginas de la revista *Amauta*, e implementado por su principal organizador político e intelectual, Luis. E. Valcárcel.

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 esas mismas décadas de 1960 y 1970, a las críticas que dependentistas y marxistas hicieron a la interpretación dualista (tradición vs. modernidad) de la estructura social latinoamericana. En las dos últimas décadas (90s y 2000s), ya en un ambiente intelectual y político post-indigenista y de crisis de los

Development and the Social Sciences, California, University of California Press, 1997. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “Antropologías periféricas versus antropologías centrais”, en *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, UNESP, 2000, pp. 107-133. HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.

populismos latinoamericanos, ha participado en las discusiones sobre las posibilidades de comprender el mundo global desde la perspectiva del desarrollo intercultural⁵.

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 Perú ha perseguido en el tiempo una agenda común en la reiteración de su tema de estudio: esto es, el estudio etnográfico de las rupturas o las continuidades temporales, en la reproducción de la “cultura indígena andina”⁶, logrando acumular en pocos años un amplísimo corpus etnográfico y etnohistórico sobre su principal forma de organización social: la comunidad campesina⁷.

Usualmente la simbiosis entre indigenismo y antropología en Perú ha sido tomada como natural o simplemente inevitable⁸. Sin embargo, es necesario situarla en el contexto de las inquietudes políticas que tuvo el indigenismo en América Latina, y reflexionar hasta

⁵ Ver: CADENA, Marisol de la, “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?”, en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, editores, *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research-Enviñon Editores-CIESAS, 2008, pp. 241-270. PACHECO DE OLIVEIRA, Joao, “The Anthropologist as Expert: Brazilian Ethnology between Indianism and Indigenism”, en Benoît de l’ESTOILE, Federico NEIBURG y Lygia SIGAUD, editores, *Empires, Nations and Natives: Anthropology and State-Making*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 223-247.

⁶ Como es planteado por: MURRA, John *La organización económica del Estado Inca*, México DF., Editores Siglo XXI, Instituto de Estudios Peruanos, 1978. -----, “Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro”, en Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS y José Antonio PÉREZ GOLLAN, compiladores, *La etnohistoria en Mesoamérica y Los Andes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, pp.113-158. PEASE, Franklin, “Historia y etnohistoria andina: balance de treinta años”, en Margarita MENEGUS BORNEMANN, coordinadora, *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México, CIESAS, Instituto Mora, UNAM, 1999, pp.47-60. ZUIDEMA, R. Tom, “Algunos problemas etnohistóricos de Departamento de Ayacucho”, *Wamani (Órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial Ayacucho)*, Vol. 1, N°1, 1966, pp. 68-75. -----, “El estudio arqueológico, etnohistórico y antropológico-social en unas comunidades del Río Pampas”, *Verhandlungen Des xxxviii Internationalen Amerikanisten Kongress, Stuttgart-Munchen 1968*, 1968, pp. 503-505.

⁷ Sobre esta discusión, la bibliografía es amplia, priorizamos aquí a estos autores: PAJUELO, Ramón, “Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú”, en Carlos Iván DEGREGORI, editor, *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales, 2001, pp. 122-179. URRUTIA, Jaime, “Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno”, *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, Vol.14, 1992, pp. 1-16. MOSSBRUCKER, Harald, *La economía campesina y el concepto “comunidad”*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1991. Para América Latina, ver: PEÑA, Guillermo de la, “Las movilizaciones rurales en América Latina desde c. 1920”, en Leslie BETHELL, editor, *Historia de América Latina desde 1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, pp. 193-280. ----- “Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista”, en Miguel LEÓN-PORTILLA, coordinador, *Motivos de la antropología americanista*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 134-166.

⁸ Ver: DEGREGORI, Carlos Iván “Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso”, en Carlos Iván DEGREGORI, editor, *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales, 2001.

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 Latina⁹, inicia una primera gran etapa en 1910 en México, y en Perú en 1942. Profundizó luego de la II 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 un contexto postcolonial, en África, Oceanía y Asia. En estos continentes, una nueva antropología crítica de postguerra, 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 del imperio británico y francés respectivamente¹⁰.

El punto de partida para situar esta investigación, es asumir que la historia intelectual de la antropología en Perú y América Latina, debe ser comprendida como el desarrollo de un “saber periférico”, que buscó a su vez encauzar una “modernización periférica”¹¹. Pero este proceso tuvo ciertas particularidades históricas: no fue una disciplina que dependió exclusivamente de los vaivenes teóricos de las corrientes antropológicas euro-americanas; pero tampoco elaboró “autónomamente” sus propias teorías y paradigmas¹². Una perspectiva historiográfica más detallada precisaría más bien, que

⁹ Ver: SERJE, Margarita, “Bibliografía introductoria a las antropologías latinoamericanas”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Bibliografías*, 2008. <http://nuevomundo.org/42783> (Puesto en línea el 05/11/2008)

¹⁰ Sobre este punto, puede revisarse: APPADURAI, Arjun, “Is Homo Hierarchicus?”, *American Ethnologist*, Vol. 3, N° 4, 1986, pp. 745-761. ASAD, Talal, “Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony”, en George STOCKING JR., editor, *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993, pp. 314-324. BENZA, Alban, *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2016. COOPER, Frederick, “Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa”, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, N° 10, 2004, pp. 9-38. MAFEJE, Archie, “The Ideology of Tribalism”, *Journal of Modern African Studies*, Vol. 9, 1971, pp. 253-262. -----, “The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences”, *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 10, 1976, pp. 307-333. FEIERMAN, Steven, “African Histories and the Dissolution of World History”, en Roberto BATES, Valentin MUDIMBLE, y Jean O’BARR, editores, *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 167-205. LIENHARDT, Godfrey, “Social Anthropology of Africa”, en C. FYFE, editor, *African Studies since 1945: A Tribute to Basil Davidson*, Londres, Longman, 1976, pp. 179-185. PELS, Peter y Oscar SALEMINK, editores, *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999. SAID, Edward, “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”. *Critical Inquiry*, Vol.15, N°2, 1986, pp. 205-223.

¹¹ Sobre la noción de modernización periférica y las ciencias sociales, véase: PALACIOS, Marco, “Modernidad, modernizaciones y ciencias sociales”, en Marco PALACIOS, *Parábola del liberalismo*, Editorial Norma, Bogotá, 1999, pp. 23-78.

¹² De forma específica, puede consultarse para México: KROTZ, Esteban, “La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes”, *Alteridades*, Vol. 3, N° 6, 1993, pp. 5-12. -----

fue una antropología “híbrida” o “mestiza”, si cabe el término; vale decir, una comunidad académica que estuvo siempre conectada a las diversas redes intelectuales de la antropología euroamericana, aunque tensionada constantemente tanto a sus propias necesidades políticas como a sus tradiciones intelectuales, en particular con el indigenismo. Fue bajo la influencia de ésta corriente ideológica, que la antropología se conectó pronto con los dilemas populistas y nacionalistas de construcción e integración estatal del siglo XX¹³.

En todos los casos, la antropología (sea culturalista o marxista) asumió sin mayor crítica el lenguaje de la modernización de la sociedad y el Estado, con la carga de prejuicios que ello amerita. El punto de partida de este supuesto era que América Latina era una región atrasada y, por tanto, su eslabón más débil, los indígenas, eran también atrasados. 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 varias opciones teóricas y técnicas disponibles, cuál era la ruta técnica más segura para lograr la *modernización* de estas poblaciones indígenas. Visto así, la tarea de la antropología indigenista era clara: encauzar hacia una soñada modernidad a los indígenas, sacándolos de su aislamiento tradicional, pero sobretodo, modificando (aculturando para ser más preciso) aquello que se concebía como sus prácticas culturales pre-modernas.

Lo cierto es que el indigenismo latinoamericano diseñó e institucionalizó la ideología racial del mestizaje, permitiendo 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. La antropología 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

-----, “La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”, *Maguaré*, Vol. 11-12, 1996, pp. 25-40. Par el caso brasileiro, ver: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “Aculturación y “fricción” interétnica”, *América Latina*, año 6, N° 3, Julio-septiembre 1963, pp. 33-46. -----, “La antropología latinoamericana y la ‘crisis’ de los modelos explicativos: teorías y paradigmas”, *Maguaré*, N° 11-12, 1996, pp.9-24. -----, “Antropologías periféricas versus antropologías centrais”, en *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, UNESP, 2000, pp. 107-133.

¹³ JIMENO, Myriam, La vocación crítica de la antropología en América Latina”, *Antípoda*, Vol.1, 2005, pp. 43-65.

ciudadanía, y facilitar la urgente integración cultural y política del *indio*, históricamente postergado de la nación criolla¹⁴.

Para ello se propuso implementar una nueva forma de conocimiento científico aplicado. La oportunidad política se presentó con las necesidades estatales del México post-revolucionario¹⁵, 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”, racialmente mestizo, culturalmente nacionalista y políticamente ciudadano. En lo sustancial, la antropología indigenista representó en América Latina una formulación no-india de lo que se calificó 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 sus bases criollas y oligárquicas, sino esta vez desde los propios *márgenes* de la modernidad, y la ubicación periférica de los pueblos indígenas¹⁶.

Sin embargo, como señala Stavenhagen¹⁷, 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 latinoamericanas¹⁸, mientras se iba abriendo paso en las ciencias

¹⁴ En ese sentido, son las reflexiones de: BAUD, Michiel, *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación en América Latina*, Ámsterdam, CEDLA, 2003. DAVIES, Thomas, *Indian Integration in Peru: A Half Century of Experience, 1900-1948*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1974. MILLER, Nicola, *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals Imagine the Future, 1900–1930*, Palgrave, Londres, 2008.

¹⁵ Véase: DAWSON, Alexander, “From Models for the Nation to Model to Citizens: Indigenismo and the ‘Revindication’ of the Mexican Indian, 1920-1940”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 30, Cambridge, 1998, pp. 279-308. KNIGHT, Alan, “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910–1940”, en Richard Graham GRAHAM, editor, *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*. Austin, University of Texas Press, 1990.

¹⁶ Ver: KRISTAL, Efraín, *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991. CORONADO, Jorge, *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

¹⁷ STAVENHAGEN, Rodolfo, “El indigenismo”, en Alicia MAYER y Pedro PÉREZ HERERO, coordinadores, *Los amerindios en la narrativa occidental*, Madrid, Universidad de Alcalá-Marcial Pons, 2010, pp. 215-264.

¹⁸ Especialmente en México, Brasil y Perú Sobre la formación universitaria puede consultarse: PEÑA, Guillermo de la, “Los debates y las búsquedas: ayer, hoy y mañana”, en Guillermo de la PEÑA y Luis VÁZQUEZ LEÓN, coordinadores, *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México DF., FCE, INI, CA, 2002. RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto, compilador, *La antropología en el Perú*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC), 1985. TRAJANO FILHO, Wilson y Gustavo LINS RIBEIRO, *O campo da antropologia no Brasil*, Río de Janeiro, ABA Contracapa, 2004.

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 Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Estos otros 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 estereotipadas y prejuiciadas sobre los indígenas, ahora interpretados bajo el prisma de la “cuestión agraria” o como “movimientos campesinos”¹⁹, facilitado por la sustitución de la noción de *cultura* por el de *clase*.

Si bien la producción de estas nuevas perspectivas tuvo dimensión latinoamericana, su recepción tuvo ritmos y tonalidades nacionales diversas, como en México, Perú y Brasil. Por ejemplo, vía la tesis del “colonialismo interno”, cuyo impacto fue importante en México²⁰, o la propuesta de las “fricciones inter-étnicas” que consolidó una escuela de antropología histórica significativa en Brasil²¹. 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 mundial²².

¹⁹ Una discusión sobre ambivalencia en las categorías de indígena y campesino puede revisarse, PALACIOS, Marco, “Campesinos y propiedad”, en Marco PALACIOS, *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, Universidad de los Andes, 2011.

²⁰ LOMNITZ, Claudio, “Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana”, en Carlos Iván DEGREGORI y Pablo SANDOVAL, editores, *¿Saberes periféricos? Antropología y antropólogos en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2007, pp. 201-225.

²¹ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “Aculturación y “fricción” interétnica”, *América Latina*, año 6, N° 3, Julio-septiembre 1963, pp. 33-46. CORREA, Mariza, *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*, Sao Pablo, Edições Vértice, 1987. MELATTI, Julio Cesar, “A Etnologia das Populacoes Indígenas do Brasil, nas duas ultimas décadas”, *Anuário Antropológico*, Vol. 80, 1982, pp. 253-275.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “Etnología Brasileira”, Sergio MICELI, organizadora, *O que ler na ciência social brasileira (1970 1995)*, *Antropología*, San Pablo-Brasília, Editora Sumaré-ANPOCS-CAPES, 1999, Vol.1, pp. 109-223. PACHECO DE OLIVEIRA, Joao, “The Anthropologist as Expert: Brazilian Ethnology between Indianism and Indigenism”, en Benoît de l’ESTOILE, Federico NEIBURG y Lygia SIGAUD, editores, *Empires, Nations and Natives: Anthropology and State-Making*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 223-247. PEIRANO, Mariza, *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, Brasília, Universidad de Brasilia, 1991.

²² Ver, KEARNEY, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, Westview Press, 1996. MINTZ, Sidney, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Penguin Books, 1985. ROSEBERRY, Willian, “Peasants and the World”, en Stuart PLATTNER, editor, *Economic Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 108-126. -----, “The Cultural History of Peasants”, en Jane SCHEIDER y Rayna RAPP, editoras, *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric Wolf*, Berkeley, University of California Press, 1995a, pp. 51-66. -----, “Latin American peasant studies in a “postcolonial” era”, *Journal of Latin American Anthropology*, Vol.1, N°1, 1995b, pp. 150-177. WOLF, Eric, “Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion”, *American Anthropologist*, Vol. 57, 1955, pp. 452-471. -----, *Europa y la gente sin historia*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1982]. -----

Pero 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 Interamericano²³; y en 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 de la mayoría de universidades de América Latina²⁴, que tanto había influenciado en lecturas, planes de estudio, proyectos de investigación, intercambios culturales y libros de texto²⁵.

Al tiempo que se renovaban las formas de enseñar y los estilos de practicar la antropología en América Latina²⁶, se inicia también en la región, el agotamiento del modelo y la agenda indigenista, que mostraba la distancia cada vez mayor que tenía con

-----, “Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies”, en Michael BANTON, editor, *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres, Tavistock, 1966, pp. 1-22. SMITH, Gavin, *Livelihood and resistance: peasants and the politics of land in Peru*, Berkeley, University of California Press, 1989.

²³ GIRAUDDO, Laura, “Una historia político-institucional de un proyecto indigenista continental: el Instituto Indigenista Interamericano en su primera etapa (1940-1960)”, *53º Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México*, Ponencia, 2009.

²⁴ Salvo excepcionalmente Brasil donde los intercambios fueron más variados, especialmente con la tradición francesa. Véase: CORREA, Mariza, *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*, Sao Paulo, Edições Vértice, 1987.

²⁵ El antropólogo peruano Humberto Rodríguez Pastor recordaría así sus lecturas formativas de la década de 1960 como estudiante de antropología en San Marcos: “Nuestras lecturas se centraban en algunos de los clásicos de la antropología de esos años: Melville Herskovitz y su libro *El hombre y sus obras*, Ralph Linton y su *Estudio del Hombre*, Clyde Kluckhohn y su *Antropología*, y por supuesto Margaret Mead y Ruth Benedict. Teníamos además una obra de cabecera que ayudaba mucho: La *Guía Murdock* que nos facilitaba la clasificación de la información etnográfica de campo. Y en esos años hizo su aparición Oscar Lewis con su *Antropología de la pobreza* y varios libros suyos que biografiaban a personajes representativos mexicanos” en: RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto, “Mi egohistoria como estudiante de antropología”, *Revista de Antropología*, Vol. 2, 2004, p 269. Un relato igualmente contextual puede encontrarse en: VALCÁRCEL, Luis E., *Memorias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

²⁶ Simultáneamente en Estados Unidos se daba un proceso de renovación crítica y radical de la disciplina ejemplificada en la publicación: HYMES, Dell H., editor, *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Pantheon, 1972. Un balance contextualizado respecto a esta renovación de la antropología norteamericana puede verse en: ROSEBERRY, Willian, “The Unbearable Lightness of Anthropology”, *Radical History*, Vol. 65, 1996, pp. 5-25. DARNELL, Regna, *And Along Came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*, Amsterdam, Studies in the History of the Language Sciences, 1998. VINCENT, Joan, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.

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 veinte años después con la crisis total del desarrollismo integracionista, creándose una situación que el antropólogo francés Bruce Albert²⁷ ha denominado con acierto, como “post-malinowskiniana”. Esto es, un escenario donde los antropólogos han perdido el monopolio de la representación etnográfica de los pueblos indígenas, logrando reubicarse luego, en una situación más horizontal con su habitual “objeto de estudio”, ya sea como testigos, acompañantes o activistas aliados que defienden los derechos de las poblaciones y organizaciones indígenas. Es lo que Terence Turner ha denominado antropología colaborativa²⁸.

Las organizaciones indígenas, por su parte, luego de un lento camino de aprendizajes, han logrado reinventar sus propios discursos históricos e imágenes etnográficas, elaboradas esta vez por sus propias elites intelectuales (muchos de ellos incluso antropólogos y antropólogas), elaborando nuevas demandas étnicas y estableciendo inéditas alianzas con distintos actores políticos²⁹. Este cambio radical respecto al indigenismo anterior ha permitido, 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 un momento de profundas transformaciones globales que ha posibilitado la producción de nuevas maneras de representar la alteridad del “Otro” indígena. Se ha llegado, según Alban

²⁷ ALBERT, Bruce, “Ethnographic Situations and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork”, *Critique of Anthropology*, N° 17, 1997, pp. 53-65.

²⁸ TURNER, Terence, “Anthropological Activism, Indigenous Peoples and Globalization”, en Carole NAGENGAST y Carlos VELEZ-IBÁÑEZ, editores, *Human Rights, Power and Difference: The Scholar as Activist*, Washington, Society for Applied Anthropology, 2004, pp. 193-207. -----, “Anthropology as Reality Show and as Co-production: Internal Relations between Theory and Activism”, *Critique of Anthropology*, Vol. 26, 2006, pp. 15-25.

²⁹ Al respecto, véase: MARTÍNEZ NOVO, Carmen, “Introducción”, en Carmen MARTÍNEZ NOVO, compiladora, *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 2009, pp. 9-35. WARREN, Kay y Jean JACKSON, editores, *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State*, Austin, University of Texas Press, 2002. YASHAR, Deborah J. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, New Jersey, Princeton University Press, 2005. RAPPAPORT, Joanne, “Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa”, *Revista Iberoamericana*, Vol.73, N° 220, 2007, pp. 615-630.

Bensa, *al fin del exotismo*³⁰ de la antropología, en un contexto de expansión del capitalismo y el mercado transnacional³¹.

I.2. Cambios en la antropología, cambios en la sociedad peruana

Esta tesis sitúa la comprensión histórica de la antropología en el marco de determinadas circunstancias políticas. Sostiene que la retórica e intenciones indigenistas le 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 en Perú se asumió desde la década de 1940, como la nueva ciencia empírica capaz de explicar, integrar y restituir simbólicamente a la “nación” a las poblaciones indígenas, usualmente vistas como una “raza atrasada”, como culturalmente “reacias al cambio”, anclada en sus ancestrales “tradiciones”, cuando no “desconfiada” de las propias promesas civilizatorias de la modernidad.

Las circunstancias de esta estrecha relación entre antropología y política en Perú, puede ilustrarse a través de cuatro situaciones y coyunturas que sintetizan las tensiones que provocó su cercanía al poder:

- i. El fundador del indigenismo y la antropología en Perú, Luis E. Valcárcel (1891-1987), se desempeñó como Ministro de Educación entre 1945 y 1947, durante el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948), impulsando 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 (1945) y del Museo Nacional de Arqueología y Antropología (1945).
- ii. Poco años después, el reconocido escritor y antropólogo, José María Arguedas (1911-1969), formó parte con el mismo Valcárcel, de una comisión especial designada por el

³⁰ BENSA, Alban, *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura, 2016.

³¹ Sobre este punto, véase: TROUILLOT, Michel-Rolph, “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness”, en Richard FOX, editor, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 18-44. RAMOS, Alcidia Rita, *Pulp Fictions of Indigenism*, Brasilia, Universidad de Brasilia, 1998. CADENA, Marisol de la y Orin STARN, “Introducción”, en Marisol de la CADENA y Orin STARN, editores, *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2010, pp. 9-42. COMAROFF John L. y Jean COMAROFF, *Ethnicity, Inc*, Chicago, University of Chicago Press, 2009. PITARCH, Pedro, “Infidelidades indígenas”, *Revista de Occidente*, Vol. 269, 2003, pp. 60-75.

Congreso de la República, para organizar la reapertura, en 1959, de la Universidad Nacional 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.

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

iv. 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 el Departamento de Estado de EEUU. El propio Vásquez, pocos años después, fue quien sustentó los principios, ideas y propuestas técnicas de la Reforma Agraria del gobierno militar (1969), dirigiendo 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 predominaba en los distintos espacios culturales de la elite limeña, y en los círculos académicos universitarios, sobre todo en la Universidad de San Marcos y en la nueva Universidad Católica del Perú, fundada en marzo de 1917. De algún modo, esta disputa perfiló dos visiones antagónicas de la historia, con dos sentidos y 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 reconocer, por primera vez, la condición pluricultural de la sociedad peruana, precisamente en una coyuntura histórica, la de la década de 1940, en que se ensanchaba la presencia del Estado en las zonas rurales, se expandía la educación primaria y secundaria reduciéndose paulatinamente el analfabetismo entre las comunidades campesinas, se incrementaba la red de maestros rurales, se articulaba el territorio rural por una nueva red de carreteras, y el mercado interno tenía cada vez más una presencia más densa en los intercambios económicos campesinos.

Pero también, esta disputa intelectual ocurre al mismo tiempo que se inicia 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 40s iban siendo estudiadas por la novel ciencia antropológica. Aunque el cambio cultural más acelerado se produciría en ciudades como Lima –que paso a representar entre 1940 y 1993, del 10% al 29% de la población nacional-, curiosamente las investigaciones antropológicas le prestaron poca atención a este proceso y, por tanto, estaban menos preparadas para comprender lo que José Matos Mar denominó décadas después, como “desborde popular” urbano (1984), o lo que Carlos Franco, nombró como la “otra modernidad” peruana (1985)³².

De manera específica, esta tesis plantea cinco puntos de reflexión sobre el tipo de representaciones que la antropología en Perú construyó acerca del *indio*³³, sea en su pasado (vía la etnohistoria) como en su presente (mediante la etnografía)³⁴. Me

³² MATOS MAR, José, *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984. FRANCO, Carlos, Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los ‘80”, en *Socialismo y Participación*, N° 29, 1985.

³³ Un punto de referencia sobre la noción de representación intelectual de las poblaciones indígenas, lo encuentro en los textos: BRADING, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1497-1867*, México DF., Fondo de Cultura Económica, 2003. GREENBLATT, Stephen, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el nuevo mundo*, Barcelona, Marbot ediciones, 2008. PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

³⁴ Para dicho fin, esta propuesta toma como horizonte una nueva corriente historiográfica de crítica antropológica donde se articulan el exhaustivo trabajo de archivo con la recopilación intensiva de entrevistas y testimonios orales. Esta corriente fue iniciada y desarrollada por los siguientes autores, quienes han renovado nuestra comprensión histórica de la disciplina: HALLOWELL, Irving, “The History of Anthropology as an Anthropological Problem”, en Regna DARNELL, editora, *Readings in the History of Anthropology*, Nueva York, Harper and Row Publishers, 1974, pp. 304-321. STOCKING JR., George, *Victorian Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1987. -----, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995. VINCENT, Joan, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990. KUKLICK, Henrika, *The Savage Within: The Social History of British Anthropology 1922- 1972*,

propongo comprender los vínculos que se establecieron entre indigenismo y antropología, en un arco temporal que se inicia en 1945 (con la fundación del Instituto de Etnología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el marco del auge del culturalismo y las teorías de modernización); y que culmina cuarenta años después -en la década de 1980- con el intenso debate político e intelectual que antropólogos, pero también historiadores, economistas y sociólogos, desarrollaron acerca de la viabilidad y 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 todo este debate ocurría 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 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 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, y en los principales *intérpretes* y *traductores* autorizados para desentrañar las diversas manifestaciones de la “cultura andina”. En ese sentido, es importante reconstruir los distintos diagnósticos que levantaron sobre la diversidad indígena y campesina en los Andes, cuyo fin último fue posicionarse como *mediadores culturales* de los pueblos indígenas en el ámbito público del Estado, en la cultura y la política nacional.

Ello nos lleva a reconstruir los debates que los antropólogos diseñaron en la segunda mitad del siglo XX, para imaginar y representar a las poblaciones indígenas bajo distintas miradas teóricas y políticas, muchas veces contradictorias. Esta tesis es una tentativa de narrar críticamente cómo la antropología en Perú se imaginó asimismo

Cambridge, Cambridge University Press, 1992. STOLCKE, Verena, “De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué Antropología?” en Joan BESTARD, coordinador, *Después de Malinowski*, Actas del VI Congreso de Antropología del Estado Español, Santa Cruz de Tenerife, 1993, pp. 147-198. GOODY, Jack, *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

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 etno-histórico de la “mentalidad andina”, la persistencia del *ayllu* como organización social básica de la comunidad campesina, la vigencia de la religiosidad indígena de raíz prehispánica, o la fortaleza de las “formas andinas” de reciprocidad, compadrazgo y parentesco. Pero también, se interesaron por la desigualdad clasista de las comunidades campesinas que, en sus vertientes más politizadas, creyeron encontrar allí, las semillas del real potencial revolucionario de las “masas campesinas”.

Pero a este listado añadiremos un tema no previsto por la imaginación indigenista: la irrupción en Perú y toda América Latina, de millones de campesinos que migraron a las ciudades que, en el caso peruano, propició una verdadera “revolución cultural” que generó una ruptura radical en la interpretación del país. Esta irrupción cultural abrió por primera vez nuevas rutas para repensar la “modernidad” y la “modernización” de la sociedad peruana, más allá del paradigma indigenista y “andinista”. Esta vez, alejada de sus bases “campesinas” o “indígenas”, como reiteró repetidamente el indigenismo culturalista. Se trataba ahora de la incursión de migrantes andinos en los nuevos espacios urbanos, que produciría un nuevo actor colectivo: el *cholo*, y 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 (1957), Francois Bourricaud (1962), Aníbal Quijano (1964) y José Matos Mar (1968)³⁵. 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 hacia una sociedad predominantemente urbana³⁶.

³⁵ ARGUEDAS, José María, *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Lima, Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, 1957. BOURRICAUD, François, *Changements à Puno: étude de sociologie andine*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique Latine, 1962. QUIJANO, Aníbal, *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)*, Tesis para optar el grado de doctor en Letras, Perú, UNMSM, 1964. MATOS MAR, José, *Urbanización y barriadas en América del Sur: (recopilación de estudios realizados entre 1956 y 1966)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968.

³⁶ Para balances sobre este itinerario puede verse: GORELIK, Adrián, “La aldea en la ciudad: Ecos urbanos de un debate antropológico”, *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, N° 1, 2008, pp. 73–

Para enfrentar estos temas, esta tesis se organiza en cinco capítulos, que busca captar las dinámicas particulares de los cambios intelectuales entre las décadas de 1940 y 1980:

- I. Indigenismo, nación y antropología. México, 1910-1950: Este capítulo sirve de antecedente fundante de todo este proceso, y nos centramos en reconstruir panorámicamente, los vínculos que se establecieron en México, entre 1910 y 1950, entre indigenismo, antropología y nación, pues fue, de seguro, la mayor experiencia de construcción estatal de la disciplina en América Latina y que tuvo una influencia gravitante en Perú y los países andinos.

- II. Perú: Indigenismo, antropología y el “problema del indio”, 1879-1945: En este capítulo analizamos las relaciones que las propuestas políticas e ideológicas indigenistas (principalmente de Manuel Gonzalez Prada, José Carlos Mariátegui y Luis Valcárcel), y la influencia de la antropología culturalista norteamericana, adquirieron para el caso peruano, propiciando ideas, sentidos comunes, programas de estudios, e impulsando el inicio de las investigaciones antropológicas, arqueológicas e históricas, en el contexto de crisis del Estado oligárquico y su disputa con la otra corriente intelectual, principalmente historiográfica, de notable influencia universitaria y política: el hispanismo conservador.

- III. Los campesinos andinos: entre la modernización y la dependencia (1950-1970): Analizamos aquí el primer itinerario académico-institucional de la antropología, entre los años de 1950 y 1970, ya que fue la primera carrera universitaria de ciencias sociales en crearse en Perú, 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 para los países en vías de desarrollo. Pero también la reacción crítica alternativa, que se expresó en lo que se conoce en América Latina como la “teoría de la dependencia”, que constituyó una versión histórica, sociológica y antropológica alternativa para explicar el “sub-desarrollo” del capitalismo latinoamericano, y que estableció redes de intercambio

96. MORSE, Richard, *La investigación urbana latinoamericana: tendencias y planteos*, Buenos Aires, Ediciones SIAP, 1971.

políticas y académicas entre las élites 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 (1945), y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), organismo privado no gubernamental de investigación social, creado en 1964 por los antropólogos Luis Valcárcel y José Matos Mar, y apoyado por fundaciones norteamericanas (como la Fundación Ford). El IEP logró reclutar a la elite académica de las ciencias sociales peruana y “andinista” de aquel momento. Ambas instituciones priorizaron investigar las dinámicas de cambio cultural en la sociedad rural, en un marco del desarrollo desigual del capitalismo.

- IV. Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso (1959-1980): Este capítulo reconstruye la forma que asumió en el Perú (entre las décadas de 1960 y 1970), una corriente leninista y maoísta en antropología, que buscó representar políticamente a las poblaciones indígenas y 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 San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), 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 radical de entender las relaciones entre las teorías antropológicas, las políticas indigenistas de modernización, y el marxismo-leninismo en América Latina.
- V. Desborde popular, “cultura andina” y modernidad (1980-1990): Este capítulo se ubica en un contexto nacional post Reforma Agraria (1969-1980), de retorno a la democracia luego del gobierno militar (1980), de irrupción armada del Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso (1980) y de la consolidación de la transición demográfica urbana de 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 y continuidad en la sociedad y comunidad campesina, como planteara el indigenismo desarrollista previo; sino esta vez, en el escenario de una nueva “modernidad” que se estaría gestando en las ciudades, Lima en particular. 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 liberales, proporcionando una visión exótica y *no-moderna* de los campesinos indígenas. Ello ocurrió en el Informe de la Comisión del caso Uchuraccay presidida por el escritor Marios Vargas Llosa. Pero también examino las discusiones intelectuales que plantearon antropólogos, sociólogos e historiadores, la mayoría de 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 de la modernidad capitalista en los andes, pues ésta ya no pasaba por la redención o modernización del indígena, sino por la creación de un nuevo sujeto nacional-popular, el cholo, verdadero portador de una propuesta cultural, realmente democratizadora: *la cholificación de la sociedad peruana*.

Capítulo 1

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

El historiador de la antropología, George Stocking Jr., señaló en un polémico artículo³⁷, que en la tradición euro-americana de antropología, podía distinguirse entre una “antropología de expansión imperial” de otra de “construcción nacional”. Con la primera, Stocking hacía alusión a la experiencia de las antropologías británica, francesa y norteamericana que consolidaron, entre el siglo XIX y la primera mitad del XX, sus investigaciones etnológicas y 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 imperial y colonial³⁸.

Con la segunda, se refiere a aquellos casos donde la antropología contribuyó -a diferencia de los casos coloniales previos-, a los procesos de formación de estados-nacionales, en el objetivo de integrar simbólica y políticamente a las poblaciones nativas y/o indígenas, antes marginadas y excluidas del discurso nacional. En este segundo caso, Stocking señala que, para América Latina, las experiencias de México y 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 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 sobre los pueblos indígenas. Es un término que refiere a un amplio rango de representaciones -políticas, de

³⁷ STOCKING JR., George, “The Shaping of National Anthropologies: A View from the Center”, en *Delimiting anthropology: occasional essays and reflections*, Madison, University of Wisconsin Press, 2001.

³⁸ Sobre el contexto colonial de la producción antropológica, véase: FABIAN, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, 2006; Peter PELS y Oscar SALEMINK, eds, *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999; KUPER, Adam, *The reinvention of primitive society: transformations of a myth*, London, Routledge, 2005; LÉSTOILE, Benoît, de, “From the colonial exhibition to the Museum of Man. An alternative genealogy of French anthropology”, *Social Anthropology*, Vol. 11, 2003, pp. 341–361, -----, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion, 2004; KUKLICK, Henrika. *The savage within: The social history of british anthropology, 1885-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

las ciencias sociales, del ensayo, la literatura y las artes- preocupados 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 los criollos y mestizos; que ocurre desde el origen del orden colonial, y que persiste, como una herencia de continuidad, incluso hasta la era republicana. Precisamente, luego de los procesos de independencia a inicios del siglo XIX, las nuevas elites criollas producen la figura del “indio” como una representación icónica nacionalista, para diferenciarse de la imagen excluyente que se edificó en el anterior sistema colonial.

¿Cuáles fueron los principios del indigenismo?, se pregunta Estelle Tarica³⁹: arribar a una definición única es casi imposible debido a su variedad geográfica, a sus distintas temporalidades, sus intervenciones en diversos campos culturales, su pluralidad ideológica y sus diversas polémicas. Pese a esta multiplicidad, prosigue Tarica, 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 contra-discurso de resistencia, una retórica para la polémica y una herramienta para el activismo político. Dicho de forma simple: el indigenismo se constituyó en América Latina como una corriente cultural al interior de la “ciudad letrada” republicana, para representar y defender al *indio* y a los *pueblos indígenas* contra la desposesión y la discriminación que sufrieron desde la conquista imperial. Esta situación se presentó como una pesada *herencia colonial* que definía negativamente nuestra *frágil y esquivada* modernidad latinoamericana. El racismo, por ejemplo, era un problema pendiente de resolver, y su sola existencia desvirtuaba toda promesa de ciudadanía, y su vigencia expresaba la evidencia más clara de nuestro tenaz *impasse* democrático⁴⁰. La misión del indigenista, cualquiera que sea su tarea en el álbum de los tipos nacionales, agrega Mauricio Tenorio, “no retrata una naturaleza, sino un

³⁹ TARICA, Estelle, “Indigenismo”, en *Latin American History, Oxford Research Enciclopedias*, Oxford, Oxford Press, 2016.

⁴⁰ TARICA, “Indigenismo”, p. 3.

oficio: el de salvador, protector, defensor, rescatador, revelador e incorporador de los indígenas a la vida nacional”⁴¹.

Pero ni Perú ni México fueron los únicos países donde se problematizaron estos *impasses* históricos. En esta misma coordenada, es posible ubicar en el mapa de los discursos antropológicos, a dos intelectuales muy influyentes e importantes: Gilberto Freyre (formado por Franz Boas en Estados Unidos)⁴² y Fernando Ortiz (que mantuvo una estrecha relación intelectual con Bronislaw Malinowski)⁴³. Desde un enfoque que puede llamarse ahora como antropología histórica, asumieron posturas reivindicativas de las poblaciones indígenas y negras de Brasil y Cuba, respectivamente. Ambos 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 “subordinadas” de sus respectivas sociedades”⁴⁴.

Entonces, si es cierta la afirmación de que el indigenismo fue la maquina cultural de la *ciudad* letrada para representar al indio, ¿cómo historizar, entonces, sus múltiples trayectorias intelectuales de forma que reconstruya los vínculos entre los discursos nacionalistas y la aparición de la antropología en América Latina en el siglo XX? ¿De qué forma restaurar los debates y las tensiones intelectuales entre el indigenismo y las primeras representaciones del *indígena etnográfico*, que procuró la antropología en México y Perú?⁴⁵

⁴¹ TENORIO, Mauricio, “Un personaje mexicano: el indigenista”, en *De cómo ignorar*, México DF, Fondo de Cultura Económica, CIDE, 2000, p. 29.

⁴² FREYRE Gilberto, *Casa-grande y senzala, Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985 (1933).

⁴³ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, con Introducción de Bronislaw Malinowski, La Habana, Jesús Montero editor, 1940. Ver también, MALINOWSKI, Bronislaw, “La transculturación, su vocablo y su concepto”, *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, n°46, 1940, pp. 220-228. Sobre el vínculo de Ortiz con Malinowski, puede consultarse, GONZÁLEZ ALCANTUD, José, “Un flechazo transcultural de ‘toma y daca’ de consecuencias poscoloniales. El encuentro entre Fernando Ortiz y Bronislaw Malinowski”, en *Revista Letral*, N. 1, Universidad de Granada, 2008.

⁴⁴ Para una contextualización de Ortiz y Freyre, puede verse, ROJAS, Rafael, “Contra el homo cubensis: Transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz”, en *Cuban Studies* Vol. 35, 2004, pp. 1-23; CORONIL, Fernando, “Introduction to the Duke University Press Edition: Transculturation and the Politics of Theory Countering the Center, Cuban Counterpoint”, en: Fernando ORTIZ, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Durham, NC, Duke University Press, 1995; GIUCCI, Guillermo, “Gilberto Freyre. Una biografía cultural. La formación de un intelectual brasileño (1900-1936)”, en *Poligramas*, N. 27, junio, 2007.

⁴⁵ Tomamos como referencia importante las anotaciones de Juan Pedro Viqueira sobre los enfoques antropológicos e históricos sobre la comunidad indígena en México, VIQUEIRA, Juan Pedro, “La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos”, en Juan Pedro VIQUEIRA, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México DF, El Colegio de México, Tusquets, 2002.

Este capítulo busca trazar el itinerario de estas tensiones.

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

En sentido estricto, el término indigenismo designa las políticas orientadas a promover la mejora material de vida de las comunidades indígenas; y tiene como objetivo su integración socio-cultural a las nuevas formaciones estatales. Pero, ¿qué diferencia al indigenismo mexicano de la primera mitad del siglo XX de sus pares en Perú o Brasil? ¿Cuál es la particularidad del caso mexicano respecto a su proyecto de incorporar al indígena a la nación vía el proyecto indigenista? En este capítulo sostengo que, a diferencia de Brasil o Perú, fueron dos sus características principales:

- I. En México la relación de los intelectuales indigenistas con el aparato del estado posrevolucionario fue, en distintos momentos, de absoluta exclusividad; y
- II. 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. Para ello, convirtieron a una naciente disciplina como la antropología, en una suerte de “ciencia política” y un “saber práctico”, para integrarse al Estado como una nueva tecnocracia experta en la “cuestión indígena”, compitiendo en esa tarea con otro protagonista del nuevo escenario estatal: el maestro rural⁴⁶.

Este capítulo busca periodizar esta etapa (1910-1950), pues considero que existieron tres momentos en esas décadas, que definieron la relación del indigenismo y la antropología con el estado mexicano. El primero, que podemos denominar como los orígenes de la relación de la antropología y el indigenismo, a través de la fundación de la Escuela

⁴⁶ PALACIOS, Guillermo, *La pluma y el arado: los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del "problema campesino" en México, 1932-1934*, México DF., CIDE, El Colegio de México, 1999. LOYO, Engracia, *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*, México DF., El Colegio de México, 2003; CALDERON, Marco y José Luis ESCALONA, “Indigenismo populista en México. Del maestro misionero al centro coordinador indigenista”, en Andrew ROTH, editor, *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2011, Vol. II; VAUGHAN, Mary Kay, *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México DF., FCE, 2000.

Internacional de Etnología y Arqueología en 1911. Uno segundo, de incorporación de los indigenistas, aunque parcialmente, 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).

1.1.1. Consideraciones previas

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. De acuerdo a De la Peña⁴⁷, fue en los años del *porfiriato*, que el Museo Nacional tuvo un fuerte apoyo estatal para implementar investigaciones arqueológicas y etnológicas. Igualmente, Tenorio⁴⁸ señala que durante el *porfiriato*, un sector de las elites trató de conectarse a una soñada modernidad cosmopolita, a través de la representación iconográfica del indio prehispánico, más no del *indio etnográfico*. Fue en este contexto, entonces, que antropólogos y arqueólogos se proponen preservar el patrimonio nacional de la nación, entendido éste como el rescate arqueológico e histórico de las civilizaciones indígenas (maya y azteca) prehispánicas.

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, que apeló a la *nacionalización* del pasado precolombino, a través de la creación de museos y monumentos públicos que 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 tanto, expresión de la naturaleza y el tiempo pasado. El

⁴⁷ PEÑA, Guillermo de la, “Nacionales y extranjeros en la antropología mexicana”, en Mechthild RUTSCH, compilador, *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México DF., Plaza y Valdés editores/Universidad Iberoamericana/ Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 42.

⁴⁸ TENORIO, Mauricio, “Stereophonic Scientific Modernism. Social Science Between México and USA, 1880-1920”, *Journal of American History*, Vol. 86, N° 3, 1999, pp. 1156-118.

museo vendría a expresar, entonces, la narrativa de una nueva “historia patria”⁴⁹: un pasado útil para el presente⁵⁰.

Empero, este indigenismo porfiriano –como anota Knight- “fue más retórico que real: sus manifestaciones materiales fueron las estatuas de Cauhtémoc en la ciudad de México más que las escuelas indias en el campo”⁵¹. Pues si bien pueden detectarse continuidades entre el indigenismo *porfirista* y el post-revolucionario lo cierto es que, con la Revolución de 1910, los antropólogos mexicanos ligados al proyecto de reconstrucción nacional, proclamaron no sólo 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 1910⁵².

1.2. Etapas del indigenismo mexicano (1910-1950).

1.2.1. Primera etapa: La Escuela Internacional.

La Escuela Internacional de Arqueología y Etnología de las Américas (EIAEA) fue creada en 1911, aprovechando las conmemoraciones por los cien años de la

⁴⁹ EARLE, Rebeca, “Archaeology, Museums, and Heritage”, en Rebecca EARLE, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810–1930*, Duke University Press, 2007. Véase, además: BUSTAMANTE, Jesús, “La conformación de la antropología como disciplina científica, el Museo Nacional de México y los Congresos Internacionales de Americanistas”, *Revista de Indias*, Vol. LXV, N° 234, 2005, pp. 303-318.

⁵⁰ Según Mechthild Rutsch: “En el siglo XIX el Museo comenzó siendo un salón de exhibición de curiosidades antiguas. Avecindado 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 ‘Museopatía’ [...]. 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”. RUTSCH, Mechthild, *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México DF., INAH, 2007, p. 27.

⁵¹ KNIGHT, Alan, “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910–1940”, en Richard Graham GRAHAM, editor, *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*. Austin, University of Texas Press, 1990. p.79.

⁵² Al respecto, véase los distintos artículos en LÓPEZ CABALLERO, Paula y Adriana ACEVEDO eds., *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, Tucson, Arizona University Press, 2018.

independencia mexicana, bien al final del *porfiriato*⁵³. 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 los EEUU). 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 EEUU⁵⁴. Para 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 será designado presidente de la New York Academy of Sciences. Para entonces, Boas se convirtió claramente en la figura antropológica más relevante del relativismo cultural y se le identificaba como un académico abiertamente crítico del racismo científico y evolucionista de inicios de siglo⁵⁵.

La idea inicial de su creación fue precisamente de Boas, quien estuvo en México entre fines de 1911⁵⁶ e inicios de 1912, 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.

⁵³ 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).

⁵⁴ STOCKING JR., George, "The background of Boas's anthropology", en George STOCKING JR., editor, *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 18. Las primeras iniciativas para crear la escuela fueron divulgadas en 1904, pero solo se concretaron después de celebrado el XVII Congreso Internacional de Americanistas, que se realizó en la ciudad de México en 1910.

⁵⁵ El trabajo minucioso de Mechthild Rutsch, cita un pasaje muy claro del joven Boas respecto a su visión relativista. Boas escribe lo siguiente en su diario, el 23 de diciembre de 1883: "A menudo me pregunto qué ventajas lleva nuestra 'buena sociedad' sobre la de los 'salvajes' y, mientras más me entero de sus costumbres, encuentro que no tenemos derecho en despreciarlos. ¿Dónde entre nuestra propia gente podría uno encontrar la hospitalidad tan tradicional en este lugar? ¿Dónde existen personas como éstas que, sin la menor queja, se encuentran bien dispuestas a realizar cualquier tarea? No tenemos derecho en culparlas por sus costumbres y creencias que nos pueden parecer ridículas. Hablando en términos relativos, nosotros 'gente altamente educada', somos mucho peores. Yo creo que para mí (como persona pensante) el valor de este viaje radica en fortalecer el punto de vista de la relatividad de toda cultura (Bildung) y entender que maldad y bondad de toda persona radican en la cultura del corazón (Herzensbildung) y ésta se encuentra lo mismo aquí como entre nosotros; por eso todo servicio que un hombre puede ofrecer a la humanidad debe ser el de promover la verdad. Sin duda, todo aquel que busca la verdad y la promueve no ha vivido en vano". RUTSCH, *Entre el campo y el gabinete*, p. 197.

⁵⁶ Boas asistió a la inauguración de la Universidad Nacional (22 de septiembre), a la Escuela de Altos Estudios (18 de septiembre) y la segunda sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas (del 9 al 14 de septiembre). Véase: RUTSCH, *Entre el campo y el gabinete*, p. 253.

Chávez, entonces sub secretario de Instrucción Pública, Boas 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”⁵⁷.

Estas premisas coincidían con las tesis básicas del libro que acababa de publicar en 1911, *The Mind of Primitive Man*⁵⁸, 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”⁵⁹. 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”⁶⁰.

El objetivo de Boas era impulsar la creación de una institución que contribuyera, fuera de los 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 mitos⁶¹. Sin embargo, el plan de Boas pronto contrastó con el de sus colegas mexicanos, en especial de Manuel Gamio, su ex alumno

⁵⁷ Carta de Boas a Ezequiel Chávez, 31 de octubre de 1910, citado en: URÍAS HORCASITAS, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México DF., Tusquets, 2007, p.63.

⁵⁸ BOAS, Franz, *The Mind of Primitive Man: A Course of Lectures Delivered Before the Lowell Institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico, 1910-1911*, New York, The Macmillan Company, 1911.

⁵⁹ TESLOW, Tracy, *Constructing Race: The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

⁶⁰ BOAS, Franz, “Prejuicios acerca de las razas”, en *Curso de antropología general*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1911, p. 7.

⁶¹ BOAS, Franz, “Summary of the Work of the International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico, 1910-1914”, *American Anthropologist*, Vol. 2, N° 17, abr.-jun., 1915, pp. 384-395.

en la Universidad de Columbia; quienes, por el contrario, encontraron rápidamente la oportunidad de darle una utilidad política y “práctica” a este nuevo saber disciplinario⁶².

Al respecto, es sintomática una carta dirigida por Boas a Gamio, en octubre de 1912. En ella, Boas le reclama que debe prestar más atención y seriedad a su labor científica, y tomar prudente distancia de los avatares de la política cotidiana, que lo distraía 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 sólo 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”⁶³.

Tanto fue así, que el día de la inauguración de la Escuela, el 20 de enero de 1911, en el Museo Nacional (donde asistió el propio presidente Porfirio Díaz), 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”⁶⁴ (Énfasis míos).

El discurso de Ezequiel Chávez sobre las “razas admirables” tenía una connotación política e ideológica que coincidía con el discurso sobre las *razas* que desempeñó un papel importante en la configuración simbólica de la nación moderna, a partir de la *República*

⁶² Para una apreciación detallada del paso de Boas por la Escuela Internacional, véase: GODOY, Ricardo, "Franz Boas and his plans for an International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, N° 13, 1977. URÍAS HORCASITAS, Beatriz, "Franz Boas en Mexico, 1911-1919", *Historia y Grafía*, México, N° 6, año 8, Universidad Iberoamericana, 2001.

⁶³ Carta de Gamio a Boas, 7 y 25 de octubre de 1912, citado en: PEÑA, *Nacionales y extranjeros en la antropología mexicana*, p. 51.

⁶⁴ CHÁVEZ, Ezequiel, *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas 1911-1912*, México DF., Imprenta de Museo Nacional, 1912, p. 13.

Restaurada. En los últimos años del *porfiriato* y los primeros de la postrevolución, 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 y política que el discurso sobre las razas tenía hasta entonces⁶⁵.

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 mexicanas y la cultura de los:

“[...] descendientes de esas naciones que todavía hablan su idioma natural y observan 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*”⁶⁶ (Énfasis mío).

En este contexto, la Escuela terminó ubicada más allá de las intenciones iniciales académicas de Boas, y quedó atrapada en la reconfiguración política de las instituciones culturales y educativas que se dieron desde el inicio del proceso revolucionario⁶⁷. 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)⁶⁸, 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 situación permitió a un intelectual como Gamio, ascender rápidamente como funcionario público. Efectivamente, Gamio desde los

⁶⁵ URÍAS HORCASITAS, *Historias secretas del racismo en México*, pp. 69-70.

⁶⁶ SELER, Eduard, “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*, México DF., Imprenta del Museo Nacional, 1912, p. 23.

⁶⁷ Inclusive, autores ya citados como Knight, De la Peña y Urías Horcasitas remarcan las diferencias académicas y políticas que tuvo Boas con los indigenistas mexicanos, y en especial con su alumno Gamio.

⁶⁸ ESCOBAR OHMSTEDTE, Antonio, “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*, México DF, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015, pp. 31-164.

diferentes cargos públicos de poder que ocupó, influyó poderosamente 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 cultural⁶⁹. En las conferencias que desarrolló en México (1911) propuso, por ejemplo, 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), Boas impartió tres cursos: antropología general, estadística en sus relaciones con la antropometría, y métodos de estudio de las lenguas indias⁷⁰. El difusor inicial de estas ideas, fue sin duda, el propio Gamio. En efecto, fue Gamio quien traduce en un lenguaje más accesible, los conceptos de su maestro Boas (poco sospechoso de retóricas nacionalistas), y las adapta a las necesidades políticas e intelectuales de esos años: el nacionalismo postrevolucionario. En ese sentido, David Brading 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 cierto “liberalismo, animado por un nacionalismo modernizante, que buscaba la incorporación y la asimilación de comunidades indígenas en la sociedad urbana hispana”⁷¹.

Toda esta situación le imprimió, desde muy temprano, un carácter de urgencia más “aplicada” a la antropología, alejándola cada vez más de las intenciones académicas y humanistas que originalmente tuvo la Escuela Internacional; orientándose más bien a los nuevos objetivos políticos instituidos de la Revolución de 1910⁷².

⁶⁹ LISS, Julia, “Franz Boas on war and empire: the making of a public intellectual”, en Regna DARNELL, Michelle HAMILTON, Robert L. A. HANCOCK y Joshua SMITH, editores, *The Franz Boas Papers, Volume 1. Franz Boas as Public Intellectual—Theory, Ethnography, Activism*, Nebraska, University of Nebraska Press, 2015.

⁷⁰ 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. Ver: RUTSCH, *Entre el campo y el gabinete*, p. 289.

⁷¹ BRADING, David, “Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, Vol. 51, N° 2, 1989., p. 270.

⁷² Todo ello ocurría en el contexto de lo que Palacios denomina el despliegue geopolítico en las relaciones entre las comunidades académicas de México y EEUU. Ver: PALACIOS, Guillermo, *Maquinaciones neoyorquinas y querellas porfirianas. Marshall M. Saville, el American Museum of Natural History y las primeras leyes de protección del patrimonio arqueológico nacional*, México DF, El Colegio de México, 2014.

Podría decirse, entonces, que las diferencias se concentraron 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 de cierto modo, 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, en tanto que 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 unificante desde el punto de vista racial y cultural⁷³.

d) Finalmente, la orientación de Boas fue cada vez más anti-evolucionista, 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*⁷⁴.

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 a los casos brasileños y peruanos, donde no existieron instituciones públicas que proveyeran 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 desechó, sino que recuperó, vía el mestizaje, la premisa decimonónica

⁷³ Un balance de las apreciaciones de Boas puede encontrarse en: BOAS, Franz, "Archaeological Investigations in the Valley of Mexico by the International School, 1911-12", XVIII International Congress of Americanists, Londres, International School, 1912, pp. 176-179.

⁷⁴ URÍAS HORCASITAS, *Historias secretas del racismo en México*, p. 59-60.

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 o contradictorios 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”⁷⁵ (Énfasis míos).

Pocos años después, Manuel Gamio estableció en su más 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 sobretodo de atarla con el tiempo presente del indígena mexicano. Esta conexión temporal permitiría “abordar debidamente preparado, 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”⁷⁶. Y señala con claridad los fines de la antropología en el contexto de estas nuevas necesidades políticas:

“Es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la Antropología se caracterizan la naturaleza

⁷⁵ URÍAS HORCASITAS, Beatriz, “Entre el discurso y la acción. Una polémica en torno al Departamento de Asuntos Indígenas”, en Yael BITRÁN. Coordinadora, *México, historia y alteridad: perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México DF, Universidad Iberoamericana, 2001, pp. 229-237.

⁷⁶GAMIO, Manuel, *Forjando Patria, Pro nacionalismo*, México DF., Porrúa, 1916, p. 243.

abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal”⁷⁷.

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 –sostiene Urías Horcasitas⁷⁸- 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. Dos intervenciones del mismo Gamio, en 1922, grafican esta apreciación, en apariencia, 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"⁷⁹.

“¿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 aquéllos, desde cualquier punto de vista? ⁸⁰.

De manera explícita se destacan las virtudes del “carácter moral” del pueblo mexicano; el sentido de las nociones de “progreso” y de “atraso”; y, finalmente, la idea de que, por su más avanzada evolución, los grupos mestizo y blanco, debían orientar moralmente a los grupos indígenas hacia una deseada modernidad civilizada.

1.2.2. Segundo momento: La Dirección de Antropología.

⁷⁷ GAMIO, Manuel, *Forjando Patria, Pro nacionalismo*, p. 19.

⁷⁸ URÍAS HORCASITAS, *Historias secretas del racismo en México*, p. 60.

⁷⁹ GAMIO, Manuel, *La población del valle de Teotihuacan. El medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento*. México DF, Dirección de Antropología & Dirección de Talleres Gráficos Dependiente de la Secretaría de Educación Pública, 1922, p. XXVIII.

⁸⁰ GAMIO, *La población del valle de Teotihuacan*, p. 9.

Con este tipo de preocupación nacionalista es que Gamio asiste 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 sea 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 fundó y dirigió la Dirección de Antropología de 1917 a 1924⁸¹. El cercano vínculo entre Gamio y Carranza “puede identificarse con el momento fundador de la relación entre ciencias sociales y desarrollo nacional”⁸².

De forma simultánea a las acciones de Gamio, aunque difería en enfoques y orientaciones ideológicas específicas, tuvo mucha influencia las propuestas del político y filósofo marxista Vicente Lombardo Toledano. Lombardo escribió en 1931 su única obra etnográfica (*Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y sus actuales pobladores*⁸³), y luego en 1934, *El problema del indio*⁸⁴ donde propone, desde la perspectiva marxista de las nacionalidades oprimidas, las siguientes acciones:

“i) ajustar la división política territorial para hacer distritos homogéneos que contengan grupos étnicos discretos, ii) otorgar autonomía política a esos grupos de tal modo que las autoridades indias sean indias, iii) fomentar las lenguas vernáculas y darles un alfabeto a las que no lo tienen con el propósito de formar los cuadros regionales directivos, iv) crear fuentes de producción económica en las regiones indias y v) colectivizar el trabajo agrícola mediante la supresión de la propiedad y la posesión individuales”⁸⁵.

⁸¹ HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 25.

⁸² ZAPATA, Francisco, “Ciencias sociales y desarrollo nacional en México”, en *Revista Antropologías del Sur*, N. 2 · 2014, p. 19.

⁸³ LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y sus actuales pobladores*, México, Universidad Nacional de México, 1931.

⁸⁴ LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, *El problema del indio*, selección de textos de Marcela Lombardo; con una introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, México DF, Secretaría de Educación Pública, 1973.

⁸⁵ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, “Vicente Lombardo Toledano”, en: AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Crítica antropológica. Hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1990, pp. 241-242.

En la visión de Lombardo, la solución del problema indígena estaba en desarrollar grandes industrias para incorporar en ellas a los indios como trabajadores, para que así “salten de la etapa de aislamiento primitivo en que viven a la etapa por lo menos, del proletariado”⁸⁶.

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 del culturalismo antropológico norteamericano, en especial de su maestro Boas. Allí Gamio define la investigación de campo antropológico como una forma de poner a prueba y definir políticas racionales y compensatorias, con miras a corregir la “anormalidad” cultural en el desarrollo de las poblaciones indígenas que representaban, tanto en México como en otros países latinoamericanos, una abrumadora mayoría demográfica. Esta “anormalidad”, según Gamio, se debía a la falta de interés y la persistente ignorancia de las elites dominantes, herederas de los colonizadores europeos⁸⁷. Así, para alcanzar el conocimiento necesario y ejecutar estas intervenciones correctivas, Gamio propone en 1922, lo que denominó “método de investigación de campo integral”, que consistía en investigar la población indígena a partir de los siguientes puntos de vista:

“Serán tendencias trascendentales de la Dirección: 1) Adquisición gradual de conocimientos referentes a las *características raciales*, a las manifestaciones de cultura material e intelectual, a los idiomas y dialectos, a la situación económica y a las condiciones de ambiente físico y biológico de las poblaciones regionales actuales y pretéritas de la República; 2) Investigación de los medios realmente adecuados y prácticos que deben emplearse tanto para las entidades oficiales como por los particulares para fomentar efectivamente el actual desarrollo físico intelectual, moral y económico de dicha *población atrasada*; 3) Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una *nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria*”⁸⁸ (Énfasis mío).

⁸⁶ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, “Vicente Lombardo Toledano”, p. 248. La importancia de Lombardo radica en que fue un intelectual y político vinculado en las decisiones que llevaron a la creación del sistema político corporativista, mediante la fundación en 1938 del Partido de la Revolución Mexicana (PRM), antecesor directo del Partido Revolucionario Institucional (PRI) de 1946.

⁸⁷ GAMIO, *Forjando Patria*, p. 15.

⁸⁸ GAMIO, *Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales*, p. 48. No hay que olvidar que Gamio publica en 1916 *Forjando Patria*, una suerte de manifiesto

Apenas tres años después de la creación de la Dirección de Antropología, el gobierno del presidente Álvaro Obregón (1920-1924), convierte ese Plan en política oficial, en la medida en 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). Desde esa posición, José 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 del arte y la cultura, como el ballet folclórico nacional. En particular, 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, reintroduciendo 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”⁸⁹ por esos mismos años.

Todas estas acciones de algún modo fueron resumidas en su libro más programático, *La raza cósmica*, publicado en 1925 luego de su paso por la Secretaría de Educación⁹⁰. En este libro, Vasconcelos esbozó una suerte de *mestizofilia* nacionalista. De hecho, no era 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 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"⁹¹.

intelectual indigenista y nacionalista que le da un lugar prominente entre los intelectuales de la posrevolución. Sobre la obra de Gamio, puede consultarse, además: ZERMEÑO, Guillermo, “Between Anthropology and History. Manuel Gamio and the Mexican Anthropological Modernity, 1916-1935”, *Nepantla, Views from the South*, Vol. 3, N° 2, 2002, pp. 315-331.

⁸⁹ ZAPATA, Francisco, “Ciencias sociales y desarrollo nacional en México”, p. 20.

⁹⁰ VASCONCELOS, José, *La Raza Cósmica. Misión de la raza Iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Madrid, Agencia Mundial de Librería, 1925.

⁹¹ BRADING, David, “Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución mexicana”, en, BRADING, David, *Mito y profecía en la historia de México*, México DF, FCE, 2004, p. 175.

Fue precisamente en este ambiente, y a invitación del presidente Venustiano Carranza, que Manuel Gamio inicia sus investigaciones multidisciplinarias en el valle de Teotihuacan. La experiencia piloto de este proyecto se desarrolló en el Valle de Teotihuacan, el cual finaliza en 1920 y cuyos resultados se publican en 1922⁹². Una síntesis integral del proyecto es redactado por Gamio en 1923, la misma que le sirve como tesis de doctorado en antropología que sustenta en la Universidad de Columbia⁹³. En 1924, la Dirección de Antropología fue transferida a la Secretaría de Educación, ganando mayor poder político e influencia, y Gamio fue nombrado como sub-secretario de Educación⁹⁴.

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, definiendo 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 su proyecto inicial para la creación del Departamento de Asunto 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 construcción”⁹⁵.

⁹² GAMIO, *La población del valle de Teotihuacan*.

⁹³ PEÑA, Guillermo de la, “Nacionales y extranjeros en la antropología mexicana”, p. 45.

⁹⁴ Como dato adicional hay que mencionar que en 1927 Gamio fue sustituido en la sub-secretaría por otro importante intelectual indigenista, Moisés Sáenz, impulsor de la educación rural bilingüe.

⁹⁵ SÁENZ, Moisés, “Sobre la creación de un departamento de población indígena. Memorando-proyecto que presenta el Profesor Moisés Sáenz a la consideración del Señor Presidente de la República, General Lázaro Cárdenas”, Ciudad de México, Archivo General da Nación (AGN), Fondo documental Presidente Lázaro Cárdenas, Caja 684, 533.4/1, setiembre de 1935, p. 14., citado en: CASAS MENDOZA, Carlos

No pretendo aquí explorar en detalle la compleja relación de estos *saberes de gestión de las poblaciones*, con la construcción de un discurso de la *mexicanidad*, tan claramente tematizada por el propio Gamio y luego por Luis Villoro⁹⁶. 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 institucionalizado luego en México, ganando el estatus de un *saber de Estado*. Adquirió, además, el valor simbólico de *verdad pública* (*doxa* en el significado que le otorga Pierre Bourdieu al lenguaje estatal⁹⁷), situación hasta entonces inédita en toda América Latina⁹⁸

1.2.3. 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 recomiende la realización en México, de un Congreso Indigenista Interamericano, para intercambiar información referente a lo que se consideraba el “problema indígena”, y poder confrontar experiencias de políticas públicas para darle solución. Esta resolución propiciada por la delegación mexicana, fue ratificada en 1938 en la VIII Conferencia Internacional Panamericana realizada en Lima. Con este acuerdo, que en realidad respondía a la agenda del estado mexicano de aquel momento, 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 continente⁹⁹. El Congreso se realizó como resultado lógico del impulso que el régimen de Cárdenas le había dado al tratamiento del problema del

Alberto, *Nos olhos do outro, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Brasil UNICAMP, 2005, p. 191.

⁹⁶ VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México DF., El Colegio de México, 1950.

⁹⁷ BOURDIEU, Pierre, *Sobre el Estado. Cursos en el College France 1989-1992*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015.

⁹⁸ RUS, Jan, *Managing México's Indians: The Historical Context and Consequences of Indigenismo*, manuscrito inédito, 1976, p. 4.

⁹⁹ 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 los Estados Unidos) y Enrique Finot (embajador de Bolivia en México).

indio¹⁰⁰. 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”¹⁰¹.

Dada esta importancia, la delegación mexicana estuvo compuesta por altos funcionarios de la política indigenista de ese momento: Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Miguel Othón de Mendizabal y Alfonso Caso¹⁰². Y ya en el desarrollo del propio congreso “la voz de la delegación se puso bajo el patrocinio de Lombardo Toledano que, ya para entonces, había alcanzado el liderato máximo en la poderosa Confederación de Trabajadores de México”¹⁰³.

En la ceremonia inaugural, el propio presidente Cárdenas, enarbolando las banderas del nacionalismo revolucionario señala 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 con tierra, crédito y educación” (Énfasis mío)¹⁰⁴. Los participantes en el 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. En su Resolución LXII, acuerdan, además:

1. El respeto a la personalidad y a la cultura indígenas.
2. Rechazar los procedimientos legislativos o prácticos que tengan origen en conceptos de diferencias raciales con tendencias desfavorables para los grupos indígenas.

¹⁰⁰ De algún modo, la acción política de Cárdenas respecto a la población indígena comprendía seis puntos principales: 1) la restitución de tierras, aguas y bosques; 2) crédito y maquinaria para los cultivos agrícolas; 3) obras de irrigación y de infraestructura vial; 4) la lucha contra la enfermedad; 5) campañas contra el vicio y la embriaguez, mediante el fomento del deporte, el impulso a las artesanías y la recreación; y 6) el combate de la ignorancia por la educación de los adultos, la alfabetización y la enseñanza de nuevas técnicas de producción. Véase, AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, “Lázaro Cárdenas”, en: AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Crítica antropológica. Hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1990, p. 265.

¹⁰¹ Citado en: COMAS, Juan, *Ensayos sobre Indigenismo*, Instituto Indigenista Interamericano, México 1953, p. 105.

¹⁰² Y como asesores de la delegación: Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas, Daniel Rubín, Gilberto Loyola y Mauricio Magdaleno.

¹⁰³ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, “Vicente Lombardo Toledano”, p. 243.

¹⁰⁴ Citado en: PEÑA, Guillermo de la, “Los debates y las búsquedas: ayer, hoy y mañana”, en Guillermo de la PEÑA y Luis VÁZQUEZ LEÓN, coordinadores, *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México DF., FCE, INI, CA, 2002, p. 21.

3. Igualdad de derechos y de oportunidades para todos los grupos de la población americana.
4. Respeto a los valores positivos de la cultura indígena.
5. Facilitar a los grupos indígenas su elevación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal.
6. Toda acción que se intente sobre la comunidad indígena deberá contar con la aceptación de la comunidad¹⁰⁵.

El pensamiento indigenista que predomina en el Congreso, se basó en tres ideas-fuerza¹⁰⁶:

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.

De algún modo, este congreso marca el triunfo y consolida 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 revolución¹⁰⁷. Esto queda más palpable en una carta que Cárdenas le dirige en 1944¹⁰⁸ al Director del Instituto Indigenista

¹⁰⁵ “Primer Congreso Indigenista Interamericano. Pátzcuaro, Michoacán, México. Acta Final”, en Primer volumen. Generales, doc. 1, pp. 36-40. Republicado en: ESPINOZA VELASCO, Guillermo y Hugo Alberto HONDA MARTÍNEZ, *1er Congreso Indigenista Interamericano, Acta final, Asistentes, Ponencias Pátzcuaro*, formato CD, Michoacán 1940, Instituto Indigenista Interamericano, 2005.

¹⁰⁶ FAVRE, Henri, *El indigenismo*, México DF., FCE, 1998, p. 104.

¹⁰⁷ Véase este argumento en: KNIGHT, Alan, *La revolución cósmica: utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*, México DF., FCE, 2015. -----, “Revolutionary Project, Recalcitrant People”, en Jaime RODRÍGUEZ, *The Revolutionary Process in Mexico, Essays on Political and Social Change*, Los Ángeles, The University of California Press, 1990. -----, “Estado, revolución y cultura popular en los años treinta”, en Marcos AGUILAR y Alberto Enríquez, coordinadores, *Perspectiva sobre el cardenismo. Ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años 30*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

¹⁰⁸ En tanto Secretario de Defensa del gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946).

Interamericano, Manuel Gamio, donde le precisa la agenda y la función política central a esta agencia, esto es, la emancipación integral de la población indígena:

“[Pues] de otra manera volveríamos al absurdo de encontrar en la actualidad institucional, características de las que han existido en tiempos pasados, dedicadas a la investigación de los problemas indígenas, haciendo de este vital aspecto de la vida de los pueblos, estudios con un criterio exclusivamente científico, considerando al indígena solo como un sujeto de laboratorio, sin ningunas finalidades prácticas”¹⁰⁹.

Incluso, 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. De hecho, de acuerdo a Rodolfo Stavenhagen:

“El gobierno del presidente Cárdenas reactivó la reforma agraria y la redistribución de los latifundios, mediante la restitución de tierras comunales, en algunos casos, y la constitución de ejidos colectivos e individuales, en otros. De esta manera, la reforma agraria llegaría también a las lejanas comunidades indígenas en diversas regiones de la República. Prosiguió el impulso a las escuelas rurales, los internados indígenas y las misiones culturales”¹¹⁰.

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 de Asuntos Indígenas (1936), en lo concerniente al indigenismo; así como el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas (1938)¹¹¹. Todos estos esfuerzos se concretaron

¹⁰⁹ *Boletín Indigenista*, Vol. IV, México, 1944, p. 7.

¹¹⁰ STAVENHAGEN, Rodolfo, “La Política Indigenista del Estado Mexicano y los Pueblos Indígenas en el Siglo XX”, en BARONNET, Bruno; TAPIA, Medardo (Coord.), *Educación e Interculturalidad: política y políticas*, Cuernavaca: CRIM-UNAM, 2013, p. 30.

¹¹¹ Muchas de estas instituciones fueron creadas o dirigidas por prominentes indigenistas como Moisés Sáenz, Luis Orozco, Graciano Sánchez o Vicente Lombardo Toledano. Ver: KEMPER, Robert, “From Nationalism to Internationalism: The Development of Mexican Anthropology, 1934-1946”, en June HELM, editor, *Social Contexts of American Ethnology, 1940-1984*, Washington, DC., American Ethnological Society, 1985, pp. 139-46. Véase además: LOMNITZ, Claudio, “Bordering on Anthropology: Dialectics of a National Tradition”, en Benoît de L'ESTOILE, Federico NEIBURG y Ligia SIGAUD, editores, *Empires, nations, and natives. Anthropology and state making*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 167-196.

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”¹¹². Poco después, en 1942, por iniciativa del primer director del INAH, Alfonso Caso (1939-1944)¹¹³, se crea la Escuela Nacional de Antropología (ENA)¹¹⁴.

Entonces, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, en especial en su última etapa, se plasma la clara voluntad política de concluir la tan ansiada unificación indigenista *incorporando* el indio a la nación¹¹⁵, ya fuera mediante una educación patriótica, o mediante “la expansión de la economía y la absorción de las comunidades indígenas por el desarrollo industrial”¹¹⁶. El punto a destacar es que durante 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 político a la creación de instituciones y redes académicas ligadas a las ciencias sociales. Para esos fines se crean “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 de El Colegio de México (COLMEX) (1940)”¹¹⁷. Existía un ambiente político propicio para establecer vínculos cercanos entre conocimiento y poder, por ello el presidente Cárdenas se rodeó además de un conjunto de “caudillos culturales”: intelectuales, académicos e ideólogos como Jesús Silva Herzog, Alfonso Caso, Narciso

¹¹² ZAPATA, Francisco, *Ideología y política en América Latina*, México DF, El Colegio de México, Jornadas 115, 2001, p. 127.

¹¹³ Su itinerario como funcionario público fue bastante amplio e intenso. Participó “como abogado de la Secretaría de Gobernación y de la Secretaría de Industria y Comercio (1920-1922), director de la Escuela Nacional Preparatoria (1928-1930), jefe del departamento de arqueología del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía (1930-1933), director del mismo Museo (1933-1934), director fundador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939-1944), rector de la UNAM (1944-1945) y director del Instituto Nacional Indigenista (de 1948 hasta su muerte en 1970)”, Ver, ARAUJO, Alejandro, “¿Quién es indígena? El legado insospechado de Alfonso Caso”, en *Horizontal*, 9 diciembre, 2015, consultado en: <https://horizontal.mx/quien-es-indigena-el-legado-insospechado-de-alfonso-caso/>

¹¹⁴ Luego en 1946 se le agrega la enseñanza de historia, con lo cual queda oficialmente designado, como Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

¹¹⁵ Incluso, durante el gobierno de Cárdenas se invitó a que se establezcan en México al Instituto Lingüístico de Verano, que combinaba el proselitismo evangélico con las tareas de alfabetización en lengua indígena. Ver, STAVENHAGEN, Rodolfo, “La Política Indigenista del Estado Mexicano y los Pueblos Indígenas en el Siglo XX”, p. 30.

¹¹⁶ TENORIO, Mauricio, “Un personaje mexicano: el indigenista”, p. 32.

¹¹⁷ ZAPATA, Francisco, “Ciencias sociales y desarrollo nacional en México”, p. 20.

Bassols, Vicente Lombardo Toledano, Miguel Othón de Mendizábal, Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas¹¹⁸.

Fue entonces que, también bajo el impulso de Lázaro Cárdenas, se crea el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena (DASCPI), que buscaba la modificación de las estructuras de poder locales en las comunidades, para permitir que otros grupos de mestizos e indígenas, hasta entonces excluidos del poder local, accedieran a cargos de representación pública. Los primeros resultados de este proceso abierto por la DASCPI, se presentarían como avances de la acción indigenista mexicana en el Congreso de Pátzcuaro en 1940¹¹⁹.

De conformidad con la recomendación y las resoluciones del Congreso de Pátzcuaro, se crea 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 hacia el 25 de marzo de 1942, con seis países que ya habían ratificado los acuerdos del congreso de Pátzcuaro, 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)¹²⁰. También se decide la publicación de sus órganos oficiales: la revista *América Indígena* (1941) y el *Boletín Indigenista* (1942)¹²¹. Moisés Sáenz será designado su primer director. En una carta dirigida a Carlos Girón Cerna en 1941¹²², y luego en un artículo publicado ese mismo año, “El indio ciudadano de América”, Sáenz señala las orientaciones políticas precisas del III:

“El Instituto es fundamentalmente un organismo de Estado (oficial), por ende, uno de los tantos instrumentos que el Estado tiene para gobernar, es decir, el Instituto es un instrumento político. Es un organismo que habrá de formular [en cada Estado] la política indigenista, esto es, el conjunto de reglas, jurisprudencias,

¹¹⁸ ZAPATA, Francisco, “Ciencias sociales y desarrollo nacional en México”, p. 20.

¹¹⁹ ZAPATA, Francisco, *Ideología y política en América Latina*, p. 127.

¹²⁰ GIRAUDO, Laura, “El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)”, en *América Indígena*, Volumen LXII Número 3 Jul-Sep., 2006.

¹²¹ Que luego se convertiría en 1962 en el *Anuario Indigenista*.

¹²² Poeta y abogado guatemalteco, cónsul general en México y posteriormente secretario del III desde enero de 1941.

principios, etc., que rijan la acción de gobierno correspondiente sobre su población indígena”¹²³.

Entre sus principios, nuevamente aparece de forma clara el carácter aplicado y político del Instituto:

“[...] el Instituto no podría ser, y no será, un organismo de investigaciones abstractas o de compilaciones eruditas. Sus finalidades todas estarán imbuidas de una tendencia normativa; sus búsquedas, encuestas y catastros constituirán datos y elementos de acción, acción cuya realización el Instituto promoverá ante las autoridades y organismos competentes [...] actuará sobre dos grandes planos: uno, de amplio horizonte e idealidad, que señale rumbos y derroteros, que formule proclamas y programas; otro, de realismo circunstancial, sujeto a las ideas y modalidades particulares de cada país, de cada institución, de cada caso. En este sentido amplio el Instituto Indigenista Interamericano 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 eficientes”¹²⁴.

Sin embargo, vemos en varios de sus escritos una concepción, por lo menos, ambivalente sobre la “cuestión indígena”. Queda claro que a Sáenz y sus colegas, les animaba un espíritu educativo, redentor y civilizador, pero a condición de diagnosticar, ante todo, la condición negativa del indio actual, del cual opina:

“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

¹²³ Carta de Sáenz a Girón Cerna el 13/9/1941, citado en: GIRAUDO, Laura, “Un campo indigenista transnacional y ‘casi profesional’: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas”, en Laura GIRAUDO y Juan Martín SÁNCHEZ, editores, *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, IEP, 2011, p. 84.

¹²⁴ Moisés Sáenz, «El indio ciudadano de América», f. 17, en: SÁENZ, Moisés, Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano, Cajas de México, Carpeta «Sáenz, Moisés, 1940-1941», f. 16-17, citado en: GIRAUDO, Laura, “No hay propiamente todavía Instituto»: Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940–marzo 1942), *América Indígena*, Volumen LXII, N° 2 Abr-Jun 2006, p. 21.

pasiones, de intrigas pueriles; un mundo de gentes miserables, aterrorizadas y explotadas [...]”¹²⁵.

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

"[...] elevar a las masas, incorporar al indio, organizar al país, elevar el nivel de la vida, mejorar la situación económica del obrero, y del campesino, 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 [...] el proceso de integración, según yo lo concibo, ha de traer como corolarios la creación de un nuevo tipo político y cultural que se incorpore a la vida económica y social”¹²⁶ (Énfasis míos).

Tras la muerte repentina de Sáenz en Lima, en octubre de 1942 (donde se desempeñaba como embajador de México en Perú), Manuel Gamio asume la dirección del III ese mismo año¹²⁷. 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 (INI), bajo la dirección del ya experimentado antropólogo e indigenista Alfonso Caso¹²⁸. El propio Caso llegó a afirmar que es:

¹²⁵ SÁENZ, Moisés, *México íntegro*, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1939, pp.138-139.

¹²⁶ SÁENZ, *México íntegro*, pp. 219.

¹²⁷ Hasta su fallecimiento en 1960.

¹²⁸ En el ínterin se crean otros institutos nacionales indigenistas: Colombia, Ecuador y Nicaragua en 1943, en Costa Rica en 1944, en Guatemala en 1945, en Perú en 1946, en Argentina en 1947, en Bolivia en 1949 y en Panamá en 1952. Asimismo, se realizan, con ciertas interrupciones, sucesivos congresos indigenistas: I Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, Abril de 1940); II Congreso Indigenista Interamericano (Cusco, Junio-Julio de 1949); III Congreso Indigenista Interamericano (La Paz, Agosto de 1954); IV Congreso Indigenista Interamericano (Ciudad de Guatemala, Mayo de 1959); V Congreso Indigenista Interamericano (Quito, Octubre de 1964); VI Congreso Indigenista Interamericano, (Pátzcuaro, Abril de 1968); VII Congreso Indigenista Interamericano (Brasilia, Agosto de 1972); VIII Congreso Indigenista Interamericano (Mérida, Noviembre de 1980); IX Congreso Indigenista Interamericano (Santa Fe, Octubre-Noviembre de 1985); X Congreso Indigenista Interamericano, (San Martín de los Andes, Octubre de 1989); XI Congreso Indigenista Interamericano, (Managua, Noviembre de 1993) Ver: GIRAUDO, Laura, “El

”[...] indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse de los pueblos de blancos y mestizos”¹²⁹.

Ya para entonces, existía el consenso que las propuestas de los indigenistas mexicanos eran la referencia intelectual y política del indigenismo en toda América Latina¹³⁰.

Lo anterior nos permite afirmar un hecho importante en nuestro argumento: que los vínculos entre la antropología y el estado mexicano se hacen más fuertes en aquella coyuntura. Por ejemplo, el recién creado Instituto Nacional Indigenista (INI) busca reforzar su área de investigaciones, y para ello recurre a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) para la asesoría científica y el soporte académico. En 1951, ambas instituciones firman un convenio para facilitar la formación especializada de antropólogos en la llamada *antropología aplicada*¹³¹. La idea era que todos los estudiantes de la ENAH desarrollaran sus prácticas de campo y luego trabajasen en las regiones indígenas donde el INI implementaba sus proyectos de integración. Se buscaba con este convenio, la formación de profesionales aptos para el entendimiento integral de los problemas indígenas, al mismo tiempo que puedan desenvolverse, tanto en las cuestiones teóricas como en el trabajo directo en el campo.

El convenio recibió el nombre de “Antropología Social Aplicada” y se dictaron cursos como: antropología social, sociología rural, economía general, problemas económicos de los grupos indígenas, problemas educativos de las comunidades rurales, sanidad rural, cultura y personalidad, y problemas de cambio cultural¹³². Se perseguía con este convenio establecer una relación más directa entre las políticas indigenistas y la formación de antropólogos. En últimas, el perfil del antropólogo formado en la ENAH era el de servir

Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)”, *América Indígena*, Volumen LXII, N°3, Jul-Sep, 2006, p. 28.

¹²⁹ CASO, Alfonso, “Definición del indio y lo indio”, en *América Indígena*, vol. VIII, N. 4, 1948, p. 243.

¹³⁰ BAUD, Michiel, *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación en América Latina*, Ámsterdam, CEDLA, 2003, p.79.

¹³¹ SALDIVAR TANAKA, Emiko, *Everyday Practices of Indigenismo: An Ethnography of Mexico's Instituto Nacional Indigenista*, Phd Thesis New School for Social Research, Nueva York, 2002, p. 123.

¹³² CASAS MENDOZA, *Nos olhos do outro*, p. 197.

al avance de las políticas indigenistas, además de estar preparados para conducir el proceso de desarrollo de las poblaciones indígenas.

A través de este convenio, el INI intentó estimular la formación y captar nuevos cuadros profesionales, que a la vez fuesen capaces de desenvolver las ideas de “planificación y racionalidad” que tal proyecto necesitaba. Por otra parte, la proximidad que los antropólogos tenían con los procesos de “cambio cultural”, los convertían 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 rural¹³³; en el periodo posterior a la década de 1940, la responsabilidad la asumió, en exclusividad, el antropólogo. Éste punto está claramente expuesto en la forma en que el propio INI concibió, en 1954, la carrera de antropología:

“[...] una ciencia dedicada al estudio de la conducta humana [...] de los usos, costumbres, prácticas, religión y demás actividades de los pueblos indígenas que moran en la tierra, tanto los que existen hoy, como los que existieron en épocas remotas. El propósito principal de esta ciencia es la de conocer mejor los motivos fundamentales que orientan las acciones del hombre y preparar así los lineamientos de una convivencia social más armoniosa y satisfactoria. Muchos de los conflictos, antagonismos y problemas que afligen hoy a la humanidad tiene sus raíces en la falta de comprensión de unos grupos con los otros. De forma que la utilidad de la antropología se justifica sólo por el hecho que nos ayuda a este alto ideal que es comprendernos mutuamente y mejorar así las relaciones entre nuestros semejantes”¹³⁴.

¹³³ Para una descripción de esta intermediación puede consultarse: VAUGHAN, Mary Kay, *La política cultural en la Revolución: maestros, campesinos y escuelas en México 1930- 1940*, México DF, FCE, 2000. LOYO, *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*. PALACIOS, Guillermo, “Postrevolutionary Intellectuals, Rural Readings and the Shaping of the Peasant Problem in México: el Maestro Rural, 1932-34”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 30, N° 2, May, 1998, pp. 309-339. DAWSON, Alexander, “From Models for the Nation to Model to Citizens: Indigenismo and the ‘Revindication’ of the Mexican Indian, 1920-1940”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 30, Cambridge, 1998.

¹³⁴ “Cursos de especialización para antropólogos”, *Acción Indigenista*, Boletín Mensual del INI, México, enero de 1954, N° 7, p.1, citado en: CASAS MENDOZA, *Nos olhos do outro*, pp. 196-197.

Es posible afirmar que 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 II Guerra Mundial, el congreso de Pátzcuaro, inauguró también 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, además, un sistema de circulación y debate de ideas sobre los métodos de intervención administrativa con las poblaciones indígenas. Comenzó entonces a instituirse un sistema latinoamericano de agencias y agentes, con sus propios funcionarios, lenguajes, orientaciones, medios de reconocimiento y de difusión. El III sería integrado a la Organización de Estado Americanos (OEA) en 1948, que le permitió recibir recursos de la 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 dominantes¹³⁵.

Estos son, por lo tanto, algunos de los elementos en juego en la formación del indigenismo mexicano en este tercer momento: una antropología entendida como un conjunto de principios obtenidos metódicamente a partir de teorías antropológicas formuladas en los EEUU y en México, pero que servirían de modelo para otros países de la región, con fuerte población indígena (Perú, Bolivia, Guatemala, Ecuador, por ejemplo)¹³⁶. Pero 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, finalmente, era la resolución de lo que se concebía como el “problema indígena”, desde la visión de las elites en el poder 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 los desafíos provocados por el afán de modernizar una sociedad, diagnosticada como “rural” y “atrasada”, que transitaba inevitablemente de su condición agraria, a otra “urbana”, “industrial” y “capitalista”. Entre estos desafíos, uno iba a adquirir un

¹³⁵ Para el caso brasileño son indispensables: LIMA, Antonio Carlos de Souza, *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 2002. PACHECO DE OLIVEIRA, Joao, *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

¹³⁶ ROSEMBLATT, Karin Alejandra, “Mexican Anthropology and Inter-American Knowledge”, en *Latin American Research Review*, N. 53 Vol. 3, 2018, pp. 581-596.

significado geopolítico importante: el de administrar tecnocráticamente desde el poder estatal, la integración de las poblaciones indígenas -étnicamente diferenciada-, para convertirla y conducirla a un deseado y soñado *mestizaje cultural*. El objetivo final era la homogeneización y construcción de una verdadera nación nueva y moderna. Precisamente, con la ciencia antropológica en la mano, 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)”¹³⁷.

Precisamente este sería el sueño modernizador de las elites de muchos países latinoamericanos a lo largo del siglo XX, donde México sirvió de epicentro inicial y centro irradiador de discursos antropológicos y propuestas indigenistas¹³⁸.

¹³⁷ TENORIO, Mauricio, “Un personaje mexicano: el indigenista”, p. 30.

¹³⁸ Que pocos años después, al calor del movimiento estudiantil de 1968 en México, estas mismas propuestas indigenistas tuvieran una respuesta política contestataria, en antropólogos egresados de la propia Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con una mejor formación teórica y metodológica, decía mucho de la frágil sostenibilidad de las acciones del Instituto Nacional Indigenista (INI) 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 post 68. Véase, WARMAN, Arturo y otros, *De eso que llaman antropología mexicana*, editorial Nuestro Tiempo, México DF. 1970. Para una reflexión histórica de esta ruptura antropológica, véase, ROSEMBLATT, Karín Alejandra, “Modernization, dependency, and the global in Mexican critiques of anthropology”, *Journal of Global History*, N. 9, 2014, pp. 94-121; y DE LA PEÑA, Guillermo, “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*, Duke University Press, Durham, 2014.

Capítulo 2

Perú: 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 s. XIX hasta la cuarta década del s. XX, donde se ubican los antecedentes más directos de las modernas ciencias sociales en Perú, y donde estas adquieren algunos de sus rasgos definitorios. Dejaremos, por tanto, los antecedentes más lejanos para tomar allí el hilo de nuestra historia.¹³⁹

Un hecho traumático marcó el inicio de ese periodo: la derrota de Perú ante Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1883), 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, cuyo débil liberalismo mostraba los límites de lo que se entendía, entonces, como la necesidad de modernización. Ante esta situación, fueron emergiendo nuevos movimientos y fuerzas políticas, autodefinidas como campesinas y obreras, que reclamaban ampliar los contornos de los derechos ciudadanos, en un periodo, que Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, denominaron como “república aristocrática” (1894-1919)¹⁴⁰. En aquella época de cambios acelerados, la reacción frente al hispanismo, entonces dominante, surge especialmente entre las nuevas capas medias y sectores intelectuales, a través del denominado indigenismo. Estos grupos intelectuales hacen su entrada de manera agresiva y rotunda luego de la derrota de Perú en la guerra del Pacífico.

Entre los escombros de esa crisis, apareció la figura intelectual de Manuel González Prada (1848-1918), que planteó desde el radicalismo anti-oligárquico y anti-conservador, una serie de nudos políticos que marcarían el vocabulario radical del pensamiento social del siglo XX¹⁴¹.

¹³⁹ Para una genealogía mayor sobre las visiones del indio, véase: MACERA, Pablo, “El indio visto por los criollos y españoles”, en *Trabajos de historia, tomo 2*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.

¹⁴⁰ BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1981.

¹⁴¹ Sobre González Prada, puede verse: KRISTAL, Efraín, “González Prada y la élite industrial”, en Efraín KRISTAL, *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991. MC EVOY, Carmen, “Introducción. La política y los políticos tradicionales: la política peruana en la historia o la historia de la antipolítica”, en *La Utopía Republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Pontificia

En efecto, fue Manuel Gonzalez Prada (en adelante, Prada, como pedía que lo llamasen en su entorno de confianza), un peculiar aristócrata limeño que devino en ideólogo anarquista, el que fue hilvanando un nuevo tipo de “ficción orientadora” de la nación peruana¹⁴², en sus numerosos artículos, intervenciones públicas y panfletos políticos¹⁴³. Desde sus escritos, fustigará a los miembros de la elite criolla que no supieron asumir el papel de defensores de los intereses nacionales, o que simplemente colaboraron con la ocupación militar chilena, con el claro afán, enfatiza Prada, de proteger a su “casta anti patriota”. Fue entonces, desde esta inicial posición nacionalista, que edifica su narrativa histórica. En ella, el pasado reciente de dominación colonial todavía persistía, mostrando 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 tímido esfuerzo solo demostraba 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, sólo combatirá por el señor feudal"¹⁴⁴.

En el discurso de Prada se enfilan los ataques contra las clases dominantes, sus instituciones y todos “los pilares del edificio social”: la religión, los sacerdotes y la educación católica, el hispanismo, el ejército y los partidos políticos. Surge en el camino

Universidad Católica del Perú, 1997. RÉNIQUE, José Luis, “Hacia el «verdadero Perú»: un camino literario de salvación nacional”, en *Imaginar la nación. Viajes en busca del “verdadero Perú” (1881-1932)*, Lima, IEP, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Ministerio de Cultura, 2015. LEIBNER, Gerardo, “La Protesta’ y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, Vol. 5, N° 1, 1994, pp. 83-102. -----, “Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, Vol. 8, N° 1, enero-junio 1997, pp. 11-28. MANRIQUE, Nelson, “Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional”, en *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Luis, SUR, CIDIAG, 1999. RÉNIQUE, José Luis, “El Pensador solitario y la sociedad enferma”, en *Incendiar la Pradera. Un ensayo sobre la revolución en el Perú*, Lima, La Sinistra Ensayos, 2015. WISE, David, “La consagración de Gonzalez Prada: Maestros y Epígonos, 1918-1931” *Cuadernos Americanos*, Vol. 250, N° 5, 1983, pp. 136-172.

¹⁴² La noción de “ficción orientadora” se toma de: SHUMWAY, Nicola, *The Invention of Argentina*, California, University of California Press, 1991.

¹⁴³ Prada pertenecía a una reconocida familia de la elite limeña. Tuvo una temprana educación hispanista, pero que, en la década de 1870, junto a otros jóvenes buscaban alternativas culturales apelando a las influencias de la ilustración francesa y el positivismo, transitando en esa búsqueda hacia el liberalismo y el republicanismo.

¹⁴⁴ GONZÁLEZ PRADA, Manuel, "Discurso en el Politeama", en PETRO PERÚ, compilador, *Manuel González Prada - Obras*, tomo 18, Lima, COPE, 1991, Vol. 1, p. 88.

de Prada, una verdadera batalla cultural e intelectual por apropiarse de la deseada y soñada modernidad.

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 no conformaban el verdadero Perú los habitantes de la estrecha franja costera: “La nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera”.¹⁴⁵ Allí, en aquella geografía agreste, yace la verdadera nación moderna. La “verdadera nación” no habitaba entre las costas del Pacífico y sus “falsas ciudades”¹⁴⁶.

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”¹⁴⁷.

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”¹⁴⁸.

¿Cómo se explica esta injusta persistencia colonial? Se debe, prosigue Prada, a la forma en que la “vieja aristocracia anti-nacional” se ha reacomodado a los nuevos tiempos

¹⁴⁵ GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Pajinas Libres*, Lima, Fondo de Cultura Popular, 1966, p. 33. [1894]

¹⁴⁶ GONZÁLEZ PRADA, "Discurso en el Politeama", p. 88.

¹⁴⁷ GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Horas de Lucha*, Lima, Fondo de Cultura Popular, 1969, p. 204. [1908]

¹⁴⁸ GONZÁLEZ PRADA, Manuel, "Perú i Chile", en *Pajinas libres*, Fondo de Cultura Popular, Lima, 1966, p. 45. [1894]

republicanos. Si bien el orden colonial había desaparecido como sistema político en 1821, sus formas sociales de explotación y servidumbre hacia los indígenas, se mantenían casi intactas en plena época republicana:

"Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir [a los indios] basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. 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"¹⁴⁹.

Prada va delineando un lenguaje que traza una geografía racializada de la servidumbre. Coloca a la sierra como el ámbito natural donde habitan los indios; "espacializa"¹⁵⁰ a los indígenas como habitantes milenarios de las serranías andinas, y como las víctimas centrales de esta insoportable opresión histórica. Declararía en una famosa conferencia, el 29 de julio de 1888, en el Teatro Politeama de Lima¹⁵¹, una frase que instituyó las bases del imaginario racial y la gramática política indigenista del siglo XX peruano, que tendría consecuencias en las disputas intelectuales de las décadas posteriores:

"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"¹⁵².

En esta conferencia, Prada traza un nuevo paisaje racial y un nuevo vocabulario sentimental de la nación, que se convierte en el diagnóstico básico para pensar en otros

¹⁴⁹ GONZÁLEZ PRADA, Manuel, "Nuestros indios", en *Horas de lucha*, Lima, 1924, pp. 174-175. [1904]

¹⁵⁰ Hacemos aquí un uso libre, de la noción que vincula espacio y cultura de: GUPTA, Akhil y James FERGUSON, "Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality", *American Ethnologist*, Vol. 29, N° 4, 2002, pp. 981-1002.

¹⁵¹ 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 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.

¹⁵² GONZÁLEZ PRADA, "Discurso en el Politeama, p. 89.

términos (¿“verdaderos”?) las posibilidades nacionales del Perú republicano. Si bien, en años previos otros escritores como Narciso Aréstegui (en su novela, *El padre Horán*, 1848)¹⁵³, Juan Bustamante (en su ensayo, *Nuestros indios*, 1867)¹⁵⁴, o Flora Tristán (en su novela, *Aves sin nido*, 1889)¹⁵⁵, ya habían colocado el tema de la reivindicación del indio en el plano literario, social y cultural, fue recién Prada quien esbozó, por primera vez, la forzosa necesidad política de incorporar el indio a la nación como una condición ineludible de “razón y modernidad”¹⁵⁶.

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”?¹⁵⁷.

A tono con la retórica positivista y evolucionista de la época¹⁵⁸, 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 radical cercana al

¹⁵³ Véase: CORNEJO POLAR, Antonio, “Historia de la literatura del Perú Republicano”, en Juan MEJÍA BACA, editor, *Historia del Perú: Perú Republicano*, tomo VIII, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1980. TORD, Luis Enrique, *El indio en los ensayistas peruanos: 1848-1948*, Lima, Unidas, 1978. TAMAYO HERRERA, José, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980. BASADRE, Jorge, *Historia de la república del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1981.

¹⁵⁴ Algunas publicaciones recientes sobre Juan Bustamante son: DOMÍNGUEZ, Nicanor, compilador, *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1866-1868)*, Lima, Asociación Servicios Educativo Rurales (SER), 2011. MC EVOY, Carmen, “No hay república sin indios: Juan Bustamante y su proyecto integrador”, en *En pos de la República: ensayos de historia política e intelectual*, Lima, Centro de Estudios Bicentenario, Municipalidad Metropolitana de Lima, Asociación Educativa Antonio Raimondi, 2013. RÉNIQUE, José Luis, *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*, Lima, La Siniestra Ensayos, Universidad Nacional de Juliaca, 2016.

¹⁵⁵ DENEGRI, Francesca, *El abanico y la cigarrera: la primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Instituto de Estudios Peruanos, 2004. CORNEJO POLAR, Antonio, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista. Clorinda Matto de Turner, novelista estudio sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*, Lima, CELACP, Latinoamericana Editores, 2005.

¹⁵⁶ GONZÁLEZ PRADA, "Nuestros indios", p. 174.

¹⁵⁷ RÉNIQUE, *Incendiar la pradera*, p. 31.

¹⁵⁸ Sobre el positivismo en Perú puede revisarse: SOBREVILLA, David, *La filosofía contemporánea en el Perú*, 1º Ed., Lima, Editorial Mantaro, 1996.

anarquismo, que inflamaba entonces toda Europa, en especial, Francia y España¹⁵⁹. 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 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 al anarquismo, como ya ocurría esos mismos años en Argentina, Brasil y México¹⁶⁰. En poco tiempo, Prada se convierte rápidamente en una figura de referencia entre los obreros. Su radicalismo opositor se incrementa en la coyuntura de recomposición de la oligarquía nacional, expresada en el gobierno del caudillo popular Nicolás de Piérola en 1895. Esta recomposición renovó los rasgos excluyentes de la elite, y consolida la “República Aristocrática”¹⁶¹.

Prada busca invertir la distinción, entonces en boga, entre civilización y barbarie. Intenta resignificar el discurso que colocaba a los indígenas en la condición de salvajes. Pero en una sociedad donde “prevalecen los privilegios de casta”, menciona Prada, ¿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 civilizarles? [...] 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”¹⁶².

Ante la hipocresía de esta república aristocrática, el objetivo de Prada será la búsqueda de una nueva ruta hacia lo *realmente esencial* de la nación peruana. Para ello inventa un nuevo estilo de lenguaje impugnador, que ofrecerá esta vez, una inédita narrativa de la historia peruana. Era, en todo caso, una historia para el combate ideológico; y Prada

¹⁵⁹ Sobre el anarquismo en España, véase: KAPLAN, Temma, *Anarchists of Andalusia, 1868–1903*, Princeton, Princeton University Press, NJ, 1977. CASANOVA, Julián, *Tierra y libertad. Cien años de anarquismo en España*, Barcelona, Editorial Crítica, 2010. Sobre Francia, véase: SOON, Richard David, *Anarchism and Cultural Politics in Fin-de-Siècle France*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1989.

¹⁶⁰ Véase: TARCUS, Horacio, *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la “nueva izquierda” (1870-1976)*, Buenos Aires, Emecé, 2007. RAGO, Margareth, *A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista, 1890-1930*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 2014. LOMNITZ, Claudio, *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*, México DF, Era ediciones, 2016.

¹⁶¹ LEIBNER, “Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui”.

¹⁶² GONZÁLEZ PRADA, Manuel, “Los verdaderos salvajes”, en PETRO PERÚ, compilador, *Manuel González Prada - Obras*, tomo 2, Lima, COPE, 1991, Vol. 4, pp. 283-285.

buscará instalarla como la “verdad nacional” de nuestra época republicana. ¿Quién era el responsable de la salvaje explotación del indio? La respuesta era contundente: el hacendado gamonal. Su influencia en el poder político, según Prada, era el causante de gran parte 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 campesina en la hacienda:

"[El gamonal] no sólo 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 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”¹⁶³.

Incluso estos gamonales terratenientes, pese a tener una educación extranjera europea, que podría quizá ubicarlos en una senda más “civilizada y piadosa”, no consiguen deshacerse de un comportamiento abusivo 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 palpar la nacionalidad “profunda” que habita en las comunidades de indios? ¿Qué explica, entonces, esa irrefrenable violencia feudal, más cercana al despreciable régimen colonial? ¿Por qué los gamonales y terratenientes no se comportan nunca como verdaderos hombres 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”¹⁶⁴.

¹⁶³ GONZÁLEZ PRADA, "Nuestros indios", p. 176.

¹⁶⁴ GONZÁLEZ PRADA, "Nuestros indios", p. 176.

A partir de ello, deduce Prada, es que "el indio recibió lo que le dieron: fanatismo y aguardiente" 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 falta de educación y 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 de reinvención histórica, en la cual rememora elogiosamente el pasado incaico. A diferencia de la era del republicanismo explotador, en la civilización Inca ocurría todo lo contrario: una organización estatal prehispánica solidaria, que respetaba la dignidad de la vida humana. Pero esta suerte de *estado de naturaleza* prehispánica, lamentablemente, fue interrumpida por la codicia aborrecible del colonizador, primero, y del gamonal republicano, después:

"La organización política y social del antiguo imperio admira hoy a reformadores y revolucionarios europeos. Verdad, Atahualpa no sabía el Padrenuestro ni Calchuima pensaba en el misterio de la Trinidad; pero el culto del Sol era quizá menos absurdo que la Religión católica, y el gran Sacerdote de Pachacamac no vencía tal vez en ferocidad al padre Valverde. Si el súbdito de Huaina-Capac admitía la civilización, no encontramos motivo para que el indio de la República la rechace, salvo que toda la raza hubiera sufrido irremediable decadencia fisiológica. 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?"¹⁶⁵.

Puesta así las cosas, para Prada "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 indiadas del Cuzco, empezó a granjearse partidarios, y tal vez habría intentado una sublevación, si la muerte no le hubiera sorprendido al regreso de un viaje por Europa. Pero ¿cabe hoy

¹⁶⁵ GONZÁLEZ PRADA, "Nuestros indios", pp. 177-178.

semejante restauración? Al intentarla, al querer realizarla, no se obtendría más que el empequeñecido remedo de una grandeza pasada”¹⁶⁶.

En esta situación, ¿cómo incitar, se pregunta Prada, la rebelión violenta del indio? ¿Dónde buscar los indicios para desterrar para siempre esta intolerable explotación? ¿Por la vía de las armas? La ruta imaginada por Prada, será la paulatina toma de conciencia política del indio. Para conseguirlo, un primer paso, debe ser dejar atrás el vicio (coca y alcohol) y el atraso (analfabetismo) en que le tiene sumido el hacendado. El paso siguiente, será apropiarse de las propias armas de la “civilización moderna” que utiliza el gamonal. Una vez cumplido 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 arrebatara 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”¹⁶⁷.

El “problema nacional” para Prada, solo podía resolverse, en tanto, se supere el *impasse* histórico de la explotación del indio. Es decir, el indio se constituye primero en “tema de discusión”, pero dada su condición de mayoría demográfica (tres cuartas partes del país), deviene pronto en “problema nacional”. Así, Prada coloca la urgente necesidad de asociar la fuerza de las ideas a la liberación violenta del indio.

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 Civil¹⁶⁸. Un conjunto brillante de intelectuales, también llamados

¹⁶⁶ GONZÁLEZ PRADA, "Nuestros indios", p. 181.

¹⁶⁷ GONZÁLEZ PRADA, "Nuestros indios", p. 181.

¹⁶⁸ Ver: MC EVOY, Carmen, *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú*, Lima, PUCP, 1994.

“futuristas” (José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaunde, los hermanos Ventura y Francisco García Calderón, Manuel Vicente Villarán)¹⁶⁹, fustigaban 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”¹⁷⁰.

Se esperaba un cambio paulatino y calmado. Sin embargo, el giro conservador de la Generación del Novecientos refleja en grandes líneas las vicisitudes, y los límites de la República Aristocrática (1894-1919) y su proyecto cultural oligárquico. En la década de 1930, luego de la primera guerra mundial y la crisis global de 1929; luego de la revolución mexicana (1910) y la revolución de octubre (1917); de las grandes conmociones sociales que sacudían al país y la formación del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana, fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre, 1895-1979) y el Partido Socialista (fundado por José Carlos Mariátegui, 1894-1930), poco quedó del inicial optimismo romántico y espiritualista de los novecentistas. 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 fue el caso de José de la Riva Agüero.

Pero aun en sus momentos y versiones más benignas, en que llegan a reconocer la grandeza de las civilizaciones prehispánicas (para mayor gloria de los conquistadores), estos *intelectuales románticos* no llegan a salir de sus marcos hispanistas y católicos. Riva Agüero, por ejemplo, separa al indio aristócrata del indio del presente:

“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 frígidez 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”¹⁷¹.

¹⁶⁹ Sobre la generación del 900, puede revisarse: LOAYZA, Luis, *Sobre el Novecientos*, Lima, Hueso Humero Ediciones, 1990. SANDERS, Karen, *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, Lima, Pontificia Universidad Católica, Fondo de Cultura Económica, 1997. RÉNIQUE, José Luis, *Imaginar la nación. Viajes en busca del “verdadero Perú” (1881-1932)*, Lima, IEP, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Ministerio de Cultura, 2015. MC EVOY, Carmen, *Forjando la Nación. Ensayos de Historia Republicana*, Lima, PUCP, The University of the South, 1999.

¹⁷⁰ BELAÚNDE, Víctor Andrés, *La realidad nacional*, 3ra edición, Lima, Talleres Villanueva, 1964, p. 93. [1931]

¹⁷¹ RIVA AGÜERO, Jose, *Paisajes peruanos*, Tomo IX, Onras Completas, Lima, PUCP, 1969, p. 232.

Por su parte, Belaunde se refiere al encuentro inicial de indios y españoles:

“Remontémonos a la época de la conquista. La raza indígena acababa de ser sometida y necesitaba ser instruida y defendida: dejada a sí misma, derribado el Imperio, habría tornado al salvajismo más completo”¹⁷².

Como muchos, Belaúnde 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”¹⁷³. O cuando habla de “la política nacionalista respecto de las razas inferiores que sigue, hoy más que nunca, la Iglesia romana”¹⁷⁴, y también del “contacto de las razas superiores con los pueblos de color”¹⁷⁵.

En José de la Riva Agüero estas características se exageran. Por ejemplo, el sentimiento hispanista es reiterado y latente en la mayoría de sus escritos:

“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”¹⁷⁶.

Pero también el tono racista se 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”¹⁷⁷.

A los vaivenes de este nuevo panorama intelectual contribuyó el paulatino avance de una primera modernización capitalista liderada 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 produjo, como se dijo, de las

¹⁷² BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 93.

¹⁷³ BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 21.

¹⁷⁴ BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 17.

¹⁷⁵ BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 17.

¹⁷⁶ RIVA-AGÜERO, José de la, *La historia en el Perú*, Lima, Federico Barrionuevo, 1910, p. 59.

¹⁷⁷ RIVA-AGÜERO, José de la, “Elogio del Inca Garcilaso”, *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos*, Año XI, N° 1, 1916, p. 339.

revoluciones mexicana y rusa. En conjunto, estos hechos demostraban que sí era posible recurrir a la fuerza política del campesinado indígena para transformar esta sociedad eminentemente agraria. Ambas revoluciones, en especial la mexicana, señalaban la posibilidad histórica de que se podía destruir el orden oligárquico, a partir de un movimiento agrario de bases campesinas, dejando por fin en el pasado, el oprobioso nudo de atraso y lacerante explotación feudal.

Si a ello le añadimos, la difusión del positivismo, el anarquismo y el marxismo que, en distintos ritmos, momentos y niveles, era recibida en toda América Latina, el inicio del siglo XX significó para estos intelectuales la oportunidad de dejar atrás una larga etapa de avatares y fracasos en la construcción de un continente y un Estado realmente moderno. Se fue presentando, de acuerdo a Richard Morse, 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”¹⁷⁸.

Por otro lado, según Pablo Macera, las dos crisis decisivas de la sociedad peruana tradicional –la derrota en la guerra del Pacífico y el fracaso de la República Aristocrática- volvían necesario que los potenciales nuevos grupos dirigentes hicieran “del pasado una técnica para la averiguación de su propio futuro”¹⁷⁹. 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”. Y se trataba de “algo así como una historia judicial, un proceso abierto contra las generaciones anteriores”¹⁸⁰. Y de una historia, añadiremos, que buscaba explicaciones globales del devenir nacional. El título de un libro publicado hacia el final de ese periodo por Jorge Basadre –*Perú problema y posibilidad* (1931)¹⁸¹- 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*

¹⁷⁸ MORSE, Richard, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México DF., Siglo XXI Editores, 1982, p. 130.

¹⁷⁹ MACERA, Pablo, “La historia en el Perú. Ciencia e ideología”, *Amaru*, N°6, Lima, abril-junio 1968, pp. 90-94.

¹⁸⁰ MACERA, “La historia en el Perú”, p. 93.

¹⁸¹ BASADRE, Jorge, *Perú: problema y posibilidad*, Rosay Editores, Lima, 1931.

y *el campo en la historia del Perú* (1929)¹⁸², 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 a confrontarse con la emergencia de nuevas capas populares urbanas y mestizas provincianas. Pero éstas a su vez buscaban reconocerse y ubicarse de un modo distinto en el país. Necesitaban para ello una visión del Perú en la que de alguna manera resultaran incluidas y se sintieran, por tanto, representadas. El viejo paradigma hispanista de los intelectuales cercanos a 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. Fue así que, en esta atmósfera, toma cuerpo en Perú el indigenismo como propuesta cultural anti hispanista, y, por extensión, anti oligárquica.

Literario y filantrópico primero, el indigenismo devino pronto 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 México¹⁸³.

Este indigenismo oficial, auspiciado por el presidente Leguía, en el marco de su proyecto que denominó '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 presidida por el Arzobispo de Lima, que debía proporcionar un marco legal para la atención de los reclamos de las comunidades campesinas. Instaló en 1921 una sección de Asuntos Indígenas dentro del Ministerio de Fomento y Obras Públicas, presidida por el escritor Hildebrando Castro Pozo, y estableció un diálogo constante con el Comité Pro-Derecho Indígena

¹⁸² BASADRE, Jorge, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, Lima, Imprenta A.J. Rivas Berrio, 1929.

¹⁸³ Como producto de ello, en 1920 fueron reconocidos legalmente por el Estado las comunidades indígenas, 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 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.

Tahuantinsuyo, creado en Lima en 1919, de talante más filantrópico y que reunió a líderes indígenas y una importante base urbana de apoyo “integrada por emigrantes provincianos y obreros anarcosindicalistas”¹⁸⁴.

Desde la sociedad surgían innumerables publicaciones y núcleos culturales, literarios y políticos de orientación indigenista de "denuncia", 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 indígenas. 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.

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, de Lima y de provincias, que apoyaban a Leguía, los Novecentistas, cercanos al hábito 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 a la vida nacional. Fue así que algunos de sus principales representantes, Manuel Vicente Villarán, José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde, 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 positiva era espiritual y civilizadora.

Quedaba claro que el clima intelectual de las primeras décadas del siglo, donde el “problema indígena” se abría espacio en la agenda nacional, convivía aún con otras retóricas excluyentes. El caso más explícito es 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. Este señala, en su libro *La cultura nacional* (1937), un conjunto de apreciaciones jerarquizadas sobre los indígenas:

"¿Qué influencia podrán tener sobre esos seres [los indígenas], que solo poseen la forma humana, las escuelas primarias más elementales? ¿Para qué aprender a leer, escribir y contar, la geografía y la historia y tantas otras cosas, los que no

¹⁸⁴ARROYO, Carlos, “La experiencia del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 15, N° 1, 2004. Entre sus principales dirigentes se encontraban: Ezequiel Urviola, Carlos Condorena, Hipólito Salazar y Juan Hipólito Pévez.

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?"¹⁸⁵.

Continúa Deustua, su argumento historicista, recurriendo al lenguaje de las razas (superiores e inferiores), sobre el progreso, el atraso y la desgracia nacional:

"[...] el indio vive sin interés alguno, bajo el imperio exclusivo de las necesidades materiales que satisface como las bestias, que son sus únicos modelos, y peor que las bestias cuando las excitaciones del alcohol avivan la brutalidad de sus instintos sin disciplina. El Perú debe su desgracia a la raza indígena, el indio no es ni puede ser sino una máquina"¹⁸⁶.

"El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el periodo de su progreso"¹⁸⁷.

Aunque el caso de Deustua, representa quizá la variante extrema de la constelación conservadora de los noventaístas, lo cierto es que Víctor Andrés Belaúnde tendrá una imagen algo más *piadosa* sobre los mismos actores indígenas:

"Necesitamos 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"¹⁸⁸.

El propio Belaúnde, agrega que el "indigenismo radical" (el de Prada, primero, y el de Luis E. Valcárcel, después), subvierte lo que podría entenderse como la nacionalidad peruana "esencial", que busca reemplazarlo por cierto tipo de "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

¹⁸⁵ DEUSTA, Alejandro, *La cultura nacional*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1937, p. 81.

¹⁸⁶ DEUSTA, *La cultura nacional*, p. 48.

¹⁸⁷ DEUSTA, *La cultura nacional*, p. 50.

¹⁸⁸ BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 39.

nacionalidad, sino la nacionalidad misma. El socialismo abandona su criterio humanitario y adopta [...] lo que podríamos llamar el nacionalismo racial”¹⁸⁹.

Pero ¿qué conforma ese nacionalismo “esencial” para Belaúnde? 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 Belaúnde, 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”¹⁹⁰. ¿La solución? Una vuelta al catolicismo espiritual de Bartolomé de las Casas, cuya vocación misional debe ser recuperada para repensar nuestra república. Para Belaúnde, el catolicismo “no desintegra la nacionalidad, sino que la salva”¹⁹¹.

Pero lo que pudo ser una respuesta intelectual orgánica al radicalismo de Prada y sus posteriores 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, el de la Reforma Universitaria, influenciada 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 mantener algún tipo de hegemonía intelectual y liderazgo cultural.

Por motivos diferentes, Riva Agüero y Belaunde parten al destierro entre 1919 y 1931. Pero eso no fue todo. Al retornar al país, una nueva generación de jóvenes iconoclastas, que han descubierto el poder del sindicato y el valor de las masas organizadas, la lógica del marxismo y el sabor de la acción directa, los esperan, casi apertrechados, en las federaciones universitarias, en las curules parlamentarias, en las calles y también en los locales sindicales. “Frente a los García Calderón, los Riva Agüero, los Belaúnde -nos dice Hugo Neira- están los Mariátegui, los Haya de la Torre, los Valcárcel, y demás intelectuales provincianos”¹⁹². Han sido desplazados del lugar dominante de la cultura, que tiene esta vez, un rostro aún más juvenil: intelectuales emergentes, ejerciendo el

¹⁸⁹ BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 38.

¹⁹⁰ BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 57.

¹⁹¹ BELAÚNDE, *La realidad nacional*, p. 45.

¹⁹² NEYRA, Hugo, “Semblanza de Víctor Andrés Belaunde”, *Estampa*, suplemento dominical del diario Expreso el 18 de diciembre de 1966, p. 7.

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 imaginar su superación histórica: una nación indígena fusionada con el socialismo (Mariátegui) o a una patria libre indoamericana (Haya de la Torre).

Así, 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. Pesó para ello, como se dijo, por un lado, el influjo de las revoluciones mexicana y rusa, pero por otro, la reactivación del movimiento campesino con un contenido, en algunos casos, fuertemente mesiánico¹⁹³. Pero también influyó la erosión del orden liberal que, en distintos ritmos, iba siendo reemplazado paulatinamente en América Latina, por otras propuestas ideológicas y políticas, como el populismo. Estas se convertirían en tendencias fundantes, al menos en Perú, y propagado principalmente por sus representantes más doctrinarios: los jóvenes 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”¹⁹⁴.

Los años posteriores a 1900, verán el desarrollo del indigenismo en la literatura, 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 en Perú. Esto configuró un inédito desplazamiento geográfico al

¹⁹³ Ver al respecto: BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO, “Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)”, en Alberto FLORES GALINDO, *Obras completas*, Lima, Sur, 1997, Vol. V, pp. 167-240. LÓPEZ, Sinesio, “Perú, 1930-1968: competencia y participación en el Estado oligárquico”, en Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA y Sinesio LÓPEZ, editores, *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*, Lima, IEP, 2005.

¹⁹⁴ FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un Inca*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, p. 11.

interior del mundo letrado. Lima ya no monopolizaba la *nobleza cultural* de la “imaginación nacional. Las “provincias” tenían sus propios intelectuales, sus circuitos de circulación e intercambio, y de legitimación simbólica, invirtiendo, al menos en el plano cultural, el centralismo que adquirió Lima en su primera etapa republicana: el largo siglo XIX¹⁹⁵.

Las proclamas radicales de Prada se conectaron con un movimiento continental que buscaba, también, el cambio de las incipientes repúblicas americanas. “González Prada –diría el propio Mariátegui- 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”¹⁹⁶. Desde los claustros universitarios fue emergiendo una corriente juvenil de renovación política e intelectual que proponía un cambio democratizador: dejar atrás la universidad colonial y aristocrática, de cátedras solemnes, que solo reproducía privilegios de casta o linaje, y 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 cátedra universitaria. De lo que se trataba, en últimas, era instalar en la opinión pública, la visión de una ciudadanía real de individuos libres y plenos. Su epicentro inicial fue la ciudad de Córdoba (en 1918), en Argentina, pero pronto se irrigió por toda América Latina, estableciendo 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 Universitaria¹⁹⁷.

Una de las figuras importantes de esta impronta generacional en Perú, 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. Éste sostendrá, de manera más orgánica que su predecesor Prada, la postura de

¹⁹⁵ JACOBSEN, Nils, “Liberalism and Indian communities in Peru, 1821-1920”, en Robert JACKSON, editor, *Liberals, the Church, and Indian peasants: corporate lands and the challenge of reform in nineteenth-century Spanish America*, Albuquerque, Univ. of New Mexico Press, 1997.

¹⁹⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos, “El proceso de la literatura”, en Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Lima, Editorial Minerva, 1928, p. 254.

¹⁹⁷ Sobre el tema, véase: BERGEL, Martín, “Latinoamérica desde abajo. Las redes transnacionales de la Reforma Universitaria, (1918-1930)”, en Emir SADER, Hugo ABOITES y Pablo GENTILI, editores, *La reforma universitaria: desafíos y perspectivas noventa años después*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial, 2008.

que solo desde la cultura indígena sería posible proyectar una nueva y verdadera propuesta de nación peruana.

En las páginas de su más conocido ensayo, *Tempestad en los Andes*, publicado en 1927¹⁹⁸, 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”. Y afirma que: “la dictadura del proletariado indígena busca su Lenin”¹⁹⁹. Al igual que Prada, aunque de forma más radical, separa espacial y emocionalmente, a Lima (concebida como 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, europeizada; y el Cuzco, vernáculo, nacionalista, castizo, con un rancio orgullo de legítima prosapia americana”²⁰⁰.

Incluso, precisa de forma más detallada, dónde se concentra esa pureza histórica:

“El Perú vive fuera de su ser íntimo y verdadero [...] Sólo de este modo se explica que haya una república Unitaria Central, que predomine lo que no es autóctono, que gobierne y dicte leyes una minoría extravagante sin ningún vínculo ni afinidad con el Pueblo del Perú, con la raza que creó la cultura por el esfuerzo milenario”²⁰¹.

Este indigenismo regional, principalmente cusqueño, va calando como un centro cultural gravitante de ideas, agitación y propuestas políticas, que coincidía con lo realizado en Lima, por la Asociación Pro Indígena. Esta corriente logra influenciar a Víctor Raúl Haya de la Torre (otra figura importante de la generación de la Reforma Universitaria). Al igual que Valcárcel, Haya de la Torre es un joven provinciano nacido en 1895. No proviene de Lima, sino de la ciudad norteña y aristocrática de Trujillo, región costeña que venía siendo transformada por la industria azucarera. Esta zona se

¹⁹⁸ VALCÁRCEL, Luis E., *Tempestad en los andes*, Lima, Editorial Minerva, 1927.

¹⁹⁹ Para un contexto de la emergencia del discurso indigenista, puede revisarse: CORONADO, Jorge, *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

²⁰⁰ VALCÁRCEL, *Tempestad en los andes*, pp. 115- 116.

²⁰¹ VALCÁRCEL, *Tempestad en los andes*, p. 116.

convirtió en un verdadero enclave capitalista, que atrajo campesinos de varias zonas rurales del país, y que años después se convertiría en bastión político del aprismo²⁰². En una carta escrita en 1928 al director del diario *La Sierra*, el joven Haya demuestra 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”²⁰³.

El protagonismo de esta nueva generación de jóvenes provincianos, amplió los contornos culturales para hablar, desde otro vocabulario regionalista, del Perú “profundo”. Se les encontraban 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 convertido en el epicentro del vanguardismo modernista, donde operaban un buen grupo de jóvenes iconoclastas, liderados por José Carlos Mariátegui y Abraham Valdelomar. En estos últimos, el vanguardismo encontró los representantes ideales para reinventar, mediante la crónica periodística, la representación de la aún aristocrática ciudad de Lima, que se transformaba por la modernización capitalista que el presidente Leguía impulsaba con sus políticas de infraestructura urbana²⁰⁴. Todas estas nuevas voces intelectuales provincianas rediseñaron, el mapa sentimental que orientaría las

²⁰² Véase: KLAREN, Peter, “La “Bohemia” trujillana y Víctor Raúl Haya de la Torre”, en *La formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*, Lima, IEP, 1976. STEIN, Steve, “De la clase a la política: Víctor Raúl Haya de la Torre y la institucionalización de la protesta social en los años veinte”, en Heraclio BONILLA y Paul W. DRAKE, editores, *El APRA de la ideología a la praxis*, Lima, Centro Latino Americano de Historia Económica y Social, 1989.

²⁰³ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, “Del Cuzco salió el nuevo verbo y saldrá la nueva salvación”, Carta al director de *La Sierra*, México 29 de marzo de 1929, en *Construyendo el aprismo, Artículos y castas desde el exilio (1924-31)*, Buenos Aires, Claridad, 1933, p. 101.

²⁰⁴ Sobre el ambiente cultural y las rupturas modernistas, véase: WALKER, Charles, “Lima de Mariátegui: los intelectuales y la capital durante el oncenio”, *Socialismo y Participación*, N° 35, set. 1986, pp. 71-88. MC EVOY, Carmen, “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, PUCP, The University of the South, 1999. RÉNIQUE, José Luis, “De literati a socialista: el caso de Juan Croniquer, 1911-1919”, en Javier FLORES ESPINOZA y Rafael VARON, editores, *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 2002. ARROYO, Carlos, “Abraham Valdelomar y el incaísmo modernista”, en *Nuestros años diez: La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista*, Buenos Aires, Libros En Red, 2005. BERNABÉ, Mónica, *Vidas de artista: bohemia y dandismo en Mariátegui, Valdelomar y Eguren (Lima, 1911-1922)*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, Instituto de Estudios Peruanos, 2006.

claves interpretativas del Perú republicano. En sus incesantes panfletos políticos, proclamas, crónicas y ensayos, representaron de otro modo a estos nuevos sectores sociales, que solo aparecían, muy ocasionalmente, en los discursos de las elites, y en la prensa cercana a la oligarquía. Así lo plantea el joven Haya de la Torre:

“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”²⁰⁵.

El propio Valcárcel, buscaba invertir la explicación del problema nacional, y para ello, debía *arrebatárles* a los intelectuales del Novecientos, la representación cultural del “indio”:

“Mi libro [*Tempestad en los Andes*] y su trascendencia 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”²⁰⁶.

De cierto modo, Valcárcel replantea radicalmente el significado de las relaciones, entre el Perú “oficial” con aquella “otra nación” peruana. Postula la intrínseca superioridad racial del *indio* sobre el *blanco*, opone antagónicamente la sierra a la costa, y enfatiza la diferencia entre Cusco y Lima, como espacios culturales históricamente irreconciliables. Utiliza una retórica de clara oposición, sin matices. Intenta combatir el racismo científico entonces vigente, pero no deshecha el concepto de *raza*. La usa, ya no para denigrar inferioridades, sino para enfatizar valores y espíritus superiores que buscan destinos históricos diferentes. Por ello, llega a señalar, a diferencia del caso mexicano donde se viene más bien propiciando el mestizaje, que en el Perú:

²⁰⁵ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, “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*, Buenos Aires, Gleizer, 1927, pp. 45-46.

²⁰⁶ VALCÁRCEL, Luis E., “Génesis y proyecciones de *Tempestad en los Andes*”, *Amauta*, año II, N° III, enero, 1928, p. 21.

“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*”²⁰⁷ (Énfasis míos).

Pero la clasificación de los espacios regionales da un paso más allá en la prosa de Valcárcel. Señala que, desde épocas prehispánicas hasta el siglo XX, el indio “es el único trabajador en el Perú, desde hace diez mil años”²⁰⁸. Lo ha hecho en silencio, edificando Sacsayhuaman, los ferrocarriles en el siglo XIX, y picado, 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? Muy claro: en la costa. Lima se convierte, para Valcárcel, en un lugar exótico y foráneo, producto de la europeización, supérstite y parasita. Lima es “femenina”, “extranjera”, “hispanófila”, imitadora de los exotismos; y Cusco, todo lo contrario: “masculino y viril, vernáculo, nacionalista, castizo, lo perenne e indesarraigable”²⁰⁹.

Coloca, como lo hizo antes Prada, el hecho demográfico y geográfico, como verdad histórica para reforzar su argumento del avance indetenible de la “raza indígena”²¹⁰. La “raza”, como clasificación poblacional, va adquiriendo para Valcárcel, una claridad explicativa más contundente:

“No, señores: el ritmo nuestro es ‘retrasado’. En Puno [sur del Perú] 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?”²¹¹.

¿Por qué los indigenistas recurren al vocabulario de la “raza” para hablar de Perú, cuyas “cuatro quintas” partes eran clasificadas como “indígenas”? ¿Cómo transformaron un *hecho demográfico en historia nacional*? Si se observa en detalle los escritos del variopinto indigenismo regional, vemos que este discurso “racial” permeó todo el

²⁰⁷ VALCÁRCEL, *Tempestad en los andes*, pp. 111-112.

²⁰⁸ VALCÁRCEL, *Tempestad en los andes*, p. 100.

²⁰⁹ VALCÁRCEL, *Tempestad en los andes*, p. 115.

²¹⁰ Sobre este punto ya puede verse un conjunto de tendencias cruzadas. De acuerdo al censo de 1940, la población nacional era de 6'906,746 habitantes. La población rural representaba alrededor de 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 aymara, bordeaba el 32%. Ver: LÓPEZ, Sinesio, “Perú, 1930-1968: competencia y participación en el Estado oligárquico”, en *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2005, p. 110.

²¹¹ VALCÁRCEL, “Génesis y proyecciones de Tempestad en los Andes”, p. 21.

pensamiento social y político de las décadas de 1920 y 1930. Tanto José Carlos Mariátegui como Víctor Raúl Haya de la Torre, contribuyeron a esa caracterización del Perú que influyó poderosamente en las interpretaciones sobre la nación peruana. El mismo Haya de la Torre en un importante artículo (*El problema del indio*, 1933) mencionaba:

“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”²¹² (énfasis mío).

Tanto Haya de la Torre como Mariátegui van a colocar en lugar central el problema indígena, pero de forma diferente. Haya de la Torre reconocía entonces las raíces marxistas de la doctrina aprista, a la cual consideraba “superación dialéctica del marxismo” (como en *El Anti-imperialismo y el APRA*, 1928). En Haya 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 aprista. 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 nómada entre 1933 y 1945, tomó el nombre de Inkahuasi (casa del Inca); el nombre con el cual los apristas designaban a nuestro continente: Indoamérica²¹³.

Estos símbolos contribuyen a dotar por primera vez de identidad a amplios sectores populares urbanos y campesinos proletarizados de la costa norte, es decir, los sectores más *mestizos* del país. Mientras que el campesinado indígena queda más bien al margen, tanto de la reflexión de su fundador, Haya de la Torre, como del proselitismo del nuevo partido. Por las condiciones extremas de explotación, el campesinado –dice Haya en un

²¹² HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, “El problema del indio”, en *Construyendo el Aprismo: artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*, Buenos Aires, Ediciones Claridad, 1933. p. 110.

²¹³ DAVIES, Thomas, “The Indigenismo of the Peruvian Aprista Party: A Reinterpretation”, *Hispanic American Historical Review*, Vol. 51, N° 4, 1971. KLAIBER, Jeffrey L., “The Popular Universities and the Origins of Aprismo, 1921-1924”, *Hispanic American Historical Review*, Vol. 55, N° 4, noviembre, 1975, pp. 693-715. BERGEL, Martín, “La desmesura revolucionaria. Prácticas intelectuales y cultura del heroísmo en los orígenes del aprismo peruano (1923-1931)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios*, 2007. <http://nuevomundo.revues.org/5448>.

razonamiento común al liberalismo y el marxismo global de la época, “se encuentra en un estado primitivo, no ha podido desarrollarse y carece de conciencia de clase”²¹⁴.

José Carlos Mariátegui, por su parte, desarrolla 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 preocupación central de su labor política. Mariátegui reubica la cuestión indígena como un elemento central del *problema nacional*, y dirige la discusión hacia una resignificación del debate sobre la nación, pero con una advertencia: “no renegamos propiamente de la herencia española, renegamos de la herencia feudal”²¹⁵. A diferencia de la generación de los intelectuales del Novecientos (Belaúnde, Riva Agüero, Francisco y Ventura García Calderón), que habían asociado las nociones de “patria” y “nación” a una “república” preponderantemente criolla, blanca, costeña y de raíz hispánica y católica; la nueva generación, de Valcárcel, Mariátegui y Haya, buscaron situarse como una nueva elite cultural alternativa. El objetivo era contraponer a los “intelectuales oligárquicos” otra interpretación legítima de la nación, y construir otros significados, planteados esta vez, bajo otras coordenadas políticas e ideológicas. Incluso diseñando un nuevo mapa estético del Perú indígena, como mostraba la portada de la revista vanguardista, *Amauta*, dirigida por Mariátegui: un indígena estetizado diseñado por el principal artista plástico indigenista de la época, José Sabogal, quien llegó a ser director artístico de la revista²¹⁶.

En Mariátegui se hace más explícita esta ruptura: ¿cómo traducir el problema nacional, en tanto problema indígena, apelando al vocabulario de las corrientes culturales vanguardistas?:

“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 [...] La reivindicación de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio [...]”²¹⁷

²¹⁴ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl *Política aprista*, Lima, Ediciones Cooperativa Aprista "Atahualpa", 1933, p. 75.

²¹⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos, "Esquema de la evolución económica", en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928, p. 57.

²¹⁶ Véase: FUENTES, Patricia, *Salvar la Nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo, 2006, p. 118.

²¹⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos, “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política”, en *Mundial*, 27 nov. 1925, p. 14.

Pero ¿cuál era la fuente principal de esta nueva verdad histórica que necesitaba resolver el problema nacional? Para Mariátegui, como en su antecesor Prada y su contemporáneo Valcárcel, la demografía parece ser nuevamente el argumento básico para superar las *imperfecciones* del proceso histórico:

“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 sólo 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 en una época en que este pueblo siente la necesidad de encontrar el equilibrio que hasta ahora le ha faltado en su historia”²¹⁸.

En la ruta de construir esta nueva “ficción nacional”, es que Mariátegui prefiere no referirse al indio histórico, ni caer en falsas nostalgias. Todo lo contrario: busca producir al indio contemporáneo, pues éste es el germen, la matriz fundante, del indio socialista revolucionario:

“De la civilización incaica, 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 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. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo”. ²¹⁹ (Énfasis mío).

Frente a la visión estereotipada y exótica de lo indígena, Mariátegui le opone el *indio real*, sin el cual es imposible imaginar una verdadera nacionalidad, densa y profunda:

²¹⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Obras Completas*, Tomo II, Lima, Ed. Amauta, 1967, pp.332-333.

²¹⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Peruanicemos al Perú*, Obras completas, Tomo 11, 2da edición, Lima, Editorial Amauta, 1972, p. 74.

“Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible”²²⁰.

En respuesta, produce un indígena de vanguardia, protagonista central de la modernidad peruana y que tiene alcance nacional, en un país aún fragmentado geográficamente, pero que atravesaba una verdadera modernización capitalista, que buscaba articular y conectar espacialmente, vía la construcción de infraestructura de carreteras, a sus distintas regiones²²¹. Para Mariátegui, 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, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de ‘indigenismo’ y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas 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. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo qué es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista²²² (Énfasis míos).

Aunque Mariátegui prefirió ser algo más cauteloso respecto al radicalismo indigenista de Valcárcel. Éste sostiene en el prólogo que escribió para la 1era edición de *Tempestad en los Andes*, del propio Valcárcel, que:

“[...] 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”²²³.

²²⁰ MARIÁTEGUI, *Obras Completas*, tomo II, p. 333.

²²¹ CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO, “Caminos, ciencia y Estado en el Perú, 1850-1930”, en *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Vol.15, N.º3, Rio de Janeiro, julio-septiembre, 2008

²²² MARIÁTEGUI, José Carlos “Intermezzo polémico” (Mundial, N°350, Lima, 25 de febrero de 1927), en AQUÉZOLO CASTRO, Manuel, recopilador, *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976, pp.75-76.

²²³ MARIÁTEGUI, José Carlos, “Prólogo”, en Luis E. VALCÁRCEL, *Tempestad en los andes*, Lima, Editorial Minerva, 1927, p. 12.

Mariátegui se distancia de todo “nativismo” anti occidental, y no rechaza toda señal de herencia hispana, como sostendrían otros indigenistas. Pero ¿dónde encontrar el punto medio, entre lo occidental y lo autóctono, que matice el mito indianista?:

“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”²²⁴.

Incluso, toma nota de las limitaciones en la representación literaria indigenista. La propia propuesta cultural del indigenismo no logró captar toda la vitalidad del *indígena real*. Por su parte, el propio *indígena real* aún no consigue ni tiene las suficientes condiciones “maduras” para producir su propia representación:

“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*”²²⁵ (Énfasis míos).

Mientras tanto, hasta que no se resuelva este *impasse* en la auto-representación indígena, era inevitable situar la explicación del “problema del indio” en sus soportes económicos. Si bien Mariátegui en sus múltiples ensayos y artículos, no deshecha el discurso racial en el análisis de la cuestión indígena, prioriza problematizar el carácter feudal de la propiedad de la tierra, 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”²²⁶.

En esa ruta, Mariátegui, creará necesario reorientar el diagnóstico hasta entonces hegemónico en el indigenismo. Su estrategia será domesticar su radicalismo retórico,

²²⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos, “El rostro y el alma del Tawantinsuyo”, *Mundial*, Lima 11 de set. 1925, p. 23.

²²⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos, “El proceso de la literatura”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928, p. 242.

²²⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos, “El problema del indio”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928, p.35.

para traducirlo en programa y convertirlo, luego, en doctrina política. Es así que Mariátegui, elabora el diagnóstico de lo que, desde entonces, se entenderá en los círculos letrados de izquierda, como la “cuestión agraria” en Perú. El diagnóstico central era el siguiente:

- “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”²²⁷.

Desde estas coordenadas afirma que, a partir de la experiencia colectivista en sus comunidades, los indígenas pueden y deben ser el pilar central en la construcción del socialismo peruano, la base de la revolución indoamericana, y el nuevo fermento de nuestra nacionalidad moderna. Pues “[...] en este indigenismo vanguardista’ [...] no existe ningún calco de nacionalismos exóticos’ [...] sino la creación de un nacionalismo peruano”²²⁸.

Tamaña “herejía” 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 Partido Comunista, luego de su muerte en 1930²²⁹. La vena radical del indigenismo vanguardista *inventado* por Mariátegui quedó silenciada como un río subterráneo. Pero tanto la propuesta de Haya de la Torre y, sobre todo la de Mariátegui, tuvieron que esperar treinta años para volver a ser objeto de reflexión política, pues ambas fueron derrotadas por la contra ofensiva oligárquica en la crisis política que sacudió el Perú a inicios de la década de 1930.

²²⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos, “El problema de la tierra”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928, pp. 89-92.

²²⁸ Citado en: ARICÓ, José, “El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión”, en Fernando CALDERÓN, editor, *Socialismo, autoritarismo y democracia*, IEP-CLACSO, Lima, 1989, 126-127.

²²⁹ Véanse, por ejemplo, los documentos reproducidos en la revista: *Socialismo y Participación*, N° 11, set. 1980, Lima, pp. 17-125.

Visto en conjunto, los indigenistas peruanos de las primeras tres décadas del siglo XX, sostenía Carlos Iván Degregori en un temprano artículo de 1978, van a compartir una serie de características de modo más o menos marcado, de acuerdo a sus diferentes matices ideológicos, ya sean cercanos al hispanismo o a las influencias vanguardistas del socialismo y el marxismo²³⁰. El diagnóstico era claro: el Perú era un país dual: españoles e indios, Costa y Sierra, Occidente contra los Andes²³¹:

a) *Pasadismo*. Prefieren con frecuencia el “indio histórico” que al “indio empírico”, en parte por influjo de los estudios arqueológicos que por entonces comenzaban el descubrimiento de las grandes civilizaciones precolombinas; Macchu Picchu, por ejemplo, en 1911²³².

b) *Exotismo*. Sobre todo, en la literatura y las artes plásticas, se encuentra al “indio representado”, considerando más como motivo y viñeta exótica, que como realidad etnográfica o sujeto político²³³.

c) *Cierta afinidad con lo norteamericano*, que de cierto modo esconde cierto pesar por haber sido colonizados por España, y no por las potencias europeas y anglosajonas; pero en otros casos, es una manera de expresar un sentimiento anti-feudal, asociando lo hispánico y lo católico al atraso²³⁴; y la educación y la cultura protestante, como un puente hacia la modernidad y a una ética moral capitalista (de cierto sentido weberiano) necesaria para el desarrollo económico y espiritual²³⁵.

d) *Paternalismo*, en su aproximación a lo indígena, sobre todo de parte de juristas, que evocaban muchas veces, con cierta melancolía, la protección tutelar que el sistema colonial tuvo con la población indígena²³⁶.

e) *Populismo*, que ve en los campesinos indígenas la fuerza central para la transformación del Perú. Al ser la masa indígena el sujeto del cambio, estos planteamientos asociaron

²³⁰ DEGREGORI, Carlos Iván, “Indigenismo, clases sociales y problema nacional”, en: *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, ediciones CELATS, 1978, p. 33.

²³¹ FLORES GALINDO, Alberto, “La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986”, *Márgenes*, Lima, año 2, N° 4, 1988, p. 61.

²³² DEGREGORI, “Indigenismo, clases sociales y problema nacional”, p. 33.

²³³ DEGREGORI, “Indigenismo, clases sociales y problema nacional”, p. 33.

²³⁴ DEGREGORI, “Indigenismo, clases sociales y problema nacional”, p. 34.

²³⁵ VALCÁRCEL, *Tempestad en los Andes*, pp. 123-124.

²³⁶ DEGREGORI, “Indigenismo, clases sociales y problema nacional”, p. 34.

estas transformaciones a un cierto renacer del incario socialista cuyo embrión se hallaría latente en las comunidades campesinas²³⁷.

Trato de resumir un movimiento intelectual y político, heterogéneo que desplegó en su desarrollo muchos puntos de fuga. De hecho, la literatura escrita sobre el indigenismo asume distintos registros: en algunos casos filantrópico, y en otros, estético y social²³⁸. Con todo, el auge del indigenismo tuvo lugar desde fines del siglo XIX hasta 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 antes, en *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel; o simplemente más moderado y simpatizante del cambio cultural y el mestizaje cultural, como en el ensayo, *El nuevo indio*, del intelectual cusqueño y profesor de la Universidad San Antonio Abad, Uriel García (1930). En este ensayo, García propuso que el mestizaje cultural es la ruta más 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 raciales²³⁹.

Estos múltiples indigenismos abarcaron diferentes campos difíciles de articular. Tradujeron más un sentimiento o un estado de ánimo, que una ideología única o coherente. Sentimiento que, a pesar de sus limitaciones, cumplió un papel importante en la reivindicación indígena, y que cuajó poco después como propuesta política, tanto en el APRA, como en el Partido Socialista. Pero, ¿cuál será su impacto e influencia en los primeros esfuerzos por construir la antropología en 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- van a estar presentes a lo largo del desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en el Perú. Y más allá de los marcos académicos, ambos constituyeron pilares del pensamiento de dos personajes, cuya reflexión y acción política marcaron la vida política del Perú del siglo XX: José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

²³⁷ DEGREGORI, “Indigenismo, clases sociales y problema nacional”, p. 35.

²³⁸ Sobre las distintas trayectorias del indigenismo, véase: CORNEJO POLAR, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, CELACP, 2003. LAUER, Mirko, *Andes imaginarios. Discursos del Indigenismo 2*, Lima, SUR-CBC, 1997.

²³⁹ GARCÍA, URIEL, *El nuevo indio*, Cusco, H.G. Rozas sucesores, 1930.

A principios de la década de 1930, en medio de la crisis económica provocada por el crack 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 sangrientamente reprimidos por sectores de 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 estableció un ambiente político y cultural oligárquico realmente antipopular, que decretó la ilegalidad del Partido Comunista y el APRA. Ya para entonces, tras la muerte de José Carlos Mariátegui en 1930, toda la impronta del indigenismo radical y socialista, había sido derrotada; a lo cual se sumó el sangriento enfrentamiento entre el aprismo y el ejército del Coronel Sánchez Cerro, que culmina con la ejecución de centenares de militantes apristas en las ruinas de Chan Chan (Trujillo), en julio de 1932²⁴⁰.

Según Jorge Basadre, si la década anterior, (1920-1930), había representado “[...] un considerable incremento de la imagen del indio en la conciencia de la intelectualidad peruana[...]”²⁴¹, el periodo 1931-1945, según Pablo Macera²⁴² cedió paso “a los peores años de la historia republicana del siglo XX”, en el cual fue posible que se asiente una década de reafirmación hispánica y en cierta medida fascista (en las presidencias de Sánchez Cerro, 1931-1933, del general Oscar R. Benavides, 1933-1939, y Manuel Prado y Ugarteche, 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), la celebración del cuarto centenario de la muerte de Francisco Pizarro (1941) y el cuarto centenario del descubrimiento del Río Amazonas (1942)²⁴³. De algún modo esta cultura hispanista de derecha se expresó culturalmente 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.

²⁴⁰ FUNES, Patricia, “El APRA y el sistema político peruano en los años treinta: elecciones, insurrecciones y catacumbas”, en Waldo ANSALDI, editor, *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*, La Plata, Editorial Al Margen, 2002.

²⁴¹ BASADRE, Jorge, “Apéndice general. Los resultados de la experiencia histórica peruana y las perspectivas abiertas en el siglo XX”, en *Historia de la República*, Tomo 17, Lima, Editorial Universo, 1968, p. 128.

²⁴² MACERA, Pablo, “La historia en el Perú. Ciencia e ideología”, p. 92.

²⁴³ BASADRE, Jorge, *Historia de la República*, Tomo 16, Lima, Editorial Universo, 1968, p. 33.

Incluso las propias políticas públicas de “protección del indio” mutaron por esos años. Como se dijo, 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, lo cierto es que persistía la visión paternalista sobre el indígena, situándolo en una condición subordinada, lo “otro” de la nación, y que justificaba, por tanto, la continua protección tutelar del Estado.

Mientras tanto en América Latina, se realizaba una serie de encuentros internacionales, donde el *problema del indio*, aparecía siempre como tema de preocupación política. En efecto, ello ocurrió en la *Primera Convención Internacional de Maestros* (Buenos Aires, 1928), la *Séptima Conferencia Panamericana* (Montevideo, 1933), el *Octavo Congreso Científico Americano* (México, 1935), la *Primera Conferencia Americana del Trabajo* (Santiago, 1936), así como, la *Segunda Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia* (Washington, 1937)²⁴⁴.

Pero el evento directamente vinculado a Perú, y que contribuyó a esta atmósfera, entre paternalista y conservadora, fue el que se realizó en Lima. Lima fue sede de la Octava Conferencia Internacional Panamericana, realizada en diciembre de 1938²⁴⁵. En esta Conferencia, el ímpetu indigenista de los años previos quedó abiertamente marginado. Intelectuales destacados, como Luis Valcárcel (antropólogo), José Sabogal (artista plástico) o Julio C. Tello (arqueólogo), no formaron parte de la delegación peruana. Sí lo fueron, en cambio, Víctor Andrés Belaunde, Alberto Ulloa, José Luis Bustamante y Rivero y Manuel Prado, la mayoría de la generación intelectual del Novecientos, que ya por entonces, expresaban posiciones abiertamente conservadoras, o al menos, mostraban preferencias ideológicas claramente hispanistas²⁴⁶.

²⁴⁴ GIRAUDO, Laura, “‘No hay propiamente todavía Instituto’: Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940–marzo 1942)”, *América Indígena*, Volumen LXII, N° 3, Julio - septiembre 2006, p. 6-7.

²⁴⁵ La conferencia estuvo presidida por el diplomático y ministro de Relaciones Exteriores de Perú, Carlos Concha, que no ocultaba sus explícitas posiciones fascistas y racistas. En 1938, propició la negación de visas para refugiados judíos europeos en Perú. Véase: CAMPO RODRÍGUEZ, Juan del, *El Tercer Reich visto por Torre Tagle. Crónicas peruanas de la Segunda Guerra Mundial*, Lima, Asociación de Funcionarios Diplomáticos del Perú, 2012.

²⁴⁶ El propio Belaunde haría un balance personal del evento, 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

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 primer punto declarativo, que los indígenas “[...] tienen un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la diferencia de su desarrollo físico e intelectual”, y así poder reparar la constante “incomprensión” del que habían sido víctimas en tiempos pasados²⁴⁷.

Pero el segundo punto de su declaración, da un paso más allá, y justifica un escenario cultural claramente jerarquizado, instando a “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*”²⁴⁸ (Énfasis míos).

En este paisaje moral paternalista, 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 rastro de gesto utópico, proyección al futuro e interpretaciones globales. Redujeron el ámbito y alcance de sus reflexiones, dando la impresión que desaparecían del mapa intelectual de aquellos años. La excepción fue Jorge Basadre que 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 también señaló cierta distancia ante la posibilidad de desarrollar la etnohistoria andina. Su postura fue, más bien, la defensa del mestizo, en tanto protagonista crucial del devenir histórico del Perú²⁴⁹.

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”. BELAÚNDE, Víctor Andrés, “La conferencia Panamericana en Lima”, *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, Vol. 7, N° 1, abril 1939, p. 30.

²⁴⁷ “Declaraciones y resoluciones 1940”, citado en: GONZALES, Osmar, “El Instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer”, en Laura GIRAUDO y Juan Martín SÁNCHEZ, editores, *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, IEP, 2011, p. 135.

²⁴⁸ Citado en: GONZALES, “El Instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer”, p. 137. Énfasis míos.

²⁴⁹ Sin embargo, esboza en su *Historia de la República*, 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, a saber: Antes de la Independencia:

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 Huantar²⁵⁰, y Jorge Muelle realiza excavaciones preliminares en la zona de Cusco, inaugurando, ambos, la arqueología moderna en Perú. José de la Riva Agüero, ya para entonces en una abierta postura conservadora, inicia sus estudios biográficos sobre el Inca Garcilaso y el análisis crítico de los cronistas coloniales²⁵¹, cuya línea, seguiría años

a) Los testimonios de Garcilaso y de quienes pertenecieron a su escuela y a la de Las Casas durante la Conquista y el período colonial, origen de la “leyenda negra.

b) El ‘indigenismo hispanista’ de doctrineros, misioneros, lingüistas, etc., que se acercaron al aborigen para “redimirlo” de sus pecados --la idolatría, la superstición-- y trataron de conocerlo estudiando su idioma y sus formas de vida.

c) El movimiento europeo, iniciado con Montaigne, que exaltó la bondad del hombre en estado de naturaleza y que, después de una curiosa trayectoria filosófica y jurídica, desembocó en el campo político con las ideas de Rousseau.

d) La reacción europea y americana en contra de la tesis de De Pauw y de otros autores acerca de la inferioridad y degeneración irremediables de los habitantes del llamado Nuevo Mundo.

Durante el siglo XIX y los primeros años del siglo XX:

e) Los grupos liberales en el momento de la Emancipación que buscaron afirmar a los nuevos Estados sobre la tradición indígena.

f) Los exponentes del romanticismo a principios del siglo XIX que no solo trataron a los indios y a los Incas dentro de un plano literario sino también tuvieron representantes científicos como, en un campo de interés especial en ese momento, el campo lingüístico, Tschudi.

g) Los autores protestantes, sobre todo los anglosajones, que estudiaron con severidad la obra de España en América y con simpatía a los indios.

h) Los positivistas que, ya a fines del siglo XIX, hicieron la vivisección del sistema y de las instituciones coloniales con una mentalidad, sobre todo, liberal y, directa o indirectamente, pudieron ayudar a una actitud de reivindicación de la época anterior.

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”. Ver, BASABRE, Jorge, *Historia de la República*, Tomo 16, "Notas para una historia educacional y cultural, 1895-1933", Lima, Editorial Universitaria, 1975, p. 28-29.

²⁵⁰ BURGER, Richard, editor, *The Life and Writings of Julio C. Tello. America's First Indigenous Archaeologist*, Iowa City, University of Iowa Press, 2009, p. 18.

²⁵¹ RIVA.AGÜERO, José de la, “Examen de la primera parte de los ‘Comentarios reales. Sucesión de los Incas’”, *Revista Histórica*, N° II, 1907. -----, “Elogio del Inca Garcilaso en el tercer centenario de

después, el joven historiador Raúl Porras Barrenechea²⁵². En 1928, el historiador francés Louis Baudin publica en París, *L'empire socialiste des Incas*, que se traduce el año siguiente en Chile²⁵³ y merece múltiples reseñas y discusiones, entre ellas, la del propio Jorge Basadre²⁵⁴. Un año después se traducen las primeras monografías etnológicas e históricas de científicos y exploradores europeos: Charles Wiener (1874)²⁵⁵, Heírinch Cunow (1890, 1891)²⁵⁶ y Hermann Trimborn (1934, 1935, 1936)²⁵⁷. Un nuevo lenguaje académico se iba asomando, colocando la atención en la especificidad histórica del *mundo andino*.

Para entonces, el indigenismo era una idea a la defensiva. Luis E. Valcárcel introduce en Perú el término *Etnohistoria* para designar la vinculación entre la historia y la antropología de los pueblos prehispánicos, para diferenciarla de la historiografía tradicional, subordinada la mayoría de las veces a las fuentes escritas coloniales²⁵⁸. En 1925 publica dos textos intuitivos, con los títulos *Del ayllu al imperio*, y *De la vida incaica*²⁵⁹. De forma paulatina, en una suerte de táctica de sobrevivencia, el otrora indigenismo radical “se repliega para asumir ropajes académicos”²⁶⁰. Se iría refugiando

su muerte. prólogo a Antología de los *Comentarios Reales*”, Garcilaso de la VEGA, *Antología de los Comentarios Reales* Madrid, Aguilar, 1929.

²⁵² PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *El inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)*, Lima, Editorial Lumen, 1946.

²⁵³ 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.

²⁵⁴ BASADRE, Jorge, “*L'Empire Socialiste des inkas*, por Louis Baudin. París 1928. Institut d 'Ethnologie”; *Nueva Revista Peruana*, Año 1, N° 2, Lima, 10 de octubre de 1929, pp. 295 -297.

²⁵⁵ WIENER, Charles, *Essai sur les institutions politiques, religieuses, économiques et sociales de l'empire des Incas* [Ensayo sobre las instituciones políticas, religiosas, económicas y sociales del imperio de los Incas], París, Librairie Maisonneuve & Cie, 1874. -----, *Notice sur le communisme dans l'empire des Incas* [Noticias sobre el comunismo en el imperio de los Incas], en *Actes de la Société philologique*, t. 4, no. 6, Maisonneuve, Paris, 1874. Sobre Wiener, véase: RIVIALE, Pascal, “Charles Wiener o el disfraz de una misión lucida”, *Boletín de Instituto francés de estudios andinos*, N° 32, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima, 2003. -----, *Los viajeros franceses en busca del Perú antiguo (1821-1914)*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

²⁵⁶ CUNOW, Heinrich, *El sistema de Parentesco Peruano y las comunidades gentilicias de los incas*, Lima, Editorial Le Livre Libre, 1929. [1891]. -----, *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*, Lima, J. Jiménez, 1929 [1890]. -----, *La organización social del imperio de los Incas, investigación sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú*, Lima, Librería y Editorial Peruana de D. Miranda, 1933 [1890].

²⁵⁷ TRIMBORN, Hermann, “Las clases sociales en el Imperio Incaico”, *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Lima, Vol. III, N° 14-18, 1935, pp. 212-219; 325-332; 403-418; 551-559. Además: TRIMBORN, Hermann, “Una fuente olvidada de la historia Ibero-americana”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 105, 1934, pp. 480-484. -----, “El Derecho Penal en las Altas Culturas de la América Precolombina”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 108, 1936, pp. 323-372.

²⁵⁸ Al respecto, véase: PEASE, Franklin, “Etnohistoria Andina: un estado de la cuestión”, *Historia y Cultura*, N° 10, 1976-1977, pp.207-228.

²⁵⁹ VALCÁRCEL, Luis E., *Del ayllu al imperio*, Lima, Editorial Garcilaso, 1925. -----, *De la vida incaica: algunas captaciones del espíritu que la animó*, dibujos de José Sabogal, Lima, Editorial Garcilaso, 1925.

²⁶⁰ FLORES GALINDO, Alberto, “La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986”, p. 61.

en ámbitos e instituciones culturales que no desafían explícitamente al poder, como la Escuela Nacional de Bellas Artes (dirigido por el pintor indigenista José Sabogal, entre 1932 y 1943²⁶¹), 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, dirigidas 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 1923²⁶². 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 *Tradicción* (1950-1958).

En ese panorama, será la antropología la que primero va a desarrollarse y diferenciarse, incluso como alternativa, frente a los *historicismos* de las generaciones del Novecientos y de la Reforma Universitaria. En este ambiente, irá madurando el “grupo antropológico”, pues aun cuando a la defensiva o replegada, 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), lo que facilitará después su institucionalización como disciplina universitaria. Como señala Macera:

“[...] considerada como un género menor y semi-literario, 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 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

²⁶¹ Sobre el itinerario intelectual indigenista de José Sabogal, véase: MAJLUF, Natalia y Luis WUFFARDEN, *Sabogal*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2013.

²⁶² MEJÍA XESSPE, Toribio, “Apuntes biográficos sobre el Doctor Julio C. Tello”, *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, Lima, Vol. 2 N° 1-2, 1948. Véase además, DAGGETT, Richard E., “Julio C. Tello: An Account of His Rise to Prominence in Peruvian Archaeology”, en Richard BURGER, editor, *The Life and Writings of Julio C. Tello, America's First Indigenous Archaeologist*, Iowa City, University of Iowa Press, 2009. La biografía de Tello amerita una mayor investigación histórica, pues podría mostrar la fuerte relación entre ciencia arqueológica, política y nacionalismo en la primera mitad del siglo XX.

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”²⁶³.

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

El primer proceso, fue el eco de los impulsos mexicanos de crear una red interamericana de institutos indigenistas. Esta red demandaba la urgencia y 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 1940²⁶⁴. La delegación peruana que asiste al Congreso, muestra un cambio sustancial respecto el perfil de los invitados al Congreso Panamericano, dos años antes. Esta vez asistía la plana mayor de la *intelligentsia* indigenista de entonces²⁶⁵: estuvo presidida por José Ángel Escalante (político e indigenista cusqueño de los tiempos del presidente Leguía),²⁶⁶ 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 principales caudillos culturales del indigenismo: Hildebrando Castro Pozo (autor de *Nuestra comunidad indígena* -1924-, y *Del ayllu al cooperativismo socialista* -1936-²⁶⁷), José Antonio Encinas (autor de *Un ensayo de escuela nueva en el Perú* -1932-²⁶⁸), Luis Valcárcel (conocido sobre todo por *Tempestad en los andes* -1927), y el entonces joven

²⁶³ MACERA, “La historia en el Perú. Ciencia e ideología”, p. 93.

²⁶⁴ La realización del Congreso fue resultado de la recomendación hecha en la 8va Conferencia Panamericana en Lima, en 1938.

²⁶⁵ Todas las ponencias están agrupadas en la sección, “Ponencia”. Instituto Indigenista Interamericano (III), Primer Congreso Indigenista Interamericano. México: III, vol. I. Hildebrando Castro Pozo. El Ayllu Peruano debe transformarse en Cooperativa de Producción Agro-Pecuaria; Luis E. Valcárcel. - Ponencia sobre el Perú.

²⁶⁶ Escalante fue autor de un polémico artículo, “Nosotros los indios”, (La Prensa del 3 de febrero de 1927, republicado en: ESCALANTE, José Ángel, “Nosotros los indios”, en Manuel AQUÉZOLO, *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima, 1976, p.52). Escalante 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 de Perú (1939-1944). Sobre Escalante, puede verse: CORONADO, Jorge, “Againts ‘Indigenismo’: José Ángel Escalante, Culture and andean modernity”, *Latin American Literary Review*, Vol. 36, N° 71, 2008, pp. 53-74.

²⁶⁷ CASTRO POZO, Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, editorial El Lucero, 1924. -----
----, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Biblioteca de la Revista de Economía y Finanzas, 1936.

²⁶⁸ ENCINAS, José Antonio, *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*, Lima, Imprenta Minerva, 1932.

escritor, de 29 años, José María Arguedas (que acababa de publicar su libro de cuentos, *Agua*, en 1935)²⁶⁹.

Durante el Congreso se debatieron numerosos temas (integración, educación, salud, artes, propiedad de la tierra, entre otros); pero uno cobrará particular importancia: la necesidad de la formación e investigación en antropología. Se recomienda, en su conclusión N. 12, que el Instituto Indigenista Interamericano, debe promover el establecimiento de escuelas o departamentos de Antropología con un fin bastante 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”²⁷⁰.

¿Pero 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 Latina²⁷¹. En el caso de Perú, esta directiva se plasma recién en 1946, por la constante presión política de José Escalante (entonces diputado por Puno) y de Luis Valcárcel (como Ministro de Educación del gobierno de Bustamante y Rivero). Con la creación del Instituto Indigenista Peruano (IIP) se procuraba establecer una nueva etapa del pensamiento y la acción indigenista.

¿Acaso el Perú de la década de 1940, seguía siendo aquella sociedad, que apenas dos décadas antes, había imaginado el joven Valcárcel, cuando pronosticaba que un ejército de indígenas desataría una tormenta revolucionaria que sacudiría los andes? La duda estaba instalada. Lo cierto es que Perú cambió en pocos años. El país atravesaba 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 liberación de las comunidades campesinas; y de enfrentarse, de una vez por todas, a las opresivas haciendas feudalizadas, que

²⁶⁹ ARGUEDAS, José María, *Agua. Los escolares. Warma kuyay*, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad. 1935. 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.

²⁷⁰BOLETIN BIBLIOGRÁFICO DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA, “El Primer Congreso Indigenista Interamericano”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1937-1948), Vol. 4, N° 1, enero-abril 1940, p. 13.

retrasaba, a vista de todos, la indispensable expansión del mercado interno. Más aún, ya por aquellos años, podía respirarse los primeros síntomas de las masivas migraciones del campo a la ciudad, que tendrá 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 tomar nuevas posiciones, teniendo en cuenta la inversión del proceso demográfico(urbano-rural)²⁷².

La decisión política de crear el Instituto Indigenista Peruano (IIP) 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 nombrado su primer director, y que entre sus miembros directivos estuvieran personajes ya conocidos del indigenismo y con conocida participación política²⁷³: Julio C. Tello (arqueólogo), Uriel García (pedagogo y ensayista), José Antonio Encinas (pedagogo) y José Sabogal (artista plástico):²⁷⁴

“El Instituto Indigenista Peruano, del que fui su primer director, se fundó en 1946 siguiendo las directivas de la Convención Indigenista de Patzcuaro 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”²⁷⁵

²⁷² 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 a las categorías censales de entonces: 45% indígenas, 37% mestizos, 15% criollos, 2,5% negros, 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. Ver: INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, *Perú: Evolución de la población censada por región natural, 1940-2007*, Lima, INEI, 2014.

²⁷³ En distintos momentos, Tello, Encinas y García postularon y fueron elegidos congresistas de la república por sus respectivas regiones: Tello (Huarochirí, 1917-1929), Encinas (Puno, 1919-1923) y García (Cusco, 1939-1944 / 1950-1956).

²⁷⁴ Entre los miembros del comité científico del Instituto Indigenista Peruano, aparecen nombres ya conocidos del movimiento académicos y cultural indigenista de años previos: Luis E. Valcárcel (director), José Ángel Escalante, Julio C. Tello, Carlos Monge, Alberto Giesecke, José A. Encinas, José Frisancho, José Sabogal, José Uriel García, Emilio Romero, Gerardo Bedoya Sáez, Jorge A. Lira y Atilio Sivrighi, Perú, ver: PERÚ INDÍGENA, “Organización del Instituto Indigenista”, *Perú Indígena*, N° 1, 1948, pp.18-20.

²⁷⁵ VALCÁRCEL, Luis E., *Memorias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981, pp. 368-369.

Apenas tres años después, Perú sería la sede del Segundo Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Cusco del 24 de junio al 4 de julio de 1949²⁷⁶. Para entonces, el nuevo director del IIP será el destacado pedagogo, y ex rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, José Antonio Encinas, aunque el ambiente político cambió drásticamente: 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 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”²⁷⁷ (Énfasis míos). Pero el entusiasmo de Encinas no niega el hecho de que el Congreso Indigenista de Cusco se realizó bajo la sombra del gobierno militar, y el propio general Odría sería designado presidente honorario del Congreso.

Pero más allá de estos vaivenes políticos, durante el Congreso de Cusco se resalta en su resolución N. 13, la satisfacción que desde 1940 (es decir, desde los acuerdos de Pátzcuaro) en muchos países de la región se haya logrado avances considerables en la enseñanza y la investigación antropológicas, creando una red interamericana de expertos en el desarrollo indígena. Pero quizá lo más relevante, es que dan un paso adicional, al definir conceptualmente al *sujeto* y lo sustantivo de las políticas indigenistas: el “indio” y “lo indígena”:

“*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*. *Lo indio* es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes”²⁷⁸ (Énfasis míos).

²⁷⁶ En realidad, el congreso debió realizarse en 1944, pero “fue pospuesto –según el propio Manuel Gamio– por falta de suficientes medios de transporte y viáticos para los congresistas y por otras causas derivadas de la guerra [se refiere a la II guerra mundial]”; GAMIO, Manuel, “De Pátzcuaro a Cuzco”, *América Indígena*, Vol. VIII, N. 2, México, 1948, p. 83.

²⁷⁷ ENCINAS, José Antonio, “Nuestra misión”, *Perú Indígena*, Vol I, N. 2, Lima, 1949, p. 4.

²⁷⁸ Acta Final del Congreso de Pátzcuaro, p. 75, citado en: BOLETIN BIBLIOGRÁFICO DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA, “El II Congreso Indigenista Interamericano”, *Boletín Bibliográfico de*

Pero a su vez, existe un segundo proceso, que corre de forma paralela a los esfuerzos de crear esa red tecnocrática de indigenistas en América Latina. Esta se da por el incremento del interés de fundaciones, museos y universidades, principalmente norteamericanas, por estudiar científicamente las distintas áreas culturales de Sudamérica, y especialmente, los andes centrales²⁷⁹. Nuevamente aparece la figura de Luis Valcárcel, pues se convertirá en el principal intermediario cultural entre las misiones científicas norteamericanas y el pequeño, pero activo, grupo de indigenistas e incipientes antropólogos peruanos. Así, entre fines de la década de 1930 y 1950, se va a producir una estrecha relación entre estas fundaciones y universidades extranjeras, con la comunidad académica de arqueólogos y antropólogos de Lima y Cusco; por entonces, los núcleos académicos más importantes en Perú, y que tenían una presencia importante en cátedras universitarias (en las universidades de San Marcos, en Lima, y San Antonio Abad, en Cusco), puestos de gobierno (el propio Valcárcel era Ministro de Educación) o dirigiendo museos de historia y arqueología (Julio C. Tello, Luis Valcárcel y Jorge Muelle).

Lo cierto es que, de acuerdo a Valcárcel, 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)-, podría “decirse que comenzaron las actividades etnológicas en el Perú”²⁸⁰. Pero ello ocurrió en el marco de una legitimación científica y académica mayor: la creación de un campo académico que empezó a llamarse *etnología sudamericana*. En efecto, bajo la dirección de Julian Steward empezó a editarse,

Antropología Americana, Vol. 12, N° 1, enero-diciembre 1949, pp. 16-23. En esa misma línea va la ponencia presentado por Alfonso Caso, miembro importante de la delegación mexicana; CASO, Alfonso, “Definición del indio y lo indio”, *América Indígena*, Vol. VIII, N. 4, 1948.

²⁷⁹ Aunque hay un primer momento de interés de esta misma filantropía norteamericano, por estudiar a sus propias poblaciones indígenas. Véase: BLANCHETTE, Thaddeus, *Cidadãos e Selvagens: Antropologia Aplicada e Administração Indígena nos Estados Unidos, 1880-1940*. Tesis de doctorado, Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2006. Sobre el interés norteamericano por estudiar científicamente América del sur, puede consultarse: SALVATORE, Ricardo, *Disciplinary conquest: U.S. scholars in South America, 1900-1945*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2016. Especialmente el capítulo: “South America as a Field of Inquiry” (pp. 17-37) y “Yale at Machu Picchu: Hiram Bingham, Peruvian Indigenistas, and Cultural Property” (pp. 75-104).

²⁸⁰ VALCÁRCEL, Luis E, “Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú”, *Revista del Museo Nacional*, tomo XVI, 1947, pp. 196. Tschopik fue estudiante de arqueología y etnología en la Universidad de Harvard bajo la supervisión de Clyde Kluckhohn. Antes de llegar a 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 Perú del Instituto de Antropología Social del Smithsonian Institution. Esta decisión fue tomada por Julian Steward, director del Instituto, con el aval, de la contraparte peruana, Luis Valcárcel, entonces ministro de educación de Perú. Sobre un perfil más detallado, véase: ROWE, John, “Harry Tschopik, Jr. 1915-1956”, *American Anthropologist*, N° 60, 1958, pp. 132-138.

en 1946, los 6 volúmenes del *Handbook of South American Indians*²⁸¹. Allí se publica, en el Tomo II, dedicado a los andes centrales, los trabajos de Harry J. Tschopik (1946)²⁸², Bernard Mishkin (1946)²⁸³ y Weston La Barre (1946)²⁸⁴ sobre las comunidades de Chucuito, Kauri y Uru Chipaya (Bolivia), respectivamente²⁸⁵.

¿Cuál era, entonces, la diferencia entre el indigenismo previo y esta nueva etapa, de influencia claramente norteamericana? De hecho, el interés básico era el mismo: estudiar la vida de las poblaciones indígenas andinas. La ruptura vendría más bien por el lado de la legitimidad científica. Los etnógrafos norteamericanos contaban con un entrenamiento más científico a la hora de diseñar, recolectar y sistematizar la información de campo. En otras palabras: eran mucho más rigurosos en el uso de métodos y teorías antropológicas comparativas, producían una escritura etnográfica poco ideologizada (al menos no en su sentido indigenista); pero, sobre todo, traían consigo todo el capital simbólico que representaban sus universidades de procedencia (Harvard, Columbia y Yale), donde estaba instalada la elite de la antropología norteamericana de entonces. Además, muchos de estos jóvenes antropólogos tenían como supervisores de sus tesis doctorales, a profesores e investigadores ya consagrados, como Franz Boas, Ruth Benedict, Alfred Metraux o George Peter Murdock²⁸⁶.

La coyuntura era crucial. Entre las décadas de 1940 y 1950 crece en los círculos académicos norteamericanos el interés por la modernización y el cambio social. En la antropología social, los trabajos pioneros de Robert Redfield en cuatro aldeas campesinas

²⁸¹ 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".

²⁸² TSHOPIK, Harri J., "The Aymara", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 501-573.

²⁸³ MISHKIN, Bernard, "The contemporary Quechua", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 411-70.

²⁸⁴ BARRE, Weston la, "The Uru-Chipaya", en Julian Steward, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 575-585. Su trabajo de campo fue supervisado por George Peter Murdock, famoso africanista, y promotor de innovaciones en el método comparativo etnográfico.

²⁸⁵ Se publica además el trabajo más histórico de: KUBLER, George, "The Quechua in the Colonial World", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 331-410.

²⁸⁶ Para reseñas precisas de estos antropólogos, véase: ROWE, "Harry Tschopik, Jr. 1915-1956". WAGLEY, Charles, "Bernard Mishkin, 1913-1954", *American Anthropologist*, Vol. 57, N° 2, p. 306-308, 1955.

de México, introduce al campo de esta disciplina el estudio del campesinado como parte integrante de las sociedades nacionales e América Latina²⁸⁷.

Es claro, que entre las décadas de 1930 y 1950, los trabajos antropológicos más rigurosos sobre los Andes, estuvieron hegemonizados por antropólogos extranjeros; la mayoría influenciados por el enfoque de *áreas culturales* que Julian Steward²⁸⁸ y otros antropólogos norteamericanos venían impulsando como esquema de comprensión de distintas *regiones periféricas* del mundo²⁸⁹. 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. Esta inclinación fue canalizada 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 al gobierno 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 permanente²⁹⁰. En 1945, el presidente de la Fundación Rockefeller, Raymond Fosdick, destacó en su reporte anual que:

“Certainly the widening understanding, over the last decades, of Latin American life has had its repercussions in the United States. Each area of the

²⁸⁷ REDFIELD, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941. Para un balance de sus perspectivas, puede verse, REDFIELD, Robert, *Peasant Society and Culture*. Illinois, The University of Chicago Press, 1956.

²⁸⁸ Para una revisión más amplia de la biografía de Steward, puede verse: KERNS, Virginia, *Scenes from the High Desert. Julian Steward's Life and Theory*, Illinois, University of Illinois Press, 2003.

²⁸⁹ Además de Latinoamérica, se crean otras “áreas culturales” de estudio: Lejano Oriente, Medio Oriente, y África. Para una revisión crítica de esta noción, véase: FAULHABER, Priscila, "The production of the Handbook of South American Indians Vol. 3 (1936-1948)", *Vibrant*, Vol. 9, N°1, 2012, pp. 82-111. PATTERSON, Thomas C. y Antonio LAURIA-PARRICELLI, “Julian Steward and the construction of area-studies research in the United States”, en Richard O. CLEMMER, Daniel MYERES, Mary Elizabeth RUDDEN, editores, *Julian Steward and the great basin*. Utah, University of Utah Press. 1999, pp. 219 - 240.

²⁹⁰ Para más detalle para el caso de los andes, véase: POOLE, Deborah, "Antropología e Historia andinas en los EE. UU: buscando un reencuentro", *Revista Andina*, CBC, Cusco, N° 19, 1992, pp. 209-245.

world has something to learn from every other area. The civilization of Latin America is much older than our own, and the arts of living are in many respects more mellow and mature. Our neighbors to the south have much to teach us”²⁹¹.

El enfoque de “áreas culturales” fue elaborado inicialmente por los antropólogos Alfred Kroeber, Melville Herskovits, Robert Redfield, Ralph Linton y Julian Steward. En sus distintos escritos asociaron la cultura como un conjunto de rasgos y patrones ecológicos compatibles y adaptables a los distintos procesos de modernización. En esta, el concepto de “área cultural” relacionaba las nociones de territorio y cultura como ámbitos equivalentes: una cultura se apropia de un territorio y se reproduce en su interior. De este modo, los límites 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.); pero que además eran producidas al margen de sus contextos y dinámicas históricas de dominación, sea colonial o post-colonial²⁹². De hecho, dos antropólogos mundialmente reconocidos, Bronislaw Malinowski y Alfred Métraux, escribieron importantes ensayos de antropología aplicada para la adaptación cultural de los “pueblos tradicionales”²⁹³.

Esta peculiar forma de entender la *cultura* fue tomada, sobre todo por Steward, cuando formula su esquema evolucionista de estudios de área, en los *Handbook*, en cuyo 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

²⁹¹ THE ROCKEFELLER FOUNDATION, *The Rockefeller Foundation, Annual Report 1945*, Nueva York, The Rockefeller Foundation, 1945, p. 30.

²⁹² Este enfoque puede verse de manera precisa en: REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph y Melville HERSKOVITS, “Memorandum on the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, Vol. 38, N° 1, 1936, pp., 13-24. KROEBER, Alfred, “Cultural and Natural Areas of Native North America”, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, N° 238, 1939, p. 223.

²⁹³ MALINOWSKI, Bronislaw, “The Rationalization of Anthropology and Administration”, *Journal of the International African Institute*, Vol. 3, N° 4, 1930, pp. 405-430.

MÉTRAUX, Alfred, “Applied Anthropology in Government: United Nations”, en Alfred Kroeber, editor, *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, pp. 880-894.

indígenas ni completamente europeas"²⁹⁴. Incluso, en el segundo tomo, dedicado a las civilizaciones andinas, Steward escribe otro prefacio donde resalta el valor histórico de los pueblos andinos, pues gracias a la herencia cultural de sus riquezas arqueológicas, cuenta con un complejo desarrollo cultural indígena que sobrevive hasta el presente, y que influye, incluso, en la conformación de los actuales estados modernos en los andes, donde se viene realizando rápidos cambios y adaptaciones culturales:²⁹⁵

“As the *Handbook* articles deal only with the modern peoples who are Indians in a cultural sense, it is inevitable that they reveal the Indians' struggle to adapt themselves to changing conditions. The articles are, however, solely concerned with presenting in scientific terms the cultural processes involved. The practical aspects of the Indian problem have motivated the various governments to create Offices of Indian Affairs, which are charged with the task of protecting the Indians from the more disastrous consequences of the reaction of European customs upon the native patterns. As the Indians' slight understanding of European systems leaves them poorly equipped to solve their own problems, great efforts are being made to rehabilitate them economically, through restoration of lands and improved farm methods, and to reintegrate them culturally, through education and other means designed to facilitate their fuller participation in national life”²⁹⁶.

La publicación del *Handbook* constituyó un hito importante en el desarrollo de la antropología en Perú, en la medida que inicia la larga y fructífera colaboración entre investigadores nacionales y extranjeros, y facilita, en lo referente al Perú, el objetivo de

²⁹⁴ STEWARD, Julian, "Introduction", en: Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians. The Marginal Tribes*, Washington, DC, Smithsonian Institution, 1946, Vol. 1, p. 1. Véase también: STEWARD, Julian, "South American Culture: An Interpretative Summary", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians, The Comparative Ethnology of South American Indian*, Vol. V, Washington DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1949, pp.669-782. STEWARD, Julian y Alfred MÉTRAUX, "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Mountain", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes*, Washington DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1948, Vol. 3, pp. 535-656. Sobre una posición más conceptual sobre la noción de "area cultural, puede revisarse: STEWARD, Julian, "Area Studies: Theory and Practice", *Social Science Research Council Bulletin*, Nueva York, N° 266, 1950. -----, "Culture Area and Culture Type in Aboriginal America: Methodological Considerations", en *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press, 1955, pp. 78-97.

²⁹⁵ En este tomo además contribuyen: Wendell Bennet, John Cooper, Alfred Kroeber y John Murra., y los peruanos Rafael Larco Hoyle, Luis E. Valcárcel y Hildebrando Castro Pozo.

²⁹⁶ STEWARD, Julian, "Preface", en Julian Steward, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin, 143, 1946, Vol. 2, p. XXIX.

visibilizar la importancia del estudio científico de las poblaciones indígenas. El trabajo coordinado por Steward, se inició a principio de la II guerra mundial, y demandó la participación escrita de más de cien científicos sociales, entre ellos, en el tomo II, a Luis 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”).

Además, gracias al contacto con estos antropólogos y etno-historiadores norteamericanos, existió una estrecha relación que facilitó pocos años después la creación del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en 1945. Su fundador, el propio Luis E. Valcárcel (entonces ministro de Educación), señalaba que fruto del intercambio del trabajo de campo de aquellos, en especial con Bernard Mishkin, se fue configurando la necesidad de formar antropólogos en el Perú con una misión clara:

“Era necesario dejar establecido que nuestros planes no obedecían a una concepción superficial de simples amantes de la cultura, sino que eran una respuesta a problemas de fondo, cuya solución constituía una verdadera necesidad, tanto como la de cualquier problema económico. Desde una perspectiva etnológica, había que mostrar [...] la compleja realidad cultural que nuestra patria encierra, para que así se dieran cuenta que cualquier plan de desarrollo pasaba por enfrentar el problema de la diversidad cultural. 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 ésta 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”²⁹⁷.

¿Cómo entender la conexión de estos flujos transnacionales de intercambio científico con el objetivo de los indigenistas peruanos, como Valcárcel, de “inventar” 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, la importancia y valor de las

²⁹⁷ VALCÁRCEL, *Memorias*, p. 349.

civilizaciones andinas; y de paso, legitimar en 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”²⁹⁸.

¿Dónde empieza, entonces, esta voluntad de expansión académica? Se inicia en la ciudad de Cusco, que se convierte, desde la década de 1930, en el principal foco de atracción de los estudios arqueológicos y etnográficos de investigadores extranjeros²⁹⁹. Un papel fundamental cumplirá Axel Wenner-Gren, el millonario filántropo de origen sueco, que financió todas estas investigaciones, a través de la Viking Fund (más adelante conocida como la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research). Esta Fundación proveyó, entre 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). Firman un acuerdo de investigación con la Universidad de San Antonio Abad, otorgando una donación de 30,000 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, tendrá una particular prioridad, incluso mayor al de otras *áreas culturales* del mundo, como el lejano oriente, donde su colaborador más cercano, el médico, documentalista, arqueólogo y antropólogo, Paul Fejos, de origen húngaro, había

²⁹⁸ VALCÁRCEL, *Memorias*, p. 363.

²⁹⁹ Aunque hay incursiones previas y en distintos momentos de arqueólogos norteamericanos en el Cusco. Véase un recuento reflexivo de la presencia de arqueólogos norteamericanos en Perú, en: PETERS, Ann y Luis Alberto YARZA, “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 (IFEA), 2013; y RAMÓN, Gabriel, “La Escuela de Berkeley y los Andes precoloniales: génesis del método, (1944-1965)”, en Henry TANTALEÁN & César ASTUHUAMÁN (eds.), *Historia de la Arqueología en el Perú del siglo XX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2013.

planeado inicialmente la expedición científica³⁰⁰. Tanto era el interés de Axel Wenner-Gren, que además de proveer fondos, él mismo:

[...] decided to get personally involved. He sailed for Peru in July 1941 to join the Expedition, preparing himself by learning basic Spanish and reading books on Peru. Showing his appreciation for Peruvian culture, Wenner-Gren endowed an Institute of Archeology at Cuzco's Universidad de San Antonio Abad³⁰¹.

Ya en Cusco, las autoridades de la universidad San Antonio Abad, le otorga en agradecimiento, en marzo de 1941, un doctorado honoris causa, gracias a la oportuna gestión de su ex rector, el norteamericano Albert Giesecke, que en ese momento era asesor cultural de la embajada de EE.UU. en Lima. El hecho fue que la donación de la Viking Fund (de más de cien mil soles de la época) posibilitó el inicio de la etapa “científica” de los estudios arqueológicos y etnográficos, inaugurando lo que Jorge Flores Ochoa y Rehider Quintanilla denominan la “tradition of scientific research in Cuzco”³⁰². Será recién con el Instituto de Arqueología que, por primera vez, desde una universidad peruana, se impartía estudios formales en arqueología y antropología (en el hilo de la tradición norteamericana), recurriendo a bibliografía especializada, consumiendo teorías y métodos “modernos” de investigación en ambas disciplinas.

En esta marea científica, llega también a Cusco, el joven John Rowe, estudiante de arqueología en la Universidad de Harvard³⁰³. 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

³⁰⁰ LUCIAK, Ilja A., “Vision and Reality: Axel Wenner-Gren, Paul Fejos, and the Origins of the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research”, *Current Anthropology*, Vol.57, Supplement 14, octubre 2016, p. 310.

³⁰¹ LUCIAK, Ilja A., “The Life of Axel Wenner-Gren: An Introduction”, en WENNER-GREN FOUNDATION, compilador, *Reality and Myth: A Symposium on Axel Wenner-Gren*, New York, Wenner-Gren International Symposium, 2012, p. 25.

³⁰² FLORES OCHOA, Jorge y Rehider QUINTANILLA, “The Legacy of the Wenner-Gren Scientific Expedition to Hispanic America”, en WENNER-GREN FOUNDATION, compilador, *Reality and Myth: A Symposium on Axel Wenner-Gren*, New York, Wenner-Gren International Symposium, 2012, p. 56.

³⁰³ Rowe estudió arqueología clásica en la Universidad Brown (1935-1939) y antropología en la Universidad de Harvard (1939-1941). Rowe tiene una primera visita a Cusco en 1939 como estudiante, pero luego es reclutado en 1944, como sargento por el ejército de Estado Unidos, y enviado a Alemania en el batallón de ingenieros, participando en la destrucción de puentes y carreteras. Luego de terminar sus estudios de posgrado en Harvard, se incorpora en 1948 como profesor de la Universidad de California en Berkeley.

experto en Mesoamérica)³⁰⁴. 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 de la Viking Fund), potencian el Instituto de Arqueología en la Universidad San Antonio Abad. En 1943, para garantizar el uso adecuado de los recursos entregados por la Viking Fund, Rowe será 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 antropología³⁰⁵. Promueve también los estudios etnohistóricos, la historia del arte, y los métodos etnográficos para el estudio del folklore;³⁰⁶ y produce una amplia bibliografía, que van desde artículos³⁰⁷, notas³⁰⁸, reseñas, y memorandums³⁰⁹, todos sobre el estudio del pasado inca³¹⁰. Todas estas innovaciones buscará ponerlas en práctica cuando desarrolló excavaciones en la zona de Yucay, con la ayuda de los estudiantes a su cargo³¹¹. Pero Rowe no quedaría como un solitario explorador académico. En 1944, John Gillin, representante de la Smithsonian Institution en Perú, implementa por invitación de Rowe, un curso metodológico de Etnología en la universidad. De agosto a noviembre de 1945, y entre julio y agosto de 1948, Oscar Núñez del Prado, Luisa Béjar de Núñez del Prado, Gustavo

³⁰⁴ En 1943 presentó su tesis de maestría en la Universidad de Harvard. Si bien Rowe comienza su carrera docente en el Cusco, luego enseñó en la Universidad del Cauca (Colombia), antes de integrarse al Departamento de Antropología de la Universidad de Berkeley (EE. UU.).

³⁰⁵ Un mayor detalle de esta apreciación, puede verse en: ROWE, John, “La Sección Arqueológica de la Universidad del Cuzco”, *Revista del Instituto Arqueológico*, Cuzco, Año VI, N° 10-11, 1942, pp. i-ii.

³⁰⁶ ROWE, John, “Métodos y fines del estudio folklórico”. *Waman Puma*, Cuzco, Año IV, Vol. III, N° 16, Julio 1955, pp. 21-28.

³⁰⁷ Además, publica su primer trabajo detallado, en: ROWE, John, “An introduction to the archaeology of Cuzco”, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXVII, N° 2, 1944. -----, “Absolute chronology in the Andean area”, *American Antiquity*, X, Vol. 3, 1945, pp. 265-284. -----, “Los peores enemigos de los Incas”, *Revista mensual*, Cuzco, año II, N° 4, octubre/noviembre, 1942, pp. 6-7. -----, “Sitios históricos en la región de Pucara, Puno”, *Revista del Instituto Arqueológico*, Cuzco, año VI, N° 10-11, 1943, pp. 66-75. -----, “Chanapata; la cultura pre-incaica del Cuzco”, *Túpac Amaru*, Cuzco, año 11, Vol. II, N° 2-3, mayo 1934, pp. 41-43.

³⁰⁸ ROWE, John, “La organización de bibliotecas antropológicas”, *Boletín Bibliográfico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Lima, año XX, Vol. XVII, N° 3-4, diciembre 1947, pp. 158-178.

³⁰⁹ ROWE, John, “Memorandum by John H. Rowe on excavations at the site of Sayac Marka”, en Paul FEJOS, *Archeological explorations in the Cordillera Vilcabamba, southeastern Peru*, New York, Viking Fund Publications in Anthropology, N° 3, 1944, pp. 63-65.

³¹⁰ Puede verse una relación detallada de los estudios de John Rowe entre 1940 y 1954, en: ROWE, John, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 17, N°2, 1954, pp. 265-273.

³¹¹ MUELLE, Jorge, “Bibliografía Antropológica del Perú 1943-45”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, Vol. 8, N° 1-3, enero-diciembre 1945, pp. 48-64.

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, Cusco. En el reporte que escribe Oscar Núñez del Prado, 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, ya que sus formas de comportamiento, reacciones y valores, no vienen a ser sino el resultado de un círculo de instituciones dentro de las que él llena un rol y cumple una función. 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”³¹².

En febrero de 1945, Jorge Muelle, docente del Instituto de Arqueología, (y quien reemplazó a Rowe en el cargo, pues éste regresó a Estados Unidos por causa de la II guerra mundial), realiza reconocimientos arqueológicos en Tampusco y Pacarejtambo, hasta la Hacienda Ayusbamba, en Apurímac³¹³.

Pero el otro eje de los estudios y enseñanza en antropología se concentrará en Lima, y que, a la postre, terminará hegemonizando las redes de contactos internacionales, los financiamientos para proyectos de investigación y controlará las agendas académicas. La coyuntura propicia se presenta cuando, bajo la presidencia de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948), se vive un breve interregno democrático. Luis E. Valcárcel, otrora 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 ese mismo año, un segundo núcleo de formación profesional en antropología: el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos³¹⁴, con solo

³¹² NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, *Chinchero. Un pueblo andino del sur (algunos aspectos)*, Cuzco, H.G. Rozas editores, 1949, p. 3.

³¹³ MUELLE, “Bibliografía Antropológica del Perú 1943-45”, pp. 52.

³¹⁴ En mayo de 1945, 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. Valega, 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, Nekson, *Descifrar nuestros enigmas. Rupturas y continuidades en la historia de la antropología en San Marcos (1946-1970)*, manuscrito inédito, 2019, p. 5.

cinco profesores, ninguno de ellos con educación formal en antropología³¹⁵; así como el Museo de la Cultura Peruana que contaría con su propio Instituto de Investigaciones Etnológicas³¹⁶. Para entonces, la segunda guerra mundial apenas había finalizado y nuevas políticas de intercambio científicos 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 académicos³¹⁷. El Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos se convirtió rápidamente en el punto de convergencia, entre la antropología culturalista *cosmopolita* norteamericana, los indigenistas desarrollistas y los primeros practicantes de la antropología andina. De hecho, el año de su fundación (1945), 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 etnológicas³¹⁸.

Como ya venía ocurriendo en Cusco, Valcárcel buscará legitimar la antropología como una ciencia aplicada, “alejándola de las generalizaciones, los utopismos y las panaceas”³¹⁹. Del indigenismo que motoriza la creación del Instituto de Etnología, y del propio Valcárcel, han desaparecido en buena medida la beligerancia ideológica de la etapa anterior. El indigenismo, afirma entonces Atilio Sivirichi, importante catedrático de Derecho Indiano y de Historia del Perú, en la Universidad Mayor de San Marcos:

³¹⁵ 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 escritos “estuvieron más centradas en investigaciones arqueológicas e históricas”. PIMENTEL, “Descifrar nuestros enigmas”, p. 8.

³¹⁶ En mayo de 1946 Jorge Muelle sería nombrado Jefe del Instituto de Estudios Etnológicos, adscrito al Museo Nacional de Historia. En el 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.

³¹⁷ Precisamente, una nueva historiografía ya viene analizando esta mirada amplia de la guerra fría. En particular, véase: JOSEPH, Gilbert M., “What We Now Know and Should Know: Bringing Latin America More Meaningfully into Cold War Studies”, en Gilbert M. JOSEPH y Daniela SPENSER, editores, *In From the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War*, Durham, Duke University Press, 2008.

³¹⁸ MATOS MAR, José, “La imagen del Perú en el ámbito de las ciencias sociales”, en *Encuentro Internacional de Peruanistas*, Tomo I, Lima, UNESCO, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 21.

³¹⁹ VALCÁRCCEL, Luis E., “Indigenismo en el Perú”, en José María ARGUEDAS, editor, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, UNMSM, 1964, pp. 12.

“[...] 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 barbarie”³²⁰.

En el lapso de 1938 y 1955, se desarrolla una verdadera “revolución etnográfica” que busca explorar territorios ignotos, al menos, a la vista de la reducida intelectualidad limeña. En apenas 17 años, la exploración etnográfica se expande, incluso, más allá de las fronteras cusqueñas. Recorre todo el país y va ampliando y ensamblando, al menos en decenas de monografías etnográficas, las distintas geografías culturales del Perú. Entre 1949 y 1950 se implementa en Lunahuaná, provincia de Cañete, departamento de Lima, un proyecto de investigación antropológica auspiciado por el Smithsonian Institution. De abril a junio, de 1945, Harry Tschopik, Jorge Muelle³²¹, 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 de la Viking Fund y el Smithsonian Institute) la comunidad, 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 extendían hasta Puno, Ayacucho, Huancavelica, Ancash, Junín, Trujillo, Pasco y Ucayali³²².

Igualmente, se diseña e implementa el importante y emblemático, Proyecto del Valle de Virú (1946-1948), que contó con el apoyo sostenido del Institute of Andean Research, la Viking Fund y el Smithsonian Institute. El proyecto tenía como objetivo el estudio interdisciplinario del crecimiento y el cambio cultural de una micro región de la costa

³²⁰ Atilio Sivirichi, citado en: FRANCKE, Marfil, “El movimiento indigenista en el Cusco”, en *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Editores CELATS, 1978, pp. 123.

³²¹ De hecho, Jorge Muelle, pasó en 1941 un año académico en la Universidad de Berkeley y Yale, en Estados Unidos, gracias a la invitación de la Guggenheim Foundation, teniendo como anfitriones a Wendell Bennet y Alfred Kroeber.

³²² MUELLE, Jorge, “Bibliografía Antropológica del Perú 1943-45”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 8, N° 1-3, enero-diciembre, 1945, pp. 48-64. Entre 1946 y 1958, además de los conocidos proyectos del Valle de Virú, Lunahuana 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 Loreto 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 “Descifrar nuestros enigmas”, p. 10.

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 peruana³²³. El Proyecto cobró mayor importancia, ya que posibilitaba, según Joffre³²⁴, la construcción de un modelo sistémico (económico y social), que explicaría la evolución histórica secuencial de una zona específica del área andina. Este interés por darle un carácter científico a las investigaciones ocurrió, precisamente, en un momento en que la arqueología y la antropología de posguerra buscaba construir modelos de análisis comparativos entre distintas áreas culturales del mundo³²⁵.

Visto en perspectiva, sorprende la densidad de instituciones financieras e investigadores involucrados en el Proyecto: la Universidad de Columbia (William Duncan), el Smithsonian Institute (Julian Steward y F. C. McBride), la universidad de Yale (Wendell Bennett), la Fundación Guggenheim, la 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 (Lima) y San Antonio Abad (Cusco). 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 C. Muelle, Humberto Gherzi y Mario Vasquez, todos jóvenes estudiantes y docentes del Instituto de Etnología de San Marcos³²⁶. Los resultados etnográficos de este proyecto fueron las publicaciones de Allan Holmberg, *Remnant of an Exalted People* (1950)³²⁷; Jorge Muelle, *Estudios Etnológicos en Virú*.

³²³ 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, Wendell, compilador, *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, Menasha, Society for American Archaeology, Institute of Andean Research, 1948. Para una referencia del proyecto Virú, en el marco de los debates arqueológicos en Perú, véase: RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel, "Periodificación en Arqueología peruana: geología y aporía", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Vol. 34, N° 1, 2005.

³²⁴ JOFFRÉ, "Periodificación en Arqueología peruana: geología y aporía".

³²⁵ El escenario de posguerra facilita la aparición de escuelas de antropología, con sus modelos sistémicos y métodos comparativos claramente identificables: la estructuralista con Levi-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, George P., *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949. -----, *A cross-cultural anthropological analysis of a technical aid program*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1951. Toda esta tendencia se consolidaría años después en esta influyente publicación: BANTON, Michael, editor, *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 1965.

³²⁶ También participó el antropólogo cusqueño Oscar Núñez del Prado.

³²⁷ HOLMBERG, Allan, *Remnant of an Exalted People*, Chicago, Delphian Society, 1950.

Las luces de fiesta (1948)³²⁸; y Oscar Núñez del Prado, *Aspecto económico de Virú: una comunidad de la costa norte del Perú* (1951)³²⁹.

¿Cuáles serán las consecuencias de esta abrupta *revolución etnográfica*? En poco tiempo, el indigenismo “intuitivo”, “ficcional” y “utópico”, será desplazado rápidamente por nuevas investigaciones, que se asumían científicas, y que reclamaban su propia legitimidad al tener bases empíricas demostrables y contrastables. Este nuevo saber, hecho con técnicas rigurosas aplicables en el trabajo de campo, sentó las bases para esta transición epistémica: de la “ficción indigenista” al “método etnográfico”³³⁰. El propio joven antropólogo, Oscar Núñez 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 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: “[...] este es el aspecto realmente útil del antropólogo en el trabajo de campo”³³¹.

La mayoría de estos exploradores, jóvenes antropólogos extranjeros, pero también, estudiantes del Instituto de Etnología de las universidades de San Marcos y San Antonio Abad, buscaban conocer, mediante la certeza del nuevo método etnográfico, la diversidad cultural de los pueblos indígenas. Produjeron decenas de libros, informes, monografías, artículos en revistas prestigiadas, tesis de bachillerato, de maestría y doctorado, sea en Perú o en los Estados Unidos. El estrecho diálogo y coordinación entre antropólogos norteamericanos y peruanos, y en menor medida con sus pares franceses, facilitó claramente esta *revolución etnográfica*. El propio Valcárcel publicará en 1953, 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

³²⁸ MUELLE, Jorge, “Estudios etnológicos en Virú. Las luces de la fiesta”, *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, N° 1, 1948, pp. 175-185. Ver también: MUELLE, Jorge, “El estudio del indígena”, *Revista del Museo Nacional*, XVII, 1949, pp. 75-85.

³²⁹ NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, *Aspecto económico de Virú: una comunidad de la costa norte del Perú*, Cuzco, H.G. Rozas, 1951.

³³⁰ Sobre la historia del método etnográfico como procedimiento de observación científica, puede verse: STOKING JR., George, editor, *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, Vol. I.

³³¹ NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, “Intervención. Mesa Redonda y Seminario de Ciencias Sociales”, *Etnología y Arqueología*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960, p. 255.

cooperación francesa y del propio Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos³³².

³³² VALCÁRCEL, Luis E., "El conocimiento científico de los pueblos del Perú", *La Prensa*, Lima, 23 de septiembre de 1953, publicado luego como: VALCÁRCEL, Luis E., "El conocimiento científico de los pueblos del Perú", *Revista del Museo Nacional*, Lima, T. XXIII, 1953, p. 5. El listado de Valcárcel será cronológico, y retoma varios de los proyectos ya mencionados anteriormente: "(1) Comunidad de Kauri, provincia de Quispicanchi, departamento del Cusco. Realizado en forma individual por el antropólogo norteamericano Bernard Mishkin, quien residió en dos temporadas: la primera 1937-38 y la segunda 1941-42 ("The Contemporary Quechua" aparecido en el *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Washington, 1946). (2) Indios Yagua, en el noroeste amazónico e indios Bora y Witoto. Igualmente realizada en forma individual por el antropólogo norteamericano Paul Fejos entre los años 1940 y 1941. El estudio y la publicación fueron auspiciados por la Viking Fund (El estudio fue publicado en el N.º 1 de la serie de publicaciones de dicha Institución con el título de "Ethnography of the Yagua", Nueva York, 1943). (3) Comunidad de Chucuito, departamento de Puno, por el antropólogo norteamericano Harry Tschopik, Jr., durante los años de 1940 a 1942 (Se publicó como resultado de este estudio dos artículos: "The Aymara" en el *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Washington, 1946, pp. 501-573; y "The Aymara of Chucuito. Peru" I. Magic, Nueva York, 1951, vol. 44, parte 2 de las publicaciones del American Museum of Natural History. Se publicó como "Moche, A Peruvian Coastal Community", publicación N. 3, Institute of Social Anthropology, Washington, 1947). (4) Comunidad de Moche, en el valle del mismo nombre, provincia de Trujillo, realizada por el antropólogo norteamericano John Gillin en el año 1944. Constituyendo el primer estudio de la Smithsonian Institution en el Perú (Se publicó como "Moche, A Peruvian Coastal Community", publicación N. 3, Institute of Social Anthropology, Washington, 1947). (5) Comunidad de Sicaya, en el valle del Mantaro, provincia de Huancayo, llevada a cabo por el antropólogo norteamericano Harry Tschopik en colaboración con Jorge C. Muelle y Gabriel Escobar, en el año de 1945 (Escobar presentó su investigación como tesis de Bachiller en la Universidad San Antonio Abad del Cusco, y Muelle publicó un artículo en la *Revista del Museo Nacional*: "El estudio del indígena", t. XVII, 1948, pp. 75-85). (6) En abril y mayo de 1945, se realizó un recorrido por la sierra central, a cargo de los antropólogos Harry Tschopik, Jorge Muelle, Gabriel Escobar. Comprendió los departamentos de Huancavelica, Ayacucho, Junín y Pasco. Fue financiado por la Viking Fund y el Museo Nacional de Historia (El resultado se publicó por Harry Tschopik, "Highland Communities of Central Perú. A regional Survey", publicación N. 5, Smithsonian Institution Washington, 1947). (7) Comunidad de Chinchero, en la provincia de Urubamba, Cusco, realizada bajo los auspicios de la Universidad del Cusco y con la participación del antropólogo americano Fernando Camara Barbachano y el peruano Óscar Núñez del Prado; en dos oportunidades, 1945 y 1948, fueron recogidos los materiales de campo (Se publicó como "Chinchero: un pueblo andino del Sur (algunos aspectos)" por Oscar Núñez del Prado en la *Revista Universitaria del Cusco*, Año XXXVIII, N. 97, pp. 177-230 y "La vida y la muerte en Chinchero" por el mismo autor, en Cusco, 1952, 13 pp.). (8) Valle de Virú, provincia de Trujillo, departamento de La Libertad. Participaron en la investigación las siguientes instituciones: las universidades de Columbia, la Universidad de Harvard, la Universidad de Yale, la Smithsonian Institution, el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York, el Museo de Historia Natural de Chicago, la Fundación Guggenheim, la Viking Fund, y el Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura Peruana, bajo la coordinación general del Instituto de Investigaciones Andinas (Andean Research). Esta investigación se realizó en el periodo comprendido desde octubre de 1946 a diciembre de 1948. Participaron Allan Holmberg, Jorge C. Muelle y Oscar Núñez del Prado y un grupo de alumnos del Instituto de Etnología. ("Viru: Remnant of an Exalted People", por Allan Holmberg, en *Patterns for Modern Living Division 3*, Chicago, 1950, pp. 367-416; "Estudios etnológicos en Virú. Las luces de fiesta" por Jorge Muelle, en *Documenta*, Año 1, N. 0 1, Lima, 1948, pp. 175-85; y "Aspecto económico de Virú" por Oscar Núñez del Prado, Cusco, Perú, 1951). (9) Comunidad de Tupe, distrito de la provincia de Yauyos, departamento de Lima. Se estudió desde julio de 1948 hasta marzo de 1953, bajo la dirección de José Matos Mar, Jefe del Gabinete de Trabajo del Instituto de Etnología de la UNMSM y la participación de los alumnos del Instituto. Ha sido financiado por la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Se publicaron algunos trabajos como "Marco Geográfico del área cultural del idioma Kauke en el Perú", por José Matos Mar, separata de la *Revista Letras*, Lima, 1950; "La ganadería en la comunidad de Tupe", por José Matos Mar, separata de la *Revista Letras*, Lima, 1951; "El área cultural del idioma Kauke en el Perú", por el mismo autor, separata de la *Revista Letras*, Lima, 1952 y "El ciclo vital en la comunidad de Tupe" por Rosalía Avalos de Matos, separata de la *Revista del Museo Nacional* de Lima, 1952). (10) Hacienda Vicos, situada en el distrito de Marcará de la provincia de Carhuás, departamento de Áncash. Monografía a cargo del alumno Mario

¿Qué instituciones auspiciaban y financiaban estas investigaciones? El listado es clave pues ya en un contexto inicial de la geopolítica de guerra fría, estas corporaciones representan a la elite cosmopolita de la filantropía norteamericana que financiaban estratégicamente en las universidades y a la comunidad de académicos alrededor de los

Vásquez, quien trabajó los años 1949 y 1950, bajo la dirección del doctor Allan Holmberg y dentro del Proyecto de la Universidad de Cornell (El resultado de la investigación sirvió de tesis doctoral a Mario Vásquez y se publicó bajo el título de "La antropología cultural y nuestro problema del indio. Vicos, un caso de antropología aplicada", en *Perú Indígena*, vol. 11. N.º 56, junio de 1952) (11) Comunidad de Marcará, provincia de Carhuaz, departamento de Áncash, región de la sierra. Este estudio intensivo abarcó un largo periodo (1949-53) formando parte del Proyecto de la Universidad de Cornell y siendo realizado por el exalumno del Instituto de Etnología, Humberto Ghersi. (12) Comunidad de Catahuasi, distrito de Tupe, provincia de Yauyos, departamento de Lima. Corrió a cargo del alumno Juan Elías Flores bajo la dirección de José Matos Mar y tuvo por objeto completar el cuadro de los estudios realizados en el área del idioma Kauke y en conexión con el Proyecto de Lunahuaná. Este proyecto fue financiado por la Facultad de Letras y el Museo de la Cultura Peruana; su duración ha sido desde julio de 1949 hasta octubre de 1952. (13) Comunidad de Muquiyauyo, un distrito de la provincia de Jauja (sierra central), departamento de Junín. Estudio realizado en los años 1949 y 1950 por Richard Adams, etnólogo de la Universidad de Yale, en colaboración con el Instituto de Etnología y con la participación de los alumnos Alfonso Trujillo y Edward Bernard. Fue un estudio intensivo a fin de conocer la historia reciente de la comunidad y determinar el grado de progreso de que estaba sindicada. (14) Comunidad de Laramarca, distrito de la provincia de Castrovirreina, departamento de Huancavelica. Estudiada por Froilán Soto Flores en el lapso transcurrido entre agosto de 1949 y el presente año con ayuda del Instituto de Etnología. Soto es miembro de dicha comunidad y alumno del Instituto (Publicó: "Los kipus modernos de la comunidad de Laramarca" y "Cochabamba o la fiesta de la 'Invención'", ambos en la *Revista del Museo Nacional* de Lima, t. XIXXX (1951) y XXII (1953), respectivamente.). (15) Grupo Uru, estudio intensivo en Anko-Ake o Iru-tu a orillas del río Desaguadero, sector boliviano y en la bahía de Puno por el profesor del Instituto de Etnología, Jean Vellard, quien inició investigación en el lapso 1950-1952. El trabajo fue auspiciado por el Instituto Francés de Estudios Andinos (Se publicó bajo el título de "Contribution a l'étude des indiens URU ou Kot'suns" por Jean Vellard en los tres números de la revista *Travaux de L'Institut Francais d'Etudes Andines*, t. I, París, Lima, 1949, pp. 145209; t. II, 1950, pp. 51-88; y t. III, 1951). (16) Lunahuaná, distrito de la provincia de Cañete del departamento de Lima, fue estudiado desde febrero del año 1950 hasta junio de 1952. Colaborando los Institutos y el de Antropología Social de la Smithsonian Institution, representado este último por Ozzie Simmons y los primeros por Jorge C. Muelle, con la participación de los alumnos de la Universidad. Este proyecto fue financiado por la Wenner Gren Foundation (Se publicó como "Lunahuaná: una comunidad Yunga en el Perú" por Alfonso Trujillo, en: *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1952, t. XXI, pp. 197-206). (17) Comunidad isleña de Taquile, en el lago Titikaka, departamento de Puno. Esta investigación fue realizada por José Matos Mar y Rosalía Ávalos, del Gabinete de Trabajo del Instituto de Etnología, en conexión con el estudio general de la región del lago. Su duración fue de marzo de 1950 a octubre de 1952. La financiación correspondió a la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos y al Instituto Francés de Estudios Andinos (Se publicó como: "Supervivencias mágicas en el Altiplano", en: *Letras Peruanas*, Lima, N.º 3, 1951, por José Matos Mar; y en el último número de la revista *Travaux de L'Institut Francais d'Etudes Andines*, Lima, París, 1951). (18) Comunidades de San Pedro de Huancaire, Santiago de Anchucaya, en la provincia de Huarachirí, del departamento de Lima. Estudio intensivo conforme al Proyecto Huarochirí-Yauyos, bajo la dirección de José Matos Mar. Los estudios de estas comunidades estuvieron a cargo de los alumnos Teresa Guillén, Eduardo Soler, Francisco Boluarte, que lo realizaron entre mayo de 1952 y agosto de 1953, con ayuda financiera de la Facultad de Letras y la Wenner Gren Foundation. (19) Comunidad amazónica Cashibo, en Ucayali. Corrió a cargo del alumno Abner Montalvo, quien cumplió su primera estadía, entre julio y noviembre de 1952, y la segunda comprende de mayo de 1953 a febrero de 1954. Este proyecto estuvo financiado por la Wenner Gren Foundation y la Facultad de Letras de la UNMSM. (20) Estudios de Puno. Como complemento del plan de investigaciones en la zona del lago Titikaka, ha realizado investigaciones en la comunidad de Ichu, en la propia ciudad de Puno y en alguna hacienda de la provincia de Azángaro, Francois Bourricaud, de la Universidad de París, bajo los auspicios del Instituto Francés de Estudios Andinos y con la colaboración del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su estadía comenzó en octubre de 1952, habiendo terminado en julio de 1953. Además, impartía el curso avanzado de Sociología en la Facultad de Letras de la UNMSM".

“Latin American Studies”³³³, o para ser más preciso, los “Andean Studies” como área específica de investigación: The Andean Research Institute³³⁴, el Smithsonian Institution, la Viking Fund y la Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, la Fundación Guggenheim, el Museo de Historia Natural de Nueva York, el Museo Field Marshall de Chicago, las universidades de Yale y Harvard, la Fundación Carnegie. De Europa, solo aparece el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Pocos años después, el propio José María Arguedas, 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”³³⁵. La contraparte peruana estaba representada por el Instituto de Etnología de San Marcos, dirigido por el propio Valcárcel, ya para entonces, convertido en su principal *mediador cultural* y el contacto de referencia de estas conexiones e intercambios transnacionales. El 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 la 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 cultural, las ciencias sociales en Perú hasta la década de 1980.

Durante este periodo, la relación de confianza entre estas fundaciones y universidades de vanguardia norteamericanas, con el Instituto de Etnología de San Marcos, posibilitó el entrenamiento metodológico, la formación teórica, y la experiencia de trabajo de campo necesarias para hablar, ciertamente, de la primera generación de antropólogos académicos en Perú; creando 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; que le permite establecer comparaciones entre lo que llamó la “etnología tradicional” peruana, en contraste, con la moderna y científica antropología norteamericana:

³³³ Para una contextualización general de esta institucionalización, puede verse: DELPAR, Helen, *Looking south. The evolution of Latin Americanist scholarship in the United States, 1850-1975*. Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2008. SALVATORE, Ricardo, *Disciplinary conquest: U.S. scholars in South America, 1900-1945*, Durham, NC, Duke University Press, 2016.

³³⁴ Sobre el origen y los planes iniciales de este instituto, véase: BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA, “The Institute of Andean Research: The General Plan”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, Vol. 5, N° 1-3, enero-diciembre, 1941, pp. 10-12.

³³⁵ ARGUEDAS, José María, “Mesa redonda y Seminario de Ciencias Sociales”, *Etnología y Arqueología*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, N° 1, 1960, p. 245.

“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, 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”³³⁶.

En ambos viajes, se reúne y establece relaciones estratégicas con las principales figuras de la antropología norteamericana de entonces: Franz Boas, Bronislaw Malinowski (por entonces profesor en Yale), Ruth Benedict, Alfred L. Kroeber, George Peter Murdock, Ralph Linton, Julian Steward y Alfred Mettraux³³⁷. Pero, sobre todo, tiene reuniones claves con los gestores de las fundaciones de investigación, y funcionarios de las Universidades de Yale, Columbia, Berkeley y Harvard. ¿Cuál fue el resultado de estas visitas? De hecho, escribió dos reportes detallados de sus viajes (en 1943 y 1947)³³⁸, donde sustenta la necesidad urgente de concebir, en otros términos, la etnología en Perú, y señala la prioridad de reorientar una nueva etapa de los estudios andinos, ampliando las agendas, los enfoques y perspectivas de investigación. Su misión central será, entonces, 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 antropología sudamericana y particularmente andina”³³⁹, se necesitan articular esfuerzos, redes institucionales y programas financiados³⁴⁰. En sus reportes, Valcárcel resalta no solo la superioridad académica de Estados Unidos y Europa, sino que esta nueva ciencia 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”³⁴¹. Visto así, no oculta su entusiasmo para asumir a plenitud esta nueva ciencia: la etnología.

³³⁶ VALCÁRCCEL, *Memorias*, p. 317.

³³⁷ VALCÁRCCEL, *Memorias*, p. 317-318.

³³⁸ VALCÁRCCEL, Luis E., "De mi viaje a los EEUU", *Revista Iberoamericana*, mayo de 1943, pp. 271-296. VALCÁRCCEL, "Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú". *Revista del Museo Nacional*, tomo XVI, 1947, pp. 193-196.

³³⁹ VALCÁRCCEL, "Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú", p. 197.

³⁴⁰ VALCÁRCCEL, "De mi viaje a los EEUU", pp. 283-284.

³⁴¹ VALCÁRCCEL, Luis E., "El conocimiento científico de los pueblos del Perú", *Revista del Museo Nacional*, Lima, T. XXIII, 1953, p. 5.

“[...] 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”³⁴².

Esta nueva etapa puede ser nombrada, según Valcárcel, como la del *indigenismo científico*, dejando atrás las anotaciones pintorescas, costumbristas o utópicas del indigenismo radical; estudiando 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”³⁴³. Hasta ese momento, el conocimiento que se poseía era incompleto; por tanto, la necesidad central de promover “una activa investigación” científica, que en este caso, le “corresponde emprender, en primer término, a nuestras universidades”³⁴⁴:

“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”³⁴⁵.

Resulta paradójico el hecho que sea el propio Valcárcel, quien toma distancia del indigenismo previo, que anunciaba la “indigenización” del Perú. Por el contrario, el objetivo era ahora transformar ese indigenismo en escuela metodológica para el cambio cultural. No solo se trataba de valorar con respeto a la cultura indígena, ni tener una postura “conservacionista de los valores culturales autóctonos”³⁴⁶. Más bien, era el momento de dar un paso más allá: elevar la etnología como una nueva forma de indigenismo desarrollista, en tanto nuevo saber científico y práctico, “pues las opiniones

³⁴² Entrevista con el Dr. Luis Valcárcel, *El Comercio*, Lima, 14 de diciembre de 1950.

³⁴³ VALCÁRCEL, Luis E., “Una nueva fase del indigenismo”, *Excelsior*, Lima, año XVII, N° 214, 1951, p. 25.

³⁴⁴ VALCÁRCEL, Luis E., “Política y etnología”, *Revista del Museo Nacional*, Lima, Vol. 62 tomo XV, 1948, pp. 12.

³⁴⁵ VALCÁRCEL, “Una nueva fase del indigenismo”, p. 23.

³⁴⁶ VALCÁRCEL, *Memorias*, p. 325.

de los etnólogos comenzaron a ser consideradas como la condición previa para cualquier plan destinado a mejorar las condiciones de vida de la población aborigen³⁴⁷. Todo ello debía traducirse en una formación académica rigurosa, como la que se pretende ofrecer el Instituto de Etnología, en cuya propuesta curricular señala el objetivo de la formación:

“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. Tampoco es ya posible acometer estudios parciales de economía o de derecho sin coordinarlos estrechamente a los otros aspectos de la cultura”³⁴⁸.

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

Cuadro N. 1
Plan de Estudios del Instituto de Etnología, 1952

Primer año	
Introducción a la antropología	Luis E. Valcárcel
Etnología General (1ra 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 (1er curso)	Instituto de Filología
Segundo año	
Etnología general (2da parte)	Jorge C. Muelle
Etnología sudamericana (1ra parte)	Jean Vellard
Historia de la cultura peruana	Luis E. Valcárcel
Quechua (2do curso)	

³⁴⁷ VALCÁRCEL, *Memorias*, p. 325.

³⁴⁸ COLEGIO UNIVERSITARIO, *Syllabus del Instituto de Etnología*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952, p.1.

Tercer año	
Etnología sudamericana (2da 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:	<ul style="list-style-type: none"> - Geografía - Sociología - Arqueología - Antropología Física - Fuentes históricas del Perú - Lingüística general

Fuente: Syllabus del Instituto de Etnología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.

El giro cosmopolita a este nuevo saber, que ya iba rindiendo sus frutos políticos en México por esos mismos años, clarifica sus prioridades. Como Ministro de Educación, Valcárcel 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 comunidades de indios aislados en el corazón de los Andes, tribus selváticas, el proceso de ‘transculturación’ (Acculturation) de estos pueblos, los pueblos mismos de las distintas regiones del Perú, [las que] constituyen el objeto de la investigación etnológica”³⁴⁹.

Como Ministro aprovechó, entonces, su posición política para justificar la necesidad de la etnología como un saber con utilidad práctica, al servicio del desarrollo educativo. Aunque para ello debía dejar atrás todo gesto pasadista. La etnología, insiste una vez más, no es una ciencia “conservatista que rechaza de manera absurda toda contribución alógena”³⁵⁰. Al contrario: en un país de abrumadora mayoría indígena, pero en pleno proceso de modernización y cambio cultural, se necesitan nuevos enfoques científicos

³⁴⁹ VALCÁRCEL, “De mi viaje a los Estados Unidos”, p. 282.

³⁵⁰ VALCÁRCEL, “De mi viaje a los Estados Unidos”, p. 291.

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”³⁵¹.

¿En qué espejo mirarse para avanzar en esa dirección? Su respuesta será comparativa. La etnología se hace urgente, dice Valcárcel, 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”³⁵². 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”³⁵³.

¿Cómo resumir su valoración positiva de la vigorosa antropología norteamericana de post guerra, lejana de todo rastro utópico e indigenista? 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 bajo investigación como método fundamental de recolección de información; iii) el relativismo cultural, como horizonte teórico en la conducción del trabajo de campo³⁵⁴.

En la siguiente década el propio Valcárcel va a saludar los programas de “integración de la población aborigen” como “una nueva etapa de la política indigenista”, más provechosa pues se aleja de las “generalizaciones, los utopismos y las panaceas”³⁵⁵. En ese contexto, el culturalismo y la antropología aplicada van a predominar en los primeros años de vida

³⁵¹ VALCÁRCEL, “Política y Etnología”, p. 10.

³⁵² VALCÁRCEL, “Política y etnología”, p. 11.

³⁵³ VALCÁRCEL, Luis E., “Misiones culturales”, *El Nuevo Educador*, N° 5, p. 4.

³⁵⁴ Que lo sustenta sobre todo en VALCÁRCEL, “Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú”, pp. 193-196. Para una precisión de estas características, ver: RENIQUE, José Luis, “Estudio preliminar. Encuentro con un fundador”, en *Luis E. Valcárcel: del indigenismo cusqueño a la antropología peruana*, Tomo I, Lima, Ediciones Copé-PetroPerú, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2013, pp. 15-82.

³⁵⁵ VALCÁRCEL, Luis E., “El indigenismo en el Perú”, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, UNMSM, s/f, pp. 9-15.

del Instituto de Etnología de San Marcos, y se plasman 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”³⁵⁶. Pero aun cuando esta naciente disciplina en Perú atemperaba el radicalismo del indigenismo previo, se ubicó a la izquierda de un espectro político y un clima intelectual, todavía conservador, en el cual los grupos oligárquicos tenían aún un peso decisivo en la política y en la cultura. Apenas en 1937, el propio Riva-Agüero calificaba al marxismo como “caricatura y escoria del sistema hegeliano” y saludaba abiertamente el arribo del fascismo en Alemania e 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”³⁵⁷

Entre 1948 y 1956 se instaura en 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 de San Marcos. Por esos años, un joven sociólogo, Aníbal Quijano, señalaba en un artículo programático que “nuestra sociedad está demasiado urgida de investigaciones como de cambios sustantivos”³⁵⁸. Hasta 1969 los nuevos 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 de formación universitaria, en San Marcos y San Antonio Abad de Cusco, se inició el proceso de institucionalización de las ciencias sociales.

³⁵⁶ VALCÁRCEL, *Memorias*, p. 368.

³⁵⁷ RIVA-AGÜERO, José de la, *Obras completas de José de la Riva-Agüero*, Escritos políticos, Volumen 11, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1975, p. 270.

³⁵⁸ QUIJANO, Aníbal, “Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana”, en *Letras, Revista de la Facultad de Letras*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, N. 74-75, Lima, 1965, p. 170.

Existe cierto consenso en la comprensión del indigenismo latinoamericano: que en la base moral de su reivindicación permea una *visión urbana* del campo y la sociedad rural. Pues más allá de su intención política radical, no logró evadir el tono paternalista, exotista y homogeneizante cuando imaginaron la construcción nacional alrededor del mestizo o del indígena. Por ello la afirmación de que las antropologías en México (1910) y Perú (1942), son hijas del indigenismo, no suena a exageración.

Tanto fue así, que Henri Favre nos dice, con cierta ironía, en un polémico ensayo sobre el indigenismo en América Latina que “si no existen indigenistas que no sean también antropólogos, tampoco existen antropólogos que no sean indigenistas, aunque sólo sea porque la profesión carece de otras perspectivas”³⁵⁹. Y podríamos añadir: la antropología en México y Perú, en el período 1910-1950, se desarrolló, en distintos niveles y momentos, en función de las necesidades de la política indigenista, sea desde el Estado posrevolucionario (México), o como crítica intelectual del estado oligárquico (Perú). Esta doble vía, imprimió a ambas antropologías, sus orientaciones teóricas, les impuso sus problemáticas y les asignó su identidad política.

Tanto en México como Perú, el aporte central de la antropología en sus primeras décadas (1910-1950) fue contribuir de manera simbólica a la articulación nacional. Sirvieron 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*. Cual exploradores solitarios en sociedades mayoritariamente rurales y agrarias, 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”³⁶⁰. A través de la recuperación etnográfica de la *otredad* ciudadana de los pueblos indígenas, estos primeros antropólogos creyeron estar restituyendo a la nueva historia nacional, centenares de años de experiencias culturales indígenas antes excluidas. Facilitaron, también, el tránsito de una visión oligárquica y aristocrática de la nación, a otra más inclusiva, de corte populista o nacionalista popular. En Perú, muchos de estos antropólogos simpatizaron o militaron en el APRA o en el Partido Comunista, o en otros

³⁵⁹ FAVRE, Henri, *El indigenismo*, México DF., Fondo de Cultura Económica, 1998.

³⁶⁰ DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL, “Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural”, en Carlos Iván DEGREGORI y Pablo SANDOVAL, editores, *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, Lima, IEP, IFEA, 2008, p. 23.

grupos de izquierda. En el caso mexicano, este tránsito fue más sostenido gracias al soporte y su dependencia estatal, aunque el costo fue su falta de autonomía académica, pues asumió como misión política el discurso civilizatorio de modernizar al indígena y convertirlo en mestizo. Por el contrario, en Perú, la acción indigenista estatal fue más bien débil e intermitente, entre 1920 y 1950. Vino, como se ha insistido en este capítulo, más por el lado de un indigenismo de oposición al estado: intelectuales y activistas anti-oligárquicos que intentaron establecer alianzas, también intermitentes, con el incipiente movimiento social campesino.

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

Capítulo 3

Los campesinos andinos: entre la modernización y la dependencia

(1945-1970s)

3.1. Desarrollo, indigenismo y antropología

En 1940 el Perú tenía 7 millones habitantes de los cuales menos del 10% vivía en Lima. La tasa nacional de crecimiento de la población era entonces de 1.9%. Diez años después había aumentado a 2.2%, y en 1961 se incrementó a 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, entre 1940 y 1961, la población urbana aumentó tres veces más que la rural. Lo más significativo del cambio demográfico se produce en los años sesenta, donde 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 1'900,00 habitantes. En el mismo período, la población rural andina descendió del 60% al 41%. La marca demográfica central del siglo XX será el incremento ininterrumpido de la población urbana³⁶¹.

Ocurría para entonces una real mutación demográfica. En ese paisaje, el movimiento indigenista fue dejando atrás su orientación legalista, literaria y artística, y en los años 40s transitaba hacia acciones más orientadas a los análisis empíricos vinculados al desarrollo rural. En esta reorientación, se alentaron los trabajos científicos antropológicos sobre comunidades campesinas, los primeros trabajos 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.

Pero concretamente, ¿cómo se expresó este cambio? Luis Valcárcel, en su calidad de Ministro de Educación, convocó en noviembre de 1945, a los representantes de los ministerios de Educación de Perú y Bolivia, para reflexionar y adoptar medidas

³⁶¹ MARTUCCELLI, Danilo, *Lima y sus arenas. Poderes sociales y jerarquías sociales*, Cauces editores, Lima, 2015, p. 18; KLAREN, Peter, *Peú: Society and Nationhood in the Andes*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 316. PORTOCARRERO, Gonzalo, *De Bustamante a Odría. El fracaso del Frente Democrático Nacional 1945-1950*, Lima, Mosca Azul Editores, 1983, p.98.

específicas acerca de la problemática educativa del indígena; que debía abarcar otros campos, como el económico, el sanitario, jurídico y social, y a cuya solución deberían involucrarse los organismos estatales de ambos países³⁶². 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 1947³⁶³. Fue entonces que indigenismo, desarrollismo, proyectos educativos y pensamiento antropológico, se articularon para sostener esta propuesta de educación rural campesina³⁶⁴, como se expresa en los fundamentos de este esfuerzo binacional:

“[...] la incorporación del indio a la nacionalidad, como factor activo de producción, y de consumo, y como sujeto de cultura, constituye un proceso social no sólo pedagógico sino también económico y político. [Por tanto] es de urgente necesidad la pronta y completa rehabilitación moral y cultural de los indígenas, para cuya consecución es indispensable que se les proporcione las mismas oportunidades educativas en ambos países, y se les reconozca igualdad de derechos e igualdad de participación en las responsabilidades cívicas”³⁶⁵

Pero el paso más importante se dio con la creación, en 1943, del Instituto Indigenista Peruano (IIP), 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.

³⁶² "Texto del convenio firmado por los Ministros de Educación del Perú y Bolivia en Arequipa", 1 de noviembre, 1945, República de Perú, p. 73. Ver también: GINSON, Raymond, *Rural Schools of Peru. Peruvian – North American Cooperative Program in Rural Education*, Washington, US Department of Health, Education and Welfare – Office of Education, 1955.

³⁶³ DÍAZ MONTENEGRO, Leopoldo, “Informe sobre los Núcleos Escolares 1946-1958”, Lima, Ministerio de Educación Pública, Servicio Cooperativo Peruano Norteamericano de Educación, 1959. GARCÍA ZABEDO, José, *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, 1949. BARRANTES, Emilio, “Conceptos fundamentales sobre la educación del indio”, *América Indígena*, Vol. IV, N°1, 1944, pp. 49-54.

³⁶⁴ ESPINOZA, Antonio, “The origins of the núcleos escolares campesinos or clustered schools for peasants in Peru, 1945-1952”, *Naveg@mérica*, N° 4, 2010.

³⁶⁵ Proyecto de convenio sobre Educación Indígena, entre los Gobiernos de Bolivia y Perú. Museo de la Nación, Archivo Luis E. Valcárcel, p. 2, citado en: GIESECKE, Mercedes, "Los fundamentos del folklore y su vínculo con la educación", *Revista de Antropología*, UNMSM, año 5, N° 5, 2007, p. 180.

El IIP entró en funcionamiento recién en mayo 1946. Pasó a depender como organismo descentralizado del Ministerio de Justicia y Trabajo, y asumió como primer director el propio Luis Valcárcel. Lo interesante a destacar es el perfil de sus funciones: la investigación de la población aborigen 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 beneficien al bienestar indígena; así como la publicación de una revista institucional³⁶⁶. En palabras de Manuel Gamio, referente indiscutido del indigenismo interamericano, había llegado el momento de la aplicación constructiva de las ciencias sociales. Era hora, prosigue Gamio, de dejar atrás los fríos estudios científicos que reposan en “anaqueles de bibliotecas [...] carentes de aplicación práctica”, y que solo han servido para que sus autores conquisten puestos universitarios, lauros honoríficos, pero “en amargo contraste, los indígenas, materia prima cuya utilización hizo posible tales triunfos científicos, quedaron abandonados a su miserable destino”³⁶⁷.

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, Ancash, en la sierra norte de Perú). En 1955 firmó otro convenio con la Organización Internacional de Trabajo (OIT), bajo la denominación “Programa Puno-Tambopata”. El programa tenía apoyo adicional de la UNESCO, la FAO y la OMS, todos organismos de las Naciones Unidas, para que brinden asistencia 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 5 antropólogos para que apoyen el monitoreo e implementación del proyecto, y contrató también como investigador especial a Alfred Mettraux para que estudie las migraciones al Valle de Tambopata³⁶⁸. El Programa “Puno-Tambopata”, a diferencia del proyecto en Vicos, tuvo como objetivo específico,

³⁶⁶ PERÚ INDÍGENA, “Organización del Instituto Indigenista Peruano”, *Perú Indígena*, N° 1, 1948, p. 21. ENCINAS, José Antonio, “Nuestra misión, por el Dr. José Antonio Encinas”, *Perú Indígena*, N° 2, 1949, p. 4.

³⁶⁷ GAMIO, Manuel, “Aplicación constructiva de las ciencias sociales”, *América Indígena*, Vol. V, N. 1, enero, 1945, p. 3.

³⁶⁸ METRAUX, Alfred, *Informe del señor Mettraux, 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, 1954.

estudiar la situación de marginación de amplias masas indígenas de la zona altiplánica del sur del país, de los beneficios de la modernidad y de la legislación social existente³⁶⁹.

El proyecto Puno-Tambopata fue transferido en 1961 por las entidades internacionales respectivas, a una oficina estatal de carácter intersectorial encargada de llevar a cabo el “Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen” (PNIPA)³⁷⁰. Esta oficina desarrolló sus acciones de investigación en dos zonas del Perú con el apoyo de los departamentos de antropología de la Universidad de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, recientemente creadas en 1942 y 1959, respectivamente. Para ello un grupo de antropólogos levantaron registros etnográficos y diseñaron un plan de antropología aplicada, en la zona de Kuyo Chico, en Cusco en 1960³⁷¹ y Pampa Cangallo, en Ayacucho en 1961, “destinado a producir el desarrollo social, económico y cultural de la población aborígen”³⁷². El Proyecto Pampa-Cangallo, fue resultado del convenio suscrito por la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas³⁷³. Todos estos proyectos respondían a un clima ideológico mayor: la necesidad de aculturación del indígena, como reseñaba en 1960, una editorial de la revista *América Indígena*, dirigida por Manuel Gamio:

“Lo conveniente para el progreso de los países indo-ibéricos, es lograr que en sus poblaciones aumenten continua y progresivamente las características de la cultura

³⁶⁹ Sobre el desarrollo del Proyecto, puede revisarse: MARTINEZ ARELLANO, Héctor, *Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tambopata*, Tesis para optar el Grado Académico de Doctor en Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1960.

³⁷⁰ VELASCO NUÑEZ, Manuel, *Programa "Puno-Tambopata", proyecto de plan de trabajo para el año 1958*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, 1958. -----, “Programa Puno-Tambopata”, *Perú Indígena*, Vol. VI, N° 14-15, julio, 1957. PERÚ INDÍGENA, “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*, Vol. VII, N° 16-17, julio-diciembre, 1958. -----, “Programa "Puno-Tambopata". Informe sobre las labores cumplidas en 1958. -----, Plan de trabajo 1959, *Perú Indígena*, Vol. VIII, N° 18-19, enero-junio 1959.

³⁷¹ 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: NUÑEZ DEL PRADO, Oscar, *El Proyecto de Antropología Aplicada del Cuzco, Informe Anual 1960*, Lima, Proyecto Kuyo Chico, 1960. -----, *El caso de Kuyo Chico (Cuzco) Un ensayo de integración de la población campesina, con la colaboración de William F. Whyte*, Lima, Serie Estudios del valle de Urubamba, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

³⁷² En el marco del proyecto Pampa Cangallo, se realiza el trabajo etnográfico de Ulpiano Quispe, donde sostiene la existencia de un sistema y cultura dual en las comunidades ayacuchanas, basados en la organización del sistema de parentesco y los ritos ganaderos. Ver: QUISPE, Ulpiano, *La heranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*, Lima, Ministerio de Trabajo, Instituto Indigenista Peruano. Unidad de Investigación y Programación, 1969.

³⁷³ La coordinación del proyecto estuvo a cargo del antropólogo Gabriel Escobar y participaron como adjuntos también los antropólogos Francisco Boluarte y Efraín Morote Best, todos, todos ellos docentes del recién creado Departamento de Antropología de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

moderna occidental, a la vez que se conservan y estimulan aquellas de origen precolombino y colonial, que eran y siguen siendo de gran valor”³⁷⁴.

En 1948, el antropólogo norteamericano Allan Holmberg, por entonces profesor visitante (desde 1946) en el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos, junto a un grupo de estudiantes de etnología de la misma universidad, realizó un primer trabajo exploratorio de prospección en el Callejón de Huaylas, en la sierra norte. Esta exploración tenía el objetivo de diseñar 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 1952-1966, redefiniría el futuro de la antropología y el indigenismo desarrollista en Perú. El proyecto Perú-Cornell de antropología aplicada, se desarrolló durante 14 años en la comunidad de Vicos (Ancash), y tuvo como contraparte peruana, al Instituto Indigenista Peruano, y al Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos como soporte de las coordinaciones académicas nacionales³⁷⁵.

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 5 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, como reseñamos en el siguiente cuadro:

Cuadro N. 2
Financiamiento de instituciones norteamericanas al Proyecto Vicos
(1947-1966)

Años	Financiamiento
1947	Reciben financiamiento por 5 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.

³⁷⁴ “Editorial. La aculturación del indígena”, *América Indígena*, Vol. XX, N. 1, enero, 1960, p. 3.

³⁷⁵ HOLMBERG, Alan, “Informe del Dr. Alan R. Holmberg sobre el desarrollo del Proyecto Perú-Cornell”, *Perú Indígena*, N° 7-8, 1952, p. 240.

1953	Reciben financiamiento de la Rockefeller Foundation.
1956	Reciben financiamiento del Smithsonian Institution.
1959 a 1964	La Carnegie Corporation de New York, renueva el financiamiento al proyecto Vicos por 6 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)

Elaboración propia. Fuente: 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 II guerra mundial, claramente influenciado por la experiencia adquirida por los antropólogos aplicados de la década de 1940, y por los supuestos teóricos de la antropología práctica (o aplicada) que propuso Bronislaw Malinowski, por entonces profesor de la Universidad de Yale³⁷⁶. 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 cinco zonas rurales de diversas partes del mundo: Bang Chan (Tailandia), Senapur (India), indios Inuit (Canadá), indios Navaho (Estados Unidos) y Vicos (Ancash, Perú).

¿Por qué se escogió la zona de Vicos? El equipo del proyecto elige Vicos (ubicado en el Callejón de Huaylas, con una población monolingüe quechua de 2000 habitantes, distribuida en un área de aproximadamente 7600 hectáreas), por considerar que sus miembros constituían un grupo indígena de muy bajo nivel económico y cultural. La comunidad campesina de Vicos formaba parte de una hacienda, y estaba conformada por unas 460 familias (nucleares), las cuales estaban en la condición subordinada 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 subsistencia. La hacienda era propiedad de la Sociedad de Beneficencia Pública de Huaraz, y fue comprada por los campesinos en 1962,

³⁷⁶ Véase: MALINOWSKI, Bronislaw, “The Anthropology of Changing African Cultures”, en Lucy MAIR, *Methods and Study of Culture Contact in Africa*, International Institute of African Languages and Cultures. Oxford, Oxford University Press, 1938. Y la síntesis de sus posiciones en: MALINOWSKI, Bronislaw, *The Dynamic of Cultural Change: An Inquiry into Race Relation in Africa*, Oxford, Yale University Press, Oxford University Press, 1945.

con el dinero proporcionado por el Proyecto Cornell³⁷⁷. 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”³⁷⁸. Según, Paul Doughty, antropólogo de la Universidad de Cornell y parte 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”³⁷⁹. El mismo Doughty 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 tranquilidad pastoril. La impresión que se tiene de la sierra, como una región primitiva y ruda, necesita ser cambiada”³⁸⁰.

El programa fue encomendado a Allan Holmberg, quien desde finales de la II guerra mundial, ya conducía en Perú un programa de investigaciones etnológicas aplicadas en la región del Valle de Virú, que será el punto de partida de su interés por desarrollar una propuesta de antropología aplicada³⁸¹. Cuando se escogió 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 Vásquez. La investigación y redacción de la tesis de Vásquez fue financiada, entre 1949 y 1952, por la Universidad de Cornell para que elabore un estudio exploratorio en la

³⁷⁷ DOBYNS, Henry, “The struggle for land in Peru: the hacienda Vicos case”, *Ethnohistory*, Vol. 13, N° 3-4, 1966, pp. 97-122.

³⁷⁸ DOBYNS, “The struggle for land in Peru: the hacienda Vicos case”, p. 104.

³⁷⁹ Paul Doughty, citado en: SENDÓN, Pablo F., “Reseña: 50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias”, Bolton RALPH, Tom GREAVES y Florencia ZAPATA, editores”, *Journal de la société des américanistes*, N° 98-1, 2013, p. 222.

³⁸⁰ DOUGHTY, Paul, “Consideraciones para el desarrollo en los Andes peruanos”, en José Sabogal Wiesse (editor), *La comunidad andina*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano, 1969, p. 248

³⁸¹ Sobre su experiencia en Viru, puede revisarse: HOLMBERG, Allan, “Viru: Remnant of an Exalted People”, *Patterns for Modern Living Division*, Vol. 3, Chicago, 1950, pp. 367-416. -----, “The Wells that Failed: An Attempt to Establish a Stable Water Supply in the Viru Valley, Peru”, en Edward SPICER, editor, *Human Problems in Technological Change*, New York, John Wiley & Sons, 1952, pp. 113-123.

zona³⁸². El propio Vásquez, se convertiría después, entre 1957 y 1962, en el director del trabajo de campo del proyecto, coordinado siempre por Allan Holmberg³⁸³.

Durante la implementación del proyecto se formaron en el trabajo de campo, la casi totalidad de estudiantes de antropología de la Universidad de San Marcos de esos años, desempeñándose como asistentes de los investigadores extranjeros, que trataban de introducir cambios en el campesinado. 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 1960³⁸⁴. De acuerdo a Luis Millones, 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 peruana [...] William P. Mangin [...], Paul L. Doughty, William W. Stein, entre otros”³⁸⁵.

La tesis doctoral de Vásquez sostenía la necesidad de implementar un ambicioso proyecto de intervención planificada para resolver el llamado “problema del indio” en toda la zona andina. Su explicación insistía en la histórica composición dual de la sociedad peruana (tradicional y moderna), pero 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”³⁸⁶.

El objetivo, para la mejor y menos dolorosa integración nacional, era crear las bases para lograr una cultura compartida que diera vigor a una sociedad nacional: “un nacionalismo positivo indispensable para el desarrollo”³⁸⁷. Vásquez sostenía que, si no se toma en serio la importancia de la distancia cultural entre los indígenas y la modernidad, todo programa

³⁸² La tesis completa de Mario Vásquez fue publicada íntegramente como: VÁSQUEZ, Mario, “La antropología cultural y nuestro problema del indio Vicos: un caso de antropología aplicada”, *Perú Indígena*, Vol. 2, N° 5-6, 1952, pp. 5-157.

³⁸³ Ver: HOLMBERG, Allan, *Proyecto Peru-Cornell Experimento de Antropología Aplicada*, Centro piloto de Vicos, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, 1963.

³⁸⁴ Ver: DOUGHTY, Paul, “Reply,” to Jorge Osterling and Héctor Martínez, “Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940–1980,” *Current Anthropology*, Vol. 24, N° 3, 1983, p. 352.

³⁸⁵ MILLONES, Luis, “Una mirada a la tesis doctoral de José María Arguedas”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Año XXXVI, N° 72, segundo semestre 2010, p. 30.

³⁸⁶ VÁSQUEZ, “La antropología cultural y nuestro problema del indio Vicos: un caso de antropología aplicada”, p. 10.

³⁸⁷ DOUGHTY, “Consideraciones para el desarrollo en los Andes peruanos”, p. 252.

desarrollista estaba condenado al fracaso, por superficial, parcial o sesgado, como ya había ocurrido las múltiples iniciativas indigenistas previas en los ámbitos educativo, cultural, médico y agrario. Vázquez mostraba este punto de vista de manera explícita:

“Además, en nuestro concepto, se ha tratado el problema indígena, en forma unilateral: en el aspecto material, olvidando el conocimiento de ciertos factores humanos, como si el conocimiento de las necesidades físicas del pueblo; los medios de conservación de sus tierras e incrementos técnicos agropecuarios, fueran los únicos factores y no el elemento humano; la comprensión de las relaciones que son tan importantes, como los anteriores. 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; que patrones (patterns) nativos de vida deben preservar y otros hechos más”³⁸⁸.

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

"The Indian Problem is a compound of problems affecting each and every aspect of life of the Peruvian Indian in a vast structural complex that requires the services of numerous specialists under the indispensable and fundamental guidance of the anthropologist. Therefore, if there is a will to resolve it, numerous means of the State must be brought into play, as evidenced by the Cornell-Peru Project in the community of Vicos, the most important national experiment in applied anthropology”³⁸⁹.

Bajo estos lineamientos, el proyecto 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 cierto tipo de innovaciones tecnológicas y políticas, como se venía realizando en otras zonas rurales del mundo.

³⁸⁸ VÁSQUEZ, “La antropología cultural y nuestro problema del indio Vicos: un caso de antropología aplicada”, p. 8.

³⁸⁹ INSTITUTO INDÍGENISTA PERUANO, “Peru Integral Bulletin”, *Instituto Indigenista Peruano*, Sept. 1958, N° 4, p. 21.

¿Cómo acelerar un proceso de cambio cultural que en circunstancias normales tomaría varias décadas? El propio Holmberg señalaba que el objetivo del Proyecto era: “[...] aislar, integrar y estudiar, de primera mano, los factores relevantes de la transformación de un sistema sociocultural, como el de Vicos, el cual [constituía] un anacronismo en el mundo moderno, [y 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”³⁹⁰. Pero, además, le interesaba explicar cómo se procesaba la conjunción de los valores occidentales con la experiencia de la cultura indígena, que los empujaba a un irremediable proceso de aculturación:

"Presumiblemente los vicosinos han adoptado ciertos valores y patrones de acción [occidental] y me gustaría conocer cómo estos fueron hechos compatibles con los valores indígenas. Esto significa que los vicosinos ahora se están occidentalizados y aculturizando a un sistema de valores occidentales”³⁹¹.

¿Qué buscaba obtener el Proyecto? Podría decirse que 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”³⁹².

b) En el aspecto práctico, trató de ayudar a más de 460 familias de vicosinos a cambiar su situación de explotados semi-siervos 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”³⁹³.

³⁹⁰ HOLMBERG, Allan, *Vicos. Método y práctica de antropología aplicada*, Lima, Editorial Estudios Andinos, 1966, pp. 23-24.

³⁹¹ HOLMBERG, *Vicos. Método y práctica de antropología aplicada*, p. 107.

³⁹² HOLMBERG, *Vicos. Método y práctica de antropología aplicada*, p. 16. Ver, además: DOBYNS, Henry, Paul DOUGHTY y Harold LASSWELL, editores, *Peasants, Power, and Applied Social Change: Vicos as a Model*, Beverly Hills, Sage Publications, 1964.

³⁹³ HOLMBERG, Allan, “Changing Community Attitudes and Values in Peru: A Case Study in Guided Change”, en Richard ADAMS, editor, *Social Change in Latin America Today*, New York, Vintage Books, 1960, p. 82.

c) En el aspecto político, el Proyecto se insertaba además en un objetivo mayor de desarrollo. Para Holmberg, el caso Vicos era “[...] significativo por dos razones. Se trata de indígenas, de las cuales todavía hay 10'000,000 más en América Latina. Hasta el presente han sido apenas integrado a la vida social o económica de sus países, y, por lo tanto, representan uno de los mayores recursos humanos para un futuro desarrollo”³⁹⁴.

El proyecto reorientó, de manera significativa, el ya gastado indigenismo retórico hacia un nuevo planteamiento experimental protagonizado por los antropólogos culturalistas³⁹⁵. Pero también sirvió de modelo para proponer 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 optara por la vía “pacífica”, sin imprevistas rupturas revolucionarias³⁹⁶:

"Finalmente, permítanme sugerir que de ninguna manera considero la experiencia en Vicos que acabo de describir como la única receta para la solución de 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”³⁹⁷.

La idea era que las propuestas de reforma agraria, en discusión en los llamados países *subdesarrollados* del “tercer mundo”, no cayeran en manos de movimientos campesinos liderados por agrupaciones de izquierda radical. De hecho, Harold Lasswell, 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 los Estados Unidos y de lo que llaman capitalismo”³⁹⁸. El temor a un *giro comunista* en la región, hizo que la diplomacia cultural de los EEUU, jugara un papel clave en delinear

³⁹⁴ HOLMBERG, *Vicos. Método y práctica de antropología aplicada*, p. 25.

³⁹⁵ MANGIN, William, "Thoughts on Twenty-Four Years of Work in Peru: the Vicos Project and Me", en George M. FOSTER, editor, *Long-Term Field Research in Social Anthropology*, New York, Academic Press, 1979.

³⁹⁶ HOLMBERG, Allan y Mario VÁSQUEZ, "La antropología cultural y nuestro problema del indio", *Perú Indígena*, Instituto Indigenista Peruano, Vol. 11, N° 5-6, 1952, pp. 144-151.

³⁹⁷ HOLMBERG, *Vicos. Método y práctica de antropología aplicada*, pp. 54-55.

³⁹⁸ LASSWELL, Harold, "Integrating communities into more inclusive system", *Human Organization*, N. 21, 1962, p. 119.

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 norteamericanos. Esto se facilitó en especial durante el gobierno de John F. Kennedy (1961-1963), donde se incrementó la presencia de los Cuerpos de Paz³⁹⁹ y, sobre todo, cuando el propio Kennedy propuso en marzo de 1961, la creación del Programa “Alianza para el Progreso”, en cuyos objetivos centrales estaba financiar y ofrecer ayuda técnica a los países latinoamericanos para diseñar e implementar urgentes procesos de reforma agraria⁴⁰⁰.

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

Pese al impacto e importancia de estos proyectos de desarrollo, la antropología aplicada de los años 50s y 60s mostró serias limitaciones para interpretar los conflictivos rumbos que pronto tomaría la modernización de la sociedad rural. La antropología indigenista de inspiración culturalista asumía una visión de la sociedad rural andina, donde el cambio cultural se daría de manera gradual, planificada, pacífica y solo dirigida técnicamente.

¿Qué imagen de la sociedad rural se construyó? 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

³⁹⁹ Véase: PURCELL, Fernando, *The Peace Corps in South America Volunteers and the Global War on Poverty in the 1960s*, Cham Palgrave Macmillan, 2019.

⁴⁰⁰ Sobre la diplomacia cultural y de desarrollo norteamericano, véase: TAFFET, Jeffrey, *Foreign Aid as Foreign Policy: The Alliance for Progress in Latin America*, New York, Routledge, 2007. PARMAR, Inderjeet, *Foundations of the American Century. The Ford, Carnegie, and Rockefeller in the Rise of American Power*, New York, Columbia University Press, 2012. GILMAN, Nils, *Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America*, Baltimore The Johns Hopkins University Press, 2003. BERGER, Mark T., *Under Northern Eyes: Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas 1898-1990*, Indiana University Press, 1995. CULL, Nicholas J., *The Cold War and the United States Information Agency. American Propaganda and Cultural Diplomacy, 1945-1989*, New York, Cambridge University Press, 2008. CALANDRA, Benedetta y Marina FRANCO, “Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas”, en Benedetta CALANDRA y Marina FRANCO, editoras, *La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2012, pp. 9-32. LATHAM, Michael E., *Modernization as Ideology: American Social Science and “Nation Building” in the Kennedy Era*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000.

racionalidad de complementariedad ecológica, reciprocidad y redistribución de “larga duración”. Para ello escogió a las pasadas y presentes “culturas indígenas andinas” como su objeto de estudio y representación etnográfica. Contó con una agenda clara: planteó 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 y rituales, pensaba que era posible comprobar su persistencia inmutable en las actuales comunidades campesinas, pese al impacto de cuatro siglos de dominación colonial y experiencia republicana, e 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 implementada por el Instituto de Etnología de San Marcos. Si bien el proyecto, dirigido por el joven profesor José Matos Mar, se planteó estudiar estas poblaciones “[...] sin romanticismo pasadistas, sin prejuicios raciales, ni sociales y económicos y solamente guiado por un riguroso criterio objetivo”⁴⁰¹; sin embargo, 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, pues, contradicciones fundamentales; 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”⁴⁰².

¿Qué factores hacían tan persistente, se pregunta José Matos Mar, la existencia histórica de la comunidad indígena?:

⁴⁰¹ MATOS MAR, José, “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, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958, p. 9. Un primer informe del proyecto fue publicado como: MATOS MAR, Julio COTLER y Francisco BOLUARTE, “Informe sobre trabajos etnológicos. Proyecto Huarochirí-Yaayos”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXIII, Lima, 1954, pp. 300-308.

⁴⁰² MATOS MAR, “Prólogo”, p. 8

“Estos hechos: supervivencia a través de cientos de años y de mil vicisitudes, alto porcentaje de población –casi una cuarta parte de la población total del Perú– y tenaz resistencia a presiones sociales y culturales alienígenas, 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”⁴⁰³.

La apreciación de este sistema, como básicamente igualitario, estaba implícita en la conceptualización misma de lo que se denominó “mundo andino” o “mentalidad andina”. Esto se aprecia mejor en una publicitada etnografía escrita por el antropólogo cusqueño, Oscar Nuñez del Prado (entonces profesor universitario de Etnología y Arqueología) quien, en 1955, junto a otros docentes de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, realizó un viaje de investigación a la región quechua de Q’ero, auspiciado por el diario *La Prensa* del empresario liberal Pedro Beltrán:⁴⁰⁴

“El q’ero es hombre de mentalidad clara y vivaz, ingenuo y franco al mismo tiempo, habla poco y se siente mortificado cuando se le quiere hacer repetir lo que tiene dicho. 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*, los orígenes del maíz, la coca, los animales; la génesis de su música y de su danza que, según él, fueron copiadas del *kios*, ave que sirve de inspiración a muchas de sus canciones y relatos.” (Énfasis míos)⁴⁰⁵

⁴⁰³ MATOS MAR, “Prólogo”, p. 8

⁴⁰⁴ Ver: NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, “El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q’ero”, *Revista Universitaria*, N° 47, 1958, pp. 9-47. Ver, además, un balance temprano de esta perspectiva en: NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, “Problemas antropológicos del área andina”, en: *Perú Indígena*, Vol. VI, N. 14-15, julio, 1957.

⁴⁰⁵ NÚÑEZ DEL PRADO, “*El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q’ero*”, p. 11.

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 al profesor norteamericano, Ozzie Simons (entonces profesor visitante, en 1950, del Instituto de Etnología de San Marcos, y director de trabajo de campo en Perú del 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” o “transculturaba” la vida indígena, propiciando la oportunidad para promover el desarrollo rural⁴⁰⁶. Esta pérdida de rasgos culturales daba paso a un lento proceso de mestizaje, ante el cual, el indígena, según el propio Nuñez del Prado, se resistía a adaptarse apelando a la persistencia histórica de su matriz cultural “andina”:

“[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.*” (Énfasis míos).⁴⁰⁷

Esa misma perspectiva, sostiene José Matos Mar en su tesis doctoral de 1958, donde estudia la organización social en la Isla de Taquile (Puno). En ella sostiene que si bien sus pobladores indígenas se ven influenciados por ciertos elementos de la cultura occidental, persiste en su vida cotidiana, con mucho rigor y fortaleza, los rasgos culturales y étnicos antiguos⁴⁰⁸. Está hipótesis, sobre la permanencia de cierto tipo de relaciones inter-étnicas, será mantenida en las tesis de etnología de Humberto Ghersi⁴⁰⁹ y José María Arguedas⁴¹⁰, y en los distintos trabajos etnográficos de Mario Vasquez⁴¹¹. En esa misma

⁴⁰⁶ SIMMONS, Ozzie G., “El uso de conceptos de aculturación y asimilación en el estudio del cambio cultural en el Perú”, *Perú Indígena*, N° 4, 1952, p. 43. Ver también del mismo autor: SIMMONS, Ozzie G., “The Criollo Outlook in the Mestizo Culture of Coastal Peru”, *American Anthropologist*, Vol. 57, N° 1, 1955, pp. 107-117.

⁴⁰⁷ NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, “El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q’ero”, 1958, p. 13.

⁴⁰⁸ MATOS MAR, José, *La estructura económica de una comunidad andina. Taquile, una isla del Lago Titicaca*, Tesis para optar el Grado de Doctor en Letras, especialidad de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1958, p. 15.

⁴⁰⁹ GHERSI BARRERA, Humberto, *El indígena y el mestizo en la comunidad de Marcará*, Tesis para optar el Grado de Doctor en Letras, especialidad de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1955.

⁴¹⁰ ARGUEDAS, José María, *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 para optar el Grado de Bachiller en Etnología, Instituto de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1957.

⁴¹¹ VÁSQUEZ, Mario, *El primitivo poblador de Huallaga y causas de su extinción*, Tesis para optar el Grado de Bachiller en Letras, especialidad de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1949. -----, “Cambios en la estratificación social en una hacienda andina del Perú”, *Perú Indígena*, Vol. VI, N° 14-15, 1957, pp. 67-86. -----, *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes pentanos*, Lima, Editorial Estudios Andinos, Monografías Andinas N° 1, 1961. -----, “Autoridades de una hacienda andina peruana”, *Perú Indígena*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Vol. X, N° 24-25, 1963, pp. 24-38.

línea, una investigación de César Fonseca y Edmundo Murrugarra, realizado para el Instituto Indigenista Peruano en 1966, señalaba que los mestizos (de las alturas del departamento de Ayacucho), ejercían su dominación étnica sobre los indios, debido a la vigencia y a la estabilidad de relaciones jerárquicas de poder en el sistema de haciendas rurales:

“Entre los hacendados y los *japas* puede decirse que hay una ideología en común. Los primeros se consideran protectores de los indios, a quienes los llaman de ‘hijitos’, les brindan seguridad económica en épocas de hambruna y seguridad social cuando tienen que comparecer ante las autoridades locales por faltas o delitos cometidos. Por su parte los indios llaman a los hacendados ‘patrón’, a veces los consideran como a sus padres y protectores. No se sienten menospreciados al ser llamados sirvientes, por el contrario, en ciertas ocasiones se identifican con sus patrones”⁴¹².

Un punto de referencia para la construcción de esta perspectiva antropológica se debió a la influencia (y malentendidos) que dejó el trabajo pionero de John Murra, en especial su tesis doctoral de 1956⁴¹³. En esta tesis, Murra sostiene que la relación entre 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 amparado por un aparato administrativo y militar, absorbía las prestaciones que le debían sus súbditos y, a su vez, éste 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 peruana de las propuestas etnológicas de Murra, inspirada en la noción de “economía redistributiva” de Karl Polanyi⁴¹⁴, terminó omitiendo las advertencias metodológicas y el énfasis comparativo

⁴¹² FONSECA, César y Edmundo MURRUGARRA, "Chuyas-Huaychao", en *Sociedad, cultura y economía en las áreas andino peruanas: Asillo, Chumbao, Chuyas-Huaychao, Huata y Quita, Julcamarca, Layo, Pirapi, Soras, Taraco, Yancao*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Comunidades, serie monográfica N° 17, 1966, pp. 36-37. Citado en: COTLER, Julio, *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Mesas Redondas y Conferencias N° 6, 1967.

⁴¹³ MURRA, John, *The Economic Organization of the Inca State*, Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1956 (Publicado en español como, *La organización económica del estado inca*, Siglo XXI Editores, México, 1978). Ver también de Murra: MURRA, John, "The historic tribes of Ecuador", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: the andean civilizations*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 785-821. MURRA, John, "The Cayapa and the Colorado", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: the circum Caribbean tribes*, editado por Julian H. Steward, Washington, D.C., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1948, Vol. 4, pp. 277-291.

⁴¹⁴ Señalamos aquí, en su edición original en inglés, las obras más referenciales de esta perspectiva.

que éste planteó con la antropología política inglesa sobre África⁴¹⁵, y los conceptos de antropología económica elaborado por Karl Polanyi, en especial sobre el carácter redistributivo de los sistemas pre industriales⁴¹⁶.

Lo que fue originalmente concebido como una propuesta de etnología comparativa, en su recepción antropológica peruana en las décadas de 1950 y 1960, se tradujo en la elaboración de un esencialismo etnográfico “andinista” de *larga duración*⁴¹⁷. Esta postura se expresa claramente, en la lectura historicista planteada, en 1952, por José María Arguedas, cuando reseña para la revista indigenista, *América Indígena*, el Primer Encuentro Internacional de Peruanistas, realizado en Lima, en agosto de 1951, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos⁴¹⁸. Aun cuando la cita es extensa, y haga una comparación explícita con el proceso histórico mexicano, sintetiza bien el sentido común prevaleciente en la mayoría de estudios etnográficos desarrollados en el Instituto

POLANYI, Karl, "Our Obsolete Market Mentality", en George DALTON, editor, *Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*, New York, Anchor Books, 1947. -----, *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1944.

POLANYI, Karl, Conrad M. ARENSBERG y Harry W. PEARSON, editores, *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, Free Press, 1957.

⁴¹⁵ Esta influencia el propio Murra la resalta en una entrevista con John Rowe: "An Interview with John V. Murra. John Howland Rowe", *Hispanic American Historical Review*, 1984, N. 64, Vol. 4, pp. 633-653.

⁴¹⁶ Sobre este punto, ver: WACHTEL, Nathan, "La reciprocidad y el Estado Inca: de Karl Polanyi a John V. Murra", en *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*, Lima, IEP, 1973. En ese marco, son pertinentes también los comentarios de Maurice Godelier a la obra de Murra, en su libro *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, en particular los capítulos "El concepto de formación social: el ejemplo de los Incas" y "De la no correspondencia entre las formas y los contenidos de las relaciones sociales: nueva reflexión sobre el ejemplo de los Incas". GODELIER, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI Editores, México DF, 1974.

⁴¹⁷ Murra enseñó como profesor visitante en el Instituto de Etnología de San Marcos en dos momentos, en 1959-1959 y en 1965-1966, y 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 la visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567 (ed. Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1964). Allí escribe: "Una apreciación etnológica de la visita", pp. 421-444. También anima la publicación de *La visita de la provincia de León de Huánuco en 1562, Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador*; (Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco, 1967). Allí escribe: "La visita de los Chupachu como fuente etnológica", pp. 381-406, y "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", pp. 429-476. Ambas visitas son los documentos etnohistóricos peruanos más importantes publicados en esa década. En 1975 aparece su libro, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima, que recoge artículos suyos publicados entre 1958 y 1973.

⁴¹⁸ 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, Estados Unidos y Europa. En el comité organizador estuvo Luis E. Valcárcel, entonces director del Instituto de Etnología. 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. Ver: PORRAS BARRENECHEA, Raúl, "El Primer Congreso Internacional de Peruanistas", *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, N° II, 1949-50, pp. 716-71. HAMPE, Teodoro, "Para la historia del "peruanismo" (en su dimensión internacional y multidisciplinaria)", *Alma Mater*, N° 18 - 19, 1999.

de Etnología de San Marcos y el Instituto Indigenista Peruano. Para 1952, cuando se publica el artículo, el propio Arguedas aún era estudiante de etnología en la Universidad de San Marcos:

“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. Es sabido cómo, para organizar el imperio, los incas aprovecharon con extraordinario acierto lo que había de común entre los múltiples pueblos conquistados, pueblos que a través de un larguísimo proceso habían alcanzado un alto desarrollo cultural y, por tanto, una configuración y personalidad muy definidas. 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.

La organización administrativa del virreinato tuvo que adecuarse a la configuración del antiguo imperio. Caso semejante, aunque en menor grado, ocurrió en México. En México no se había logrado la unidad de organización social ni la unidad de cultura que realizaron los incas. Por tal causa, si bien el primer choque de los españoles contra los mexicanos fue de mayor resistencia de parte de estos últimos que la que opusieron los incas, rota la violenta resistencia inicial, el imperio azteca se quebró sustancialmente. En cambio, en el Perú, la rebeldía de los indios duró todo el período colonial y no se aplacó con la República. Las revoluciones de Tupac Amaru y de Pumacahua, en quienes la multitud nativa veía un símbolo propio, fueron, en cierto modo, la continuación de la primera revuelta de Manco Inca en el Cuzco. La importante sublevación de Atusparia en Ancash (1884) y otras revueltas de los indios en Puno y Ayacucho se realizaron durante la República, con una inspiración y finalidad más restringida. Estos hechos explican la mucha mayor importancia que en el Perú tiene la población autóctona y su cultura que la que ejercen y ejercieron en México los indios. [...]”⁴¹⁹.

⁴¹⁹ ARGUEDAS, José María, “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*, Vol. XII, N° 2, 1959, p. 131.

¿Cómo repercutió toda esta resistencia histórica en la configuración del “presente etnográfico” de la cultura indígena? Arguedas prosigue con su argumento:

“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”⁴²⁰.

Pese a que ha sido criticada en los Estados Unidos y el Perú por ser una representación “exotista” de la cultura andina, desprovista de temporalidad e historicidad⁴²¹, estas primeras investigaciones antropológicas de los años 50s y 60s, tuvieron una innegable influencia para marcar el horizonte y los ánimos de investigación de las décadas siguientes⁴²². Sin embargo, aun reconociendo los intentos de la naciente 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 “descubría” que los propios campesinos buscaban vías alternativas de articulación a lo que entonces se denominaba “sociedad nacional”. En pocos años, una serie de acontecimientos fueron delineando el rumbo del cambio, en particular, la ampliación del mercado interno y la vertiginosa urbanización e industrialización de las ciudades, abriendo de este modo, nuevas opciones económicas y culturales en las poblaciones de la serranía peruana.

Esta situación provocó que en 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 de medios de comunicación masiva,

⁴²⁰ ARGUEDAS, “El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas”, p. 132.

⁴²¹ POOLE, Deborah, “Antropología e Historia andinas en los EE. UU: buscando un reencuentro”, *Revista Andina*, CBC, Cusco, N° 19, 1992, pp. 209-245.

SALOMON, Frank, “The historical development of andean ethnology”, *Mountain Research and Development*, Vol. 5, N° 1, feb. 1985, pp. 79-98.

⁴²² GUERRERO, Andrés y Tristan PLATT, “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, coordinadores, *Estado-nación, Comunidad Indígena, Industria: tres debates al final del milenio*, AHLE, Cuadernos N° 8, 2000.

el crecimiento demográfico y la masiva migración a las ciudades⁴²³. Situados en un contexto de expansión del capitalismo rural y de una mayor presencia del estado, los campesinos se constituyen, paulatinamente, en actores políticos, logran establecer una alianza estratégica con incipientes agrupaciones de izquierda, cuyo resultado fue la formación de un inédito movimiento social (la Confederación Campesina del Perú, CCP), que luchó directamente contra el poder de los hacendados⁴²⁴.

En efecto, entre 1957 y 1969, sucesivas tomas de tierras en la zona sur del país (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 más allá de los tímidos intentos modernizadores de la antropología aplicada, que sí era posible derribar el viejo “triángulo sin base” de la dominación política oligárquica, como sostuvo Julio Cotler en un influyente ensayo de 1968, arrinconar políticamente al gamonalismo y socavar las bases étnicas del dominio de los *mistis*⁴²⁵.

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 Belaúnde, 1963-1968) y militares (Juan Velasco Alvarado, 1968-1975) declararan, por

⁴²³ MALLON, Florencia, “Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990”. *Journal of Latin American Studies*, N° 24, 1992, pp. 35-53. PEÑA, Guillermo de la, “Las movilizaciones rurales en América Latina desde c. 1920”, Leslie BETHELL, editora, *Historia de América Latina desde 1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, pp. 193-280. PALACIOS, Marco, “Las sociedades agrarias en América Latina desde 1930 al presente”, en Marco PALACIOS, editor, *Historia General de América Latina*, Madrid, UNESCO, Trotta, 2008, Volumen VIII pp. 53-78.

⁴²⁴ HANDELMAN, Howard, *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*, Austin, University of Texas Press, 1974.

BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO, “Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)”, en Editorial MEJÍA BACA, editor, *Historia del Perú*, tomo XI, Editorial Mejía Baca, Lima, 1982.

⁴²⁵ COTLER, Julio, “Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú”, en José MATOS MAR y otros, *Dominación y cambios en la sociedad rural. La micro región del valle de Chancay*, Lima, IEP, 1969, pp. 60-79.

COTLER, Julio y Felipe PORTOCARRERO, “Organizaciones campesinas en el Perú”, en José MATOS MAR, compilador, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, IEP, 1976.

COTLER, Julio, “Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política”, en José MATOS MAR, compilador, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, IEP, 1976.

FLORES GALINDO, Alberto, “Movimientos campesinos en el Perú: Balance y esquema”, *Cuaderno Rural*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Taller de Investigación Rural, Programa de Ciencias Sociales N° 18, 1978.

GIBAJA, Pedro, *Movimiento campesino peruano (1945-1964). Algunos elementos de análisis preliminares y una aproximación bibliográfica*, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, CEPES, 1983.

REMY, María Isabel, “¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años”, en Héctor BEJAR ET AL., *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*, Lima, DESCO, 1990, pp. 77-118.

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 efervescente coyuntura histórica de los años sesenta. Recordemos que un conjunto de acontecimientos nacionales y mundiales 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 los EE. UU.; 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 60s. En este contexto, lo mejor de la antropología y las ciencias sociales en Perú, se dejó interpelar 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 un “huracán político campesino”, como señaló, el dirigente del movimiento campesino, el ex activista trotskista, Hugo Blanco⁴²⁶. En palabras del historiador Eric Hobsbawm, que estuvo en 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”⁴²⁷.

En esa atmósfera, es que se desarrolla en 1967 en el Instituto de Estudios Peruanos, un proyecto de investigación que busca conciliarse con los abruptos cambios 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. Estos movimientos campesinos de protesta desde los albores de la conquista revisten múltiples formas y persiguen objetivos también diversos. Desgraciadamente una tradición historiográfica impregnada más de un contenido

⁴²⁶ HOBBSAWN, Eric, “A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Perú”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. I, 1969, pp. 31-50.

⁴²⁷ HOBBSAWN, Eric, “Peasant Land Occupations”, *Past and Present*, N° 62, 1974, pp. 126.

ideológico que científico ha ocultado la presencia campesina en nuestra historia, cuya mayoría fue rural hasta aproximadamente 1950. Ahora bien, sin duda alguna es posible afirmar que tales movimientos sucesivos de la población campesina constituyan la expresión más notoria de todo un vasto proceso de transformación de la sociedad rural peruana y cuyo estudio, dentro de una orientación histórica, podrá iluminar mejor no sólo la composición, objetivos, alcances y dinámica de estos movimientos, sino también los mecanismos y las direcciones posibles de cambio de la sociedad peruana contemporánea.”⁴²⁸.

Para ello, el proyecto logra definir una noción mínima de campesino, hasta el momento esquiva en los estudios etnográficos. Para estos autores, el campesino es “[...] todo productor agrícola directo que vive fundamentalmente de su trabajo en la tierra”, y al movimiento campesino como “[...] toda movilización colectiva de reivindicación de los campesinos”⁴²⁹. En esa perspectiva, las acciones del movimiento campesino, más que reproducir algún “pensamiento andino” de larga duración, tenían 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”⁴³⁰. Sumándose a este esfuerzo, Julio Cotler y José Matos Mar, plantearon en 1967, su 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”⁴³¹.

Ambos proyectos tendieron, entonces, a ubicar al “indio” en la historia y a considerar las identidades étnicas como dinámicas y flexibles, superando la esencialización indigenistas

⁴²⁸ BONILLA, Heraclio, Luis MILLONES y Jean PIEL, *Proyecto de Estudio de "Los Movimientos campesinos en el Perú desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días" Un programa para su estudio histórico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, serie: Proyecto de Investigación N° 4, 1967, p. 7.

⁴²⁹ BONILLA, MILLONES y PIEL, *Proyecto de Estudio de "Los Movimientos campesinos en el Perú desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días"*, p. 8.

⁴³⁰ BONILLA, MILLONES y PIEL, *Proyecto de Estudio de "Los Movimientos campesinos en el Perú desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días"*, p. 26.

⁴³¹ COTLER, Julio y José MATOS MAR, *Proyecto de Estudio de las Organizaciones Campesinas en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Serie: Proyecto de Investigación N° 4, 1967, pp. 36-37.

y culturalistas de años anteriores. Este nuevo enfoque se aprecia mejor si reparamos en cuatro casos 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 Herkowitz⁴³². 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), Trobiand (Melanesia) y la comunidad andina de Taquile (Puno), recurriendo a la influencia de la antropología social británica y a la obra de Karl Polanyi⁴³³. 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 su bibliografía expresa claramente el cambio de ánimo crítico: Rodolfo Stavenhagen, Aníbal Quijano, Eric Wolf, Pablo Gonzalez Casanova, documentos de la CEPAL, y Celso Furtado⁴³⁴. Por último, la revista de estudiantes de antropología de la misma universidad, publicó en 1967 un artículo del antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen “Las relaciones interétnicas en algunas áreas de América indígena”, que sintetizaba un cuestionamiento profundo del paradigma indigenista⁴³⁵.

Estos cambios representaban en parte el clima de los nuevos estudios del campesinado (no olvidemos, por ejemplo, que en 1960 Eric Wolf publica en inglés la primera edición de su famoso libro, *Peasants*, y en 1969, *Peasant Wars of the Twentieth Century*)⁴³⁶. Estos trabajos consolidan una agenda de investigación sobre “la nueva sociedad rural”, que en el caso de Julio Cotler (en un ensayo muy influyente para esa coyuntura, “La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú”), logró ofrecer una nueva lectura

⁴³² ARGUEDAS, José María, “Syllabus del curso Introducción a la Antropología”, Departamento de Etnología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1961, p. 19.

⁴³³ MURRA, John, “Syllabus del curso Etnología comparada”, Departamento de Antropología, Lima, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966, p. 28-29.

⁴³⁴ COTLER, Julio, “Syllabus del curso Sociología rural”, Departamento de Antropología, Lima, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966, p. 51-52.

⁴³⁵ STAVENHAGEN, Rodolfo, “Las relaciones interétnicas en algunas áreas de América indígena”, *Cuadernillos de Antropología*, año 1, N. 1, Centro de Estudiantes de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1967, pp. 1-8.

⁴³⁶ WOLF, Eric R., *Peasants*, New Jersey, Prentice-Hall, 1966. -----, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York, Harper and Row, 1969.

de las relaciones políticas entre “indios”, “mestizos” y el estado nacional, delineando tendencias de cambio social a mediano plazo, señalando procesos culturales claves como la migración, la *cholificación* y la emergencia de nuevos actores como los movimientos campesinos⁴³⁷:

“En la medida en que el sistema social dominante bloquea las posibilidades de que el indígena obtenga prestigio, riqueza y poder por las vías tradicionales, éste ‘emigra’ socialmente hacia la condición de cholo mediante el desempeño de nuevas ocupaciones libres del patronazgo del mestizo: es trabajador en las obras públicas, chofer de camión, vendedor ambulante, comerciante de carne y lana. Estas labores le ofrecen liquidez y status, por lo que puede destacarse ante los ojos de sus familiares, amigos y correligionarios que continúan en la condición de indígenas, y ante los mestizos pueblerinos. Su comportamiento agresivo y móvil lo diferencia tanto del mestizo ‘bien educado’ como del indio ‘servil’ y ‘abúlico’”⁴³⁸.

Situada, entonces, en una coyuntura de transición histórica, esta antropología “post-culturalista”, se preocupó por definir el destino cultural del indígena en su incorporación al mundo moderno: o su asimilación total vía el mestizaje cultural⁴³⁹, o su incorporación híbrida, en lo que entonces se denominó el proceso de cholificación. Ello se aprecia claramente en la tesis doctoral de Aníbal Quijano⁴⁴⁰, pero sobre todo en el trabajo “etnográfico” que el sociólogo francés, Francois Bourricaud, realizó en la región altiplánica de Puno, con el auspicio del Instituto Francés de Estudios Andinos y UNESCO, a fines de la década de 1950:

“En esta sociedad de rápida transformación, el cholo nos parece muy bien provisto. Conserva mucho de la antigua cultura tradicional y su entrada en el medio urbano no le impone ciertamente pruebas tan intensas y tan graves como al

⁴³⁷ Un buen indicador de estas visiones se encuentra en la serie editorial *Perú Problema* publicado por el Instituto de Estudios Peruanos, entre las décadas de 1960 y 1970.

⁴³⁸ COTLER, *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, p. 45.

⁴³⁹ Recordemos que Luis Valcárcel, sostuvo, en 1927, una opinión negativa sobre el mestizo y el mestizaje, en su ensayo, *Tempestad en los Andes*: “[...] 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”. VALCÁRCEL, Luis E., *Tempestad en los Andes*, Lima, ed. Minerva, 1927, p. 108.

⁴⁴⁰ QUIJANO, Aníbal, *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*, Tesis doctoral, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1965. En el mismo sentido de análisis, véase: QUIJANO, Aníbal, "El movimiento campesino peruano y sus líderes", *América Latina*, Año 8, N° 4, 1965, pp. 14-21.

africano destrribalizado. El cholo, al pasar del pueblo de sus padres o de su pequeña ciudad a una grande, como Arequipa, Cuzco o Lima, sin duda está expuesto a transformaciones profundas que tocan a sus hábitos más esenciales, pero sus costumbres domésticas, el universo de sus relaciones interpersonales, no se alteran hasta el punto que le resulten completamente desconocidas. Entre su sociedad de origen y el mundo donde ahora va a desenvolverse, las diferencias son muy numerosas y marcadas, pero no constituyen una discontinuidad radical, no imponen al recién llegado al abandono y el reniego de sí mismo. Lo que en realidad está en cuestión, es la aptitud de la sociedad peruana para ofrecerle a este recién llegado el lugar que espera”⁴⁴¹.

En estas circunstancias, es que se desarrolla el “Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos: cambios en la sociedad rural”⁴⁴², auspiciado nuevamente por la Universidad de Cornell, y que será codirigida con el Instituto de Estudios Peruanos, de reciente creación en 1964. El proyecto de colaboración entre ambas instituciones se firma en marzo de 1964, y se programó su implementación por cinco años. Contó con el financiamiento de varias instituciones norteamericanas, públicas y filantrópicas: la National Science Foundation, la 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 Cornell⁴⁴³; y por la contraparte peruana, por José Matos Mar, en su doble rol de 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 en 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

⁴⁴¹ BOURRICAUD, François, *Changements à Puno: étude de sociologie andine*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique Latine, 1962. Edición en castellano: BOURRICAUD, François, *Cambios en Puno: estudios en sociología andina*, México DF., Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales, 48, 1967, p. 231.

⁴⁴² MATOS MAR, José y William F. WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de Cornell, 1966.

⁴⁴³ Es probable que Whyte sea más conocido por su conocido estudio micro sociológico sobre las pandillas juveniles en Estados Unidos: WHYTE, William F., *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian slum*, Chicago, University of Chicago Press, 1943.

del departamento [...] o como ayudantes de los investigadores extranjeros que han venido al Perú por cuenta de universidades o fundaciones”⁴⁴⁴.

El Instituto de Estudios Peruanos (IEP), era el primer centro privado de investigación social en Perú, fundado en febrero de 1964. La aparición de centros privados de investigación era una tendencia en varios países de América Latina en la década de 1960 (Chile, Argentina, Brasil y Colombia); las mismas que eran apoyadas por distintas fundaciones norteamericanas, como la Ford Foundation y la Rockefeller Foundation. Según un informe de 1958, escrito por el joven antropólogo Sidney Mintz, por encargo de la Ford Foundation, 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”⁴⁴⁵.

En el IEP se agrupó la elite académica de la antropología y las ciencias sociales de entonces; tanto aquella que enseñaba o egresaba del Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos, como también los peruanistas extranjeros que circulaban y desarrollaban sus investigaciones en Perú, como fue el caso del propio John Murra. Fundado simbólicamente por Luis Valcárcel, como su presidente honorario (tenía entonces 73 años), pero 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 pertenecientes al Movimiento Social Progresista (MSP)⁴⁴⁶. 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 “[...]”

⁴⁴⁴ ARGUEDAS, José María, “Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano”, Anuario Indigenista, México DF, Vol. XXVII, diciembre, 1967, p. 168.

⁴⁴⁵ MINTZ, Sidney, *Latin America: A Preliminary Report of Development Possibilities*, New York, Overseas Division, Latin America, Ford Foundation, 1958, p. 176. La priorización temática de Mintz se desprende de su producción etnográfica por esos años, en especial, véase: MINTZ, Sidney y Eric WOLF, “An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 4, N° VI, 1950, pp. 341-68. -----, “Haciendas and plantations in Middle America and the Caribbean”, en: *Social and Economic Studies*, Vol. 3, N° 6, 1957, pp. 380-412. MINTZ, Sidney, “The folk-urban continuum and the rural proletarian community”, *American Journal of Sociology*, Vol. 2, N° 59, 1953, pp. 136-43. --- -----, “The role of the middleman in the internal distribution system of a Caribbean peasant economy”, *Human Organization*, Vol. 15, N°2, 1957, pp. 18-23.

⁴⁴⁶ 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).

les había demostrado que su oficio era académico y no electoral”⁴⁴⁷. Estos nuevos intelectuales en el IEP, reclamaban ahora una lectura e interpretación “moderna” de la sociedad peruana, que 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 etno-historiador), María Rostworowski (etno-historiadora), 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 décadas después- donde los intelectuales creíamos que podíamos salvar al Perú”⁴⁴⁸. Recurrieron no solo a las teorías modernas de las ciencias sociales, principalmente norteamericanas, 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.

De hecho, además de Matos Mar en la dirección general del IEP, se sumó pronto Julio Cotler, asumiendo el cargo de Coordinador de Investigaciones en 1966⁴⁴⁹. Cotler regresaba a Perú luego de una larga estadía en el extranjero; primero, de sus estudios doctorales en Francia, luego como investigador en el Centro de Estudios para el Desarrollo, CENDES, de Venezuela, y finalmente como profesor visitante en el Massachusetts Institute of Technology, de Estados Unidos. Formado primero en antropología en San Marcos, y luego como sociólogo en la universidad de Burdeos (bajo la dirección de Francois Bourricaud), Cotler mostró siempre el interés, dada su doble faceta disciplinaria, de antropólogo y sociólogo, por explicar la sociedad rural y el campesinado:

“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,

⁴⁴⁷ GOLTE, Jurgen, “50 años de reorientación de los trabajos del IEP: las sociedades campesinas y la migración a las ciudades”, en Martín Tanaka, editor, *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014*, Lima, IEP, 2014, p. 36.

⁴⁴⁸ ÁLVAREZ RODRICH, Augusto, “Entrevista a José Matos Mar”, *Programa Buenas Noches*, 13 de abril de 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=DagbaRIJxFI>

⁴⁴⁹ INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS, *El Instituto de Estudios Peruanos. La institución y sus actividades (1964-1968)*, Lima, IEP, octubre, 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).

recuerdo la cuestión campesina como un gran descubrimiento personal. El mundo indígena me ganó para la antropología”⁴⁵⁰.

El IEP se asumía, en palabras del propio Matos Mar, como una institución novedosa que facilitaba el tránsito de las ideas de la “alta cultura”, al diseño empírico y asesoramiento de propuestas públicas concretas de desarrollo con visión nacional⁴⁵¹. Podría decirse que la aparición del IEP consolida la lucha académica que se inició en la década de 1940, cuando la naciente antropología en Perú, buscó distanciarse del indigenismo utópico. El objetivo era sustituir la “intuición” por el “método”: “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, eso nos enseñó Valcárcel”⁴⁵². Precisamente, en un documento inicial del proyecto escrito en 1966, Whyte y Matos Mar, como directores del Proyecto sostenían la siguiente hipótesis interpretativa de la sociedad rural peruana:

“Consideramos en forma general y dentro de un análisis amplio, 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 [...] Esta falta de

⁴⁵⁰ ZAPATA, Antonio, “Julio Cotler: A los judíos nos insultaban, había que soportar la incertidumbre”, Entrevista de Antonio Zapata, diario *La República*, 28 de agosto de 2012, p. 19.

⁴⁵¹ 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 Curso de Adiestramiento para Directores de Programa y Equipos de Desarrollo Comunal. El curso fue desarrollado a pedido del Programa Nacional de Desarrollo conocido como “Cooperación Popular” durante el gobierno de Fernando Belaunde Terry. El curso se coordinó 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. El curso contó 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 (Técnicas de planificación y desarrollo comunal), y Jaime Llosa Laraburde (Cooperativismo). Ver, *Curso de Adiestramiento para directores de programa y equipos de desarrollo comunal*, Escuela de adiestramiento para el desarrollo de la comunidad, Centro de Investigación y formación para el desarrollo, octubre, 1963, pp. 13-14.

⁴⁵² ALTAHUS, Jaime de, “Entrevista a José Matos Mar”, *Programa La Hora* N° 25 de marzo de 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=2Zudq7f27X4>

organicidad interna del país, es manifestada por el extremado distanciamiento entre la élite y el campesinado en la sociedad rural”⁴⁵³.

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

“[...] La sociedad peruana subdesarrollada, presenta una pluralidad de situaciones sociales y culturales impuesta por la organización social existente. 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 comunicados entre sí y dependientes de un solo eje o núcleo, la ciudad capital y la clase alta y sus valores”⁴⁵⁴.

Con este punto de partida, el proyecto se propuso “[...] comprender científicamente los procesos de cambios sociales, referidos a la situación rural, en un período determinado (1964-1969)”, buscando medir la “[...] intensidad y variación de los procesos de cambios sociales 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), 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 éste 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”⁴⁵⁵.

¿Pero qué tipo de antropología necesitaban para esta tarea? En el mismo documento, Whyte y Matos Mar definen las características y el perfil del antropólogo, visto como un especialista observador de la vida cotidiana, que mediante el trabajo de campo de estilo malinoskiniano, podía construir un conocimiento flexible y a profundidad:

⁴⁵³ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 9.

⁴⁵⁴ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 10.

⁴⁵⁵ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 14.

“Los antropólogos sociales abordan el estudio de sus comunidades u organizaciones preferentemente 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”⁴⁵⁶ .

El proyecto se proponía, a su vez, “[...] el desarrollo institucional de las ciencias sociales en función del desarrollo de la investigación, es decir -señalaban Whyte y Matos-, intentamos robustecer las ciencias sociales en el Perú mediante el estímulo y ayuda a las seis universidades nacionales que colaboran en el Proyecto”.⁴⁵⁷ Desde su diseño inicial, el proyecto tuvo una dimensión ambiciosa, pues se realizaría en seis áreas rurales: en la costa (valles de Chancay, Virú y Moche), y en la sierra (valles del Mantaro, Urubamba, provincia de Huamanga y provincia de Arequipa), aunque en la práctica 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 de esta universidad, se capacitaron masivamente durante los años de desarrollo del proyecto⁴⁵⁸. 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 los estudiantes y egresados de la universidad de San Marcos: Hernán Castillo, Fernando Fuenzalida, José Portugal y Humberto Rodríguez

⁴⁵⁶ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 15-16.

⁴⁵⁷ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 22. Las universidades colaboradoras del proyecto eran: 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 San Cristóbal de Huamanga, Universidad Nacional de Arequipa y la Universidad San Antonio Abad del Cusco.

⁴⁵⁸ Véase al respecto la bibliografía detallada en: MATOS MAR, José y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1969. Dicho libro constituye el informe final de ese proyecto.

Pastor⁴⁵⁹. El proyecto se propuso capacitar y entrenar a los estudiantes de antropología de las seis universidades mencionadas, a través de pequeños cursos y talleres descentralizados, en el uso de modernas metodologías de investigación, pues el proyecto “[...] había sido concebido, como se dijo al plantear los objetivos, también como un medio para impulsar el desarrollo de las ciencias sociales en el país”⁴⁶⁰.

Este objetivo fue, incluso, mucho más explícito cuando abordan el tema del uso de la información recogida. Según el citado informe, Matos y Whyte, señalan claramente que los datos recolectados debían ser accesibles y analizados en igualdad de condiciones, tanto por los investigadores peruanos como por los norteamericanos:

“Los profesores y estudiantes peruanos que trabajan [en el proyecto] participarán en el análisis de las informaciones. No nos limitaremos a que éste 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 manajo de tarjetas y de los informes de la investigación podemos exportar las informaciones y al mismo tiempo dejadas 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”⁴⁶¹.

Al parecer, entre el momento de escritura del proyecto (1964) y la redacción del primer informe (1966), flotaba cierta sensibilidad alrededor del uso de la información, y la necesidad de explicitar un ambiente de trabajo horizontal, entre el equipo de la universidad de Cornell y el del IEP. Esto se debía, al clima de desconfianza general que originó la denuncia de espionaje norteamericano del Proyecto Camelot en 1965, en Chile,

⁴⁵⁹ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 45.

⁴⁶⁰ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 14.

⁴⁶¹ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, p. 24.

que subió las alarmas de la guerra fría en la región⁴⁶². Así, en un ambiente cargado de suspicacias, era mejor entonces ser prudentes, y no repetir o replicar investigaciones fraudulentas, el robo de información, o lo que es peor, ser acusados del espionaje para los Estados Unidos. El temor a reproducir la desventaja y la asimetría intelectual entre el “Norte” y el “Sur”, se expresó del siguiente modo:

“En primer lugar, tuvimos que comprender los problemas internacionales suscitados por las relaciones de la investigación internacional. 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, éstos 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, ésta no estuvo integrada en la estructura institucional del Perú. Cuando el Profesor X se marchó no dejó nada tras de él”⁴⁶³.

Vale aquí una breve digresión. Luego del escándalo del Proyecto Camelot, John Murra le propuso en 1966 a la American Anthropological Association 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. Al año

⁴⁶² Para una contextualización pertinente sobre el desarrollo de la antropología y la guerra fría, véase: PRICE, Price, *Cold War Anthropology. The CIA, the Pentagon and the Growth of Dual Use Anthropology*, Duke University Press, 2016.

⁴⁶³ MATOS MAR y WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, pp. 22-23.

siguiente, del 25 de julio al 2 de agosto, la reunión se realizó en el castillo de Burg Wartenstein (Viena), con fondos de la Fundaciones 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 intercambios académico entre países e instituciones. Según Murra, “it was attendet by four United States and four European anthropologists, but the majority were Latin Americans, invited from all countries where there was an active anthropological community”⁴⁶⁴. La delegación peruana estuvo compuesta por José Matos Mar, Luis Lumbreras, José María Arguedas, Fernando Fuenzalida y Mario Vásquez, los cuatro primeros profesores en la Universidad de San Marcos, y el último, en la Pontificia Universidad Católica⁴⁶⁵. En el discurso inaugural, Murra señala claramente la disparidad del intercambio desigual de información antropológica entre la academia del “Norte” y el “Sur”:

“[...] a mi 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”⁴⁶⁶.

Pero volvamos al proyecto IEP-Cornell. Una vez desarrollada la investigación, se fue acortando la distancia entre la calidad de la producción académica de los jóvenes

⁴⁶⁴ MURRA John “An Interview with John V. Murra, by John Howland Rowe”, *Hispanic American Historical Review*, 1984, N. 64, Vol. 4, p. 651.

⁴⁶⁵ El resto de la delegación estuvo integrada por: Richard N. Adams (University of Texas, USA), Gonzalo Aguirre Beltrán (Instituto Indigenista Interamericano, Mexico), Roberto Cardoso de Oliveira (Museo Nacional, Rio de Janeiro, Brasil), Annette Emperaire (Ecole des Hautes Etudes, Francia), Claudio Esteve Fabregat (Museo Etnologico, España), George M. Foster (University of California, Berkeley, USA), Alberto Rex Gonzalez (La Plata, Argentina), Friedrich Katz (Humboldt University, Alemania), , Leonardo Manrique Castañeda (Escuela Nacional de Antropologia e Historia, México), Alejandro Marroquín (Universidad de El Salvador), Norman McQuown (University of Chicago, USA), Carlos Munizaga Aguirre (Universidad de Chile), John Murra (U.S. National Museum, USA), Angel Palerm (Universidad Iberoamericana, Mexico), Alicia Dussan de Reichel (Universidad de los Andes, Colombia), Bryan Roberts (University of Manchester, UK), Egon Schaden (Universidad de Sao Paulo, Brazil), T. Tyler Sweeny (Wenner-Gren Foundation) y Lionel Vallée (Universite de Montreal, Cánada).

⁴⁶⁶ MURRA, John, “Discurso inaugural. Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano”, *Anuario Indigenista*, México DF, Vol. XXVII, diciembre, 1967, p. 11.

investigadores peruanos y sus pares norteamericanos, hasta el punto que tiende finalmente a desaparecer. Es decir, aunque inicialmente el proyecto se cobijó explícitamente 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 lucha por la tierra, y la emergencia de nuevas relaciones de poder, dominación y dependencia entre las comunidades campesinas, la sociedad regional y el estado nacional.

Por ejemplo, un primer reporte etnográfico del proyecto, escrito en 1967 por tres estudiantes del Departamento de Antropología (Fernando Fuenzalida, Teresa Valiente y José L. Villarán), señalaban las limitaciones del enfoque culturalistas 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 Muquiyauyo⁴⁶⁷. 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”⁴⁶⁸.

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

⁴⁶⁷ Se refieren a los trabajos de Richard Adams: ADAMS, Richard, “Estudio de la comunidad de Muquiyauyo”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXII, 1953, Lima. -----, *A Community in the Andes. Problem and Progress in Muquiyauyo*, Seattle, University of Washington Press, 1959. -----, "The Community in Latin America: A changing Myth", *The Centennial Review*, Vol VI, N° 3, 1962, pp. 409-434.

⁴⁶⁸ FUENZALIDA, Fernando, Teresa VALIENTE y José L. VILLARÁN, *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, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de Cornell, junio de 1967, p. 15.

“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 costeños de pensamiento, rompiendo así el equilibrio ya precario entre población y habitat 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”⁴⁶⁹.

El punto clave que explica del distanciamiento entre la perspectiva del proyecto original, y la lectura alternativa de los jóvenes estudiantes, se expresa en el cambio de enfoque y la escala de la investigación: el paso del estudio monográfico de las comunidades campesinas como entes cerrados y aislados, hacia el estudio de las comunidades como espacios dinámicos y abiertos de la sociedad rural, pero que se vincula desigualmente con variados procesos heterogéneos, regionales, nacionales y globales de cambio⁴⁷⁰.

Pero con este 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, ya que se internacionaliza académicamente. Muchos de estos jóvenes antropólogos realizan estudios, pasantías y posgrados en universidades inglesas, norteamericanas y francesas⁴⁷¹, logran conectarse a una amplia red de financiamientos internacionales (es el inicio del *boom* de ONGs en el Perú), y participan de discusiones antropológicas –y sociológicas- en América Latina y EEUU, por ejemplo, vía las redes intelectuales que se iba tejiendo alrededor de la teoría de la dependencia y la expansión

⁴⁶⁹ GOLTE, Jürgen, Carlos Iván DEGREGORI, Modesto GALVEZ y Jaime URRUTIA, *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, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Estudios Peruanos Universidad de Cornell, junio 1967, p. 2.

⁴⁷⁰ Las monografías elaboradas en el marco del proyecto son numerosas. De 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 mencionados. Ver: LONG, Norman y Bryan ROBERTS, *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Austin, The University of Texas Press, 1979.

⁴⁷¹ Por ejemplo, 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.

del marxismo. Estas redes pudieron circular 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 Naciones Unidas creada 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 en 1957, con sede en Río de Janeiro, que publicó la revista *América Latina*, dirigida por el antropólogo mexicano, Rodolfo Stavenhagen, entre 1961 y 1963, entre otros⁴⁷². Como un espacio articulador entre la academia de la región y la de Estados Unidos funcionó desde 1966 la Latin American Studies Association (LASA).

En efecto, 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 la antropología y las ciencias sociales, ya sea por la circulación de su producción teórica, como de los temas compartidos de estudio. Se va produciendo, entonces, un mayor acercamiento crítico a la realidad del Perú y la región. A nivel latinoamericano, esto se aprecia más nítidamente en la sociología y la antropología, cuando transita del agotado desarrollismo culturalista y modernizador, de clara influencia norteamericana; hacia una suerte de “sociología latinoamericana”, vía la influencia de José Medina Echevarría y Pablo González Casanova en México, Gino Germani en Argentina y Florestan Fernandes en Brasil, que sirvieron de soporte para la expansión de la teoría de la dependencia, y la producción de la sociología marxista latinoamericana⁴⁷³.

⁴⁷² Sobre ese contexto se puede revisar: STAVENHAGEN, Rodolfo, “FLACSO, CLACSO y la búsqueda de una sociología latinoamericana”, *Perfiles latinoamericanos*, México, Vol. 22, N° 43, ene-jun. 2014. REYNA, José Luis, “La institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, Vol. XXII, N° 65, 2004. FUENZALIDA FAIVOVICH, Edmundo, *La primera FLACSO (1957-1966): cooperación internacional para la actualización de la sociología en América Latina*, Santiago de Chile, Serie Recuerdos de la FLACSO, 2007.

⁴⁷³ BLANCO, Alejandro, y Luiz Carlos JACKSON, “‘Jefes de escuela’ en la sociología latinoamericana: Gino Germani, Florestan Fernandes y Pablo González Casanova”, *Sociológica*, Vol.32, N° 90, 2017, pp.9-46. -----, *Sociología en el espejo. Ensayistas, científicos sociales y críticos literarios en Brasil y en la Argentina (1930-1970)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015. BLANCO, Alejandro, “José Medina Echevarría y el proyecto de una sociología científica”, en Diego PEREYRA, compilador, *El desarrollo de las ciencias sociales. Tradiciones, actores e instituciones en Argentina, Chile, México y América Central*, FLACSO, San José de Costa Rica, 2010.

En antropología, ocurrió un proceso parecido: 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 desigualmente en el desarrollo de clases sociales capitalistas. El propio Matos Mar resume así este cambio:

“De investigaciones iniciales en relictos y comunidades tradicionales representativas del heterógeno 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”⁴⁷⁴.

Para ello, esta nueva antropología crítica elaboró nuevas nociones para comprender las articulaciones entre la “clase campesina”, el capitalismo y el estado nacional: “colonialismo interno” (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen)⁴⁷⁵ y “fricciones interétnicas” (Roberto Cardoso de Oliveira)⁴⁷⁶. La idea de base era ofrecer, de acuerdo a Pablo González Casanova, una explicación socio-antropológica alternativa sobre “[...] el subdesarrollo y una explicación operacional de los problemas de las sociedades subdesarrolladas y el intercambio desigual”⁴⁷⁷, o como expresa claramente Rodolfo Stavenhagen en esta afirmación:

"Las regiones subdesarrolladas de nuestros países juegan el papel de colonias internas y en lugar de plantear el problema de los países de América

⁴⁷⁴ MATOS MAR, José, “La imagen del Perú en el ámbito de las ciencias sociales”, en *Encuentro Internacional de Peruanistas*, Tomo I, Lima, UNESCO, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 22.

⁴⁷⁵ GONZÁLES CASANOVA, Pablo, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", *América Latina*, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales Río de Janeiro, año 6, N° 3, 1963, pp. 15-32.

STAVENHAGEN, Rodolfo, "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", *América Latina*, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Año VI, N°4, 1963, pp. 63-104.

⁴⁷⁶ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “Aculturación y fricciones inter-étnicas”, *América Latina*, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Año 6, N° 3, Julio/septiembre, 1963, pp. 33-46.

⁴⁷⁷ GONZÁLES CASANOVA, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", p. 17. Para Claudio Lomnitz “[...] los teóricos de la dependencia de los años sesenta insistían en la coproducción del desarrollo y el subdesarrollo, y por ende sobre la contemporaneidad de América Latina respecto de la metrópoli. En otras palabras, la teoría de la dependencia subvertía el marco evolutivo de las teorías del desarrollo insistiendo en que el desarrollo no era el futuro del subdesarrollo; más bien era su gemelo malvado. Las naciones dependientes no eran versiones más jóvenes de las grandes potencias capitalistas; eran igualmente viejas y constituían la fuente perenne del poder de aquéllas”. Ver, LOMNITZ, Claudio, “Tiempo y dependencia en América Latina”, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, México DF, Malpaso ediciones, 2016, p. 44.

Latina en términos de dualismo, convendría mejor hablar de colonialismo interno"⁴⁷⁸.

Pero volviendo a Perú, para fines de la década de 1960, el giro interpretativo parecía consolidarse. La imagen de una sociedad rural en transición pacífica hacia la aculturación, el mestizaje y el desarrollo agrario planificado (explícito 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, 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, se 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”⁴⁷⁹.

¿Cómo se traduciría etnográficamente esta ruptura con el indigenismo? ¿Cómo integrar ese “mundo externo” al estudio empírico del indígena en Perú? Para afrontar la necesidad de un nuevo enfoque, el Instituto de Estudios Peruanos, publica en 1970 un libro fundamental en cuyo título anuncia la consolidación de esta nueva perspectiva, *El indio y el poder en el Perú*, donde se afirma:

“La caracterización de los grupos sociales tradicionalmente designados en el Perú como indio, blanco y mestizo, así como la de la naturaleza de sus relaciones, ha sido objeto en el curso de las últimas décadas de frecuente controversia. Asociada con problemas de definición del ethos y la cultura andina su discusión, incorporada prácticamente a cada estudio publicado sobre el Perú Rural, ha

⁴⁷⁸ STAVENHAGEN, "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", p. 72. De Stavenhagen, véase también su conocido ensayo: STAVENHAGEN, Rodolfo, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, publicado originalmente en México en el periódico *El Día*, 25 y 26 de junio de 1965.

⁴⁷⁹ MATOS MAR, José, "El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional", en José MATOS MAR y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del Valle de Chancay*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1969, p. 45.

conducido a callejones sin salida y a confusiones conceptuales que han contribuido en buena cuenta a la consolidación de mitos, especialmente a los relacionados con la llamada ‘raza indígena’ y el ‘cholo’ [...] 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”⁴⁸⁰.

Visto así, ¿de qué modo explicar, entonces, la disolución del “antiguo régimen feudal andino” con las bases étnicas que la sustentaban, y su entrada casi definitiva a una sociedad auto-representada en clases sociales?:

“Las relaciones interétnicas en el ámbito social andino aparecen en estas nuevas perspectivas iluminadas a una mayor profundidad [...] La movilidad vertical y horizontal continúan, hoy día, intensificándose. La tradicional representación trisegmentaria del Perú y la estructura preindustrial a que se asocia, han entrado en descomposición y la nueva sociedad peruana comienza lentamente a recrear su auto-imagen en términos de clases económicas y ocupacionales”⁴⁸¹.

Podríamos decir que el tránsito de los años 50s y 60s, con el rápido crecimiento del estudiantado universitario de antropología en Perú, y la expansión de los estudios monográficos en distintas zonas rurales, permitió la siguiente situación: el descubrimiento y la conquista etnográfica de inmensos territorios rurales casi siempre ignorados por el pensamiento social, centrado hasta entonces, en una visión restringida de lo “nacional” donde primaba lo urbano y concentrado 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”⁴⁸².

Como ya se dijo, a ello contribuyó que en esta etapa fue disminuyendo la influencia directa que ejercieron los investigadores extranjeros en los primeros años de desarrollo

⁴⁸⁰ FUENZALIDA, Fernando, Enrique MAYER, Gabriel ESCOBAR, François BOURRICAUD y José MATOS MAR, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970, p. 9

⁴⁸¹ FUENZALIDA ET AL, *El indio y el poder en el Perú*, p. 10.

⁴⁸² FUENZALIDA ET AL, *El indio y el poder en el Perú*, p. 13.

de la antropología culturalista y modernizadora en Perú. Lo que se mantenía en todo caso era el atractivo que ejercía la sociedad peruana 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”⁴⁸³.

Que esta afirmación haya sido hecha por José María Arguedas en 1967, es relevante para comprender el clima que impregnaba al quehacer etnográfico de la antropología peruana de aquella década. Explica la transición hacia una mayor institucionalización de las ciencias sociales en Perú y América Latina.

3.3. Modernización estatal e institucionalización de las ciencias sociales.

La institucionalización de las ciencias sociales en Perú forma parte de los intentos de un sector de las elites que buscaba diseñar alternativas para modernizar el Estado y la sociedad. Para ésta última, la educación universitaria aparece crecientemente como canal preferido de movilidad social, mientras que el Estado comienza a requerir a las ciencias sociales como doble instrumento: para la planificación del desarrollo socioeconómico y la reafirmación ideológica de determinadas visiones de lo “nacional”.

En efecto, conforme avanzaba las teorías desarrollistas y las políticas de “integración nacional”, aparecieron en el horizonte algunas tímidas preocupaciones indigenistas en el Estado, y renace 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 tanto “tradicionales” y “reacias al cambio”. Como se dijo antes, se crea el Instituto de Etnología en San Marcos en 1945, también dependencias estatales como el Instituto Indigenista Peruano. Cabe destacar, sin embargo, que estos organismos no alcanzaron, ni de lejos, la importancia que llegaron a tener instituciones estatales similares, por ejemplo, en México o Brasil. Más bien, se plasmaron rápidamente como entes burocráticos, mientras lo que se podría llamar la “acción indigenista” del Estado, corría por otros canales y con distintos enfoques: el Programa

⁴⁸³ ARGUEDAS, “Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano”, p. 172.

Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA), entre 1952 y 1963⁴⁸⁴; Cooperación Popular entre 1963 y 1968⁴⁸⁵; y el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) entre 1968 y 1978⁴⁸⁶, para mencionar solo los tres organismos más importantes⁴⁸⁷.

Por otro lado, 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, que aún hablaban de un “Perú mestizo”, católico, más o menos integrado y armónico, como lo expresaba uno de sus historiadores, César Pacheco Vélez en 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. Esta fue la obra del fundador, el Padre Jorge, y de su más grande maestro, Riva-Agüero. El Instituto proclama esas notas -catolicidad y peruanismo- como las notas y el clima de su diario trabajo”⁴⁸⁸.

Pero el Estado y las nuevas elites modernizadoras necesitaban de nuevas imágenes de nación, que representara una mayor composición indígena, pero conectadas con las promesas de modernización y 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 constructora de caminos y que desarrolló el trabajo colectivo (ayni) para sostener la producción

⁴⁸⁴ Durante los gobiernos de Manuel Odría y Manuel Prado.

⁴⁸⁵ En el gobierno de Fernando Belaunde Terry.

⁴⁸⁶ Durante el gobierno militar liderado por el general Juan Velasco Alvarado.

⁴⁸⁷ 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 una 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.

⁴⁸⁸ PACHECO VELEZ, César, “Palabras pronunciadas por el Sr. César Pacheco Vélez, en nombre del Instituto Riva-Agüero”, *Derecho*, PUCP, N° 13, 1953, p. 129.

agrícola de manera eficiente. Su líder, el arquitecto Fernando Belaunde Terry, que logró ganar la presidencia en 1963, señalaba en un texto doctrinal de 1960, que:

“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. Pocas naciones en el mundo tienen el privilegio de contener en su propio suelo la fuente de inspiración de una doctrina. El Perú es una de ellas. 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”⁴⁸⁹.

Pocos años más tarde, el reformismo militar (1968-75), pondrá énfasis en la figura de Túpac Amaru II como figura emblemática y simbólica de la reforma agraria, en cuyo discurso de promulgación, el 24 de junio de 1969, el General Juan Velasco Alvarado, señaló: “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!’”⁴⁹⁰.

En ese ambiente, las ciencias sociales se institucionalizaron rápidamente. En 1960 funcionaban ya tres escuelas de Antropología (en Lima, Ayacucho y Cusco), compuesto en su gran mayoría por docentes jóvenes que no superaban los 35 años, varios de ellos en su condición de profesores visitantes extranjeros, de Estados Unidos, Francia y México⁴⁹¹. Pero además, cada una de estas escuelas estaban articuladas institucionalmente con proyectos de investigación con financiamiento internacional, aunque no todas tenían el mismo nivel de desarrollo académico como señalaba el propio José María Arguedas en 1967: “Creo que el nivel de la enseñanza de la antropología en

⁴⁸⁹ BELAUNDE TERRY, Fernando, “El Perú como Doctrina”, *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 2, N° 2, apr. 1960, p. 159.

⁴⁹⁰ General Juan Velasco Alvarado, Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria, anunciando el Decreto Ley 17776, 24 de junio de 1969.

⁴⁹¹ Por ejemplo, Francois Bourricaud (Francia), Tom Zuidema (Holanda), Juan Comas (México), Jean Vellard (Francia), Henri Favre (Francia), John Murra (Estados Unidos), Allan Holmberg (Estados Unidos), Ozzie Simons (Estados Unidos), George Kubler (Estados Unidos), Paulette Reichlen (Francia), Eugene Hammel (Estados Unidos), Richard Schaedel (Estados Unidos), entre otros.

la Universidad de San Marcos es medio, y es elemental en las Universidades de Huamanga y Cuzco”⁴⁹².

Así, las ciencias sociales se expanden en distintas universidades; se incrementa la formación en otras disciplinas: dos de Economía, dos de Trabajo Social y una de Sociología⁴⁹³. Durante toda una primera etapa, la expansión universitaria corrió pareja con el proceso de modernización del país, impulsado no sólo desde la sociedad, sino también desde el Estado, al cual accedían nuevos sectores sociales. Se promulgó, entonces, en febrero de 1969, la Ley Universitaria N° 13417, en pleno gobierno militar. Esta ley facilitó en los años siguientes, la creación de 23 nuevas universidades, mermando el presupuesto público universitario y ralentizando 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 mil estudiantes en 1960, a 109 mil a fines de esa misma década, como se ve en el siguiente cuadro.

Cuadro N. 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

Fuentes: 1960 – 1980, 1985 – 1990. INE.⁴⁹⁴.

⁴⁹² ARGUEDAS, José María, “Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano”, p. 169.

⁴⁹³ BERNALES, Enrique, *El desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*, Lima, Universidad del Pacífico, 1981, p. 33.

⁴⁹⁴ Citado en: DEGREGORI, Carlos Iván, “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*, Lima, Vol. 2, N° 3, 1990, p. 115.

Quedaba claro que desde la década de 1960 la universidad sufrió un rápido viraje demográfico, pues la oferta académica se expande rápidamente, impactando en el crecimiento desordenado de la matrícula. “Hasta aquellos años -señala Enrique Bernales- la universidad era una institución pequeña, cerrada y sin ninguna presencia en el proceso modernizador que comenzaba a hacerse más visible en el Perú”⁴⁹⁵. Y agrega:

“[En 1960] nueve universidades y apenas 30 mil universitarios conformaban el sistema elitario con acceso a la educación superior. Para romper esta estructura y proceder a una reestructuración que al mismo tiempo democratice e hiciese posible una mayor cobertura científica, se promulgó la Ley N. 13417. Esta ley se inscribía en efecto en la necesidad de incorporar de manera más eficaz, la institución universitaria a la modernización de la sociedad peruana. Esto significa crear nuevas universidades, darles la capacidad de atención para la creciente demanda que provenía de la escuela secundaria, abrir especialidades que innovaban la tradición universitaria y que constituían, por otra parte, el acceso a conocimientos y técnicas requeridas por el desarrollo. Se había iniciado el fenómeno de la ampliación y masificación de la universidad”⁴⁹⁶.

De esta forma, 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 record de soles anuales por alumno universitario, como se observa en el siguiente cuadro⁴⁹⁷:

⁴⁹⁵ BERNALES, *El desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*, p. 32.

⁴⁹⁶ BERNALES, *El desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*, p. 32.

⁴⁹⁷ DEGREGORI, “La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso”, p. 115. Ver, además: GONZÁLES NORRIS, José Antonio, *Asignación de recursos públicos para la educación superior universitaria: Perú 1960-1990*, Lima, GRADE, 1993, p. 17.

Cuadro N. 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	---	---	---

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

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

(c) Estimado.

(d) Cifra preliminar. *Fuente:* BCR, Sub Gerencia del Sector Público.

Fuente: Boletín del Consejo Nacional Interuniversitario (CONAI), 1986⁴⁹⁸.

3.4. “Modernos” y “Artesanos”

Las consecuencias de esta pequeña *revolución cultural* en la expansión del sistema universitario, fueron múltiples y profundas. En las ciencias sociales se ahondaron diversas escisiones. Tal vez la más importante fue aquella que profundizó las distancias entre un sector docente y de investigación, que podemos catalogar como “moderna”, versus otra que podríamos llamar “artesanal”, como sugería Carlos Iván Degregori, cada una con sus propios circuitos de formación, información y prestigio. Reducido y relativamente

⁴⁹⁸ DEGREGORI, “La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso”, p. 126.

cerrado, el sector moderno constituyó una elite cultural. Por contraste, podemos hablar gruesamente del sector menos prestigioso, como una “masa artesanal”⁴⁹⁹.

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 intelectual más o menos copiosa, se involucró en redes de investigación 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 inicio del paulatino deterioro económico, social y político que comenzaría a corroer, poco a poco, a las universidades nacionales desde los años 60s y 70s. 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 o Estados Unidos.

Aquí cumplió un papel clave la Fundación Ford, que apoyó de forma permanente estas iniciativas, en distintos momentos en Perú y otros países de América Latina, a través de las oficinas que fue abriendo sucesivamente en la región: en Rio de Janeiro en 1960; luego en 1962 en Buenos Aires y en 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 1965⁵⁰⁰.

De hecho, 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 1976⁵⁰¹. Para ello, Kalman 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,

⁴⁹⁹ DEGREGORI, Carlos Iván, “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, en *Ideología. Revista de Ciencias Sociales*, año 5, N. 5, octubre de 1977, p. 63.

⁵⁰⁰ CALANDRA, Benedetta, “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*, N° 34, 2015, pp. 53-80.

⁵⁰¹ MORALES, Juan Jesús, “Científicos Sociales Latinoamericanos en Estados Unidos: Cooperación académica, movilidad internacional y trayectorias interamericanas alrededor de la Fundación Ford”, *Dados*, Rio de Janeiro, Vol. 60, N°2, 2017.

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)⁵⁰². En el caso peruano, cumplió un papel clave, el politólogo Abraham Lowenthal, que será designado como coordinador de la oficina de la Fundación Ford en Lima, entre julio de 1969 y junio de 1972, asumiendo el papel de Assistant Representative y Advisor del Programa de Ciencias Sociales de la Fundación para la región andina⁵⁰³.

Estos investigadores “modernos”, entonces, 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, y en centros privados de investigación social, como el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) o el Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo (DESCO), financiados por la Fundación Ford y la cooperación internacional para el desarrollo de la democracia cristiana europea, respectivamente. De hecho, la oficina en Lima de la Fundación Ford 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”⁵⁰⁴.

⁵⁰² SILVERT, Kalman, “The Foundation, the Social Sciences and Latin America”, Office for Latin America and the Caribbean (OLAC), Social Science Meeting, April 26-28 del 1976, Manuscript. Tras la muerte de Kalman, su sucesor será el economista Albert O. Hirschman, que se desempeñará como Advisor entre 1976 y 1979, manteniendo la misma línea de su predecesor.

⁵⁰³ FORD FOUNDATION, *Fundación Ford: 40 Años en la Región Andina y en el Cono Sur*, Santiago de Chile, Ford Foundation, 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, Abraham, editor, *The Peruvian Experiment: Continuity and Change Under Military Rule*, New Jersey, Princeton University Press, 1976. Para un contexto más amplio de la labor de la Fundación Ford en la región, véase, SANBORN, Cynthia y Alejandra VILLANUEVA, *La Fundación Ford y el cambio social en América del Sur, 1962-2012*, Lima, Universidad del Pacífico, 2019.

⁵⁰⁴ CUETO, Marcos, “La historia de la historia en el Instituto de Estudios Peruanos”, en Martín TANAKA, editor, *50 años pensando el Perú, una reflexión crítica*, El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014,

En este panorama, 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 provincias⁵⁰⁵.

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 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 o Rusia), a la pertenencia permanente y fluida a redes académicas internacionales, cuyas sedes universitarias y filantrópicas estaban en Nueva York, Washington, Londres o París.

En efecto, 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. Posteriormente, algunos tendieron a reproducir una situación 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 Perú, y sus repercusiones sobre la vida intelectual y universitaria eran mínimas⁵⁰⁶. Por su parte, con

Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2014, p. 157. Para graficar la conexión entre la Fundación Ford, vía Kalman Silvert, y los investigadores del Instituto de Estudios Peruanos, cito esta remembranza de Julio Cotler, que está relacionado 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”. COTLER, Julio, “Kalman Silvert, amigo y compañero de ruta”, *LASA Forum*, Vol. XLV, N° 1, 2014, p. 31.

⁵⁰⁵ 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.

⁵⁰⁶ DEGREGORI, “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, p. 62.

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 Cesar Vallejo en París⁵⁰⁷.

Todo esto 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 importaciones⁵⁰⁸. Ya mencionamos cómo hacia fines de los años 60, los jóvenes antropólogos peruanos del proyecto IEP-Cornell, por ejemplo, igualaban o superaban en calidad académica la producción de su contraparte norteamericana⁵⁰⁹.

Por su parte, en 1964, la Pontificia Universidad Católica promueve la carrera de Sociología⁵¹⁰, y recibe el apoyo del gobierno de Holanda, a través de una misión de 10 profesores de ese país para formar a los primeros profesionales de sociología⁵¹¹. 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 político-estudiantil. Hasta entonces, la democracia cristiana dominaba en la organización política estudiantil en esta universidad⁵¹², 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

⁵⁰⁷ En 1936 Valcárcel 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”. VALCARCEL, *Memorias*, p. 305.

⁵⁰⁸ DEGREGORI, “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, p. 62.

⁵⁰⁹ DEGREGORI, “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, p. 62.

⁵¹⁰ 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.

⁵¹¹ Provenían de la universidad de Nimega y del Instituto de Estudios Sociales de La Haya.

⁵¹² El estudiante de sociología, Rafael Roncagliolo, y miembro de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), llegó a ser presidente de la Federación de Estudiantes de Pontificia Universidad Católica (FEPUC) en 1964.

demandas ideológicas de los estudiantes que solicitaban 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 Gutiérrez⁵¹³,

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 financiación de proyectos de investigación en instituciones privadas. Puede decirse siguiendo a Degregori, 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 obra⁵¹⁴.

Existe, sin embargo, una diferencia importante. Por la forma en que, hasta entonces, habían evolucionado la antropología y las ciencias sociales en Perú, sucede que, salvo bolsones institucionales conservadores, cuyo ejemplo más saltante era el Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica, y salvo también ínsulas académicas, como la de los antropólogos de orientación estructural-funcionalista o levi-straussiana en esa misma universidad⁵¹⁵ (como Juan Ossio⁵¹⁶ y Alejandro Ortiz⁵¹⁷), se configura una elite

⁵¹³ Al respecto, véase: PÁSARA, Luis, *Radicalización y conflicto en la iglesia peruana*, Lima, Ediciones El Virrey, 1986.

⁵¹⁴ DEGREGORI, “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, p. 63.

⁵¹⁵ 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 Rio Pampas (Ayacucho), y Jorge Flores Ochoa, en el Cusco.

⁵¹⁶ 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 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), analizando sus continuidades culturales estructurales, basadas en las crónicas coloniales de Guaman 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. Ver: OSSIO, Juan, editor, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor Ediciones, 1973. OSSIO, Juan, *Locality, Kinship and Ceremonial Kinship: A Study of Social Organization: Ayacucho, Peru*, Doctor of Philosophy thesis, Oxford University, 1978.

⁵¹⁷ 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,

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, perdiéndose en puestos burocráticos menores o en el desempleo⁵¹⁸. Cuando trabajan, por ejemplo, en las investigaciones del Instituto Indigenista Peruano, o en los proyectos del gobierno militar de los años 70s (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.

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 60s y 70s. Un ejemplo: el número y calidad de las publicaciones a través de las cuales se expresaban los núcleos intelectuales provincianos, disminuye relativamente en relación a décadas las previas -especialmente los años 20s y 30s- a pesar del desarrollo y expansión de los medios de comunicación y la multiplicación de universidades nacionales. Se pasó de 5 universidades que existían en 1930, a las 30 que funcionaban en 1970: 6 en Lima y 24 en provincias. Esta escisión se expresa de este otro modo: el crecimiento de estudiantes de universidades privadas versus 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

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” Y agrega: “[...] dentro de una perspectiva estructural se debe tratar la cultura andina como un sistema, en que cada objeto, cada fenómeno, poco importe su procedencia, tiene sentido desde el momento que se le define por la posición que ocupa en el sistema.” Ver: ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, *En torno a los mitos andinos*, Tesis para optar el grado académico de Doctor en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971, p. 10. -----, *De Adaneva a Inkari: una visión indígena del Perú*, Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1973

⁵¹⁸ DEGREGORI, “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, p. 63.

los estudiantes de universidades privadas representaban el 10.6% de la matrícula total; para 1970 se incrementó a 24%, y en 1975 obtuvo su mayor pico al llegar al 30%⁵¹⁹.

La escisión modernos/artesanales supone, además, diferentes circuitos de información, o desinformación. Así, 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 60s, eran retirados de los estantes, por decisión de un sector radicalizado de docentes y estudiantes, y acumulaban polvo arrumados en un depósito⁵²⁰; en el N. 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 la cual la tercera parte, de más de 800 textos citados, se hallaban en diferentes idiomas extranjeros, y disponibles para la consulta de docentes y estudiantes, en la biblioteca de la misma universidad⁵²¹.

Un hecho más que apunta sobre esta 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 (IEP), 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 4 mesas temáticas, y 5 exposiciones magistrales, todos extranjeros. Un observador del evento, el sociólogo Guillermo Rochabrún, anotó lo siguiente claramente incómodo por la elitización del evento. Se preguntaba: “¿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 algo más de un año organizará un amplio y masivo seminario sobre el estado de las ciencias sociales en el Perú”. Y agrega:

⁵¹⁹ DÍAZ, Juan José, “Educación superior en el Perú: tendencias de la demanda y la oferta”, en BENAVIDES, Martín (ed.), *Análisis de programas, procesos y resultados educativos en el Perú: contribuciones empíricas para el debate*, Lima, GRADE. 2008, p. 103; GRADE, *Educación superior en el Perú. Datos para el análisis*, Lima, Documento de Trabajo N. 9, 1990, p. 23.

⁵²⁰ Entrevista con Enrique Gonzales Carré, antropólogo y ex rector de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Entrevista realizada en Lima, el 12 de junio de 2014.

⁵²¹ DEGREGORI, “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, pp. 63-64. Véase, además, SOENENS, Guido, “Bibliografía. El proceso revolucionario peruano. Primera fase”, *Apuntes*, Lima, N° 6, 1977, pp. 94-124.

“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”⁵²².

Esta escisión 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 inevitable, y condicionaba resultados en la formación y la investigación. Si bien los manuales marxistas-leninistas, que se expandieron entre los años 60s y especialmente en los años 70s, 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 *cosmopolitas* y *provincianos*, la antropología y la ciencia social peruana, demoraba en consolidar su maduración.

La otra escisión fue aquella producida por el gobierno militar liderado por el militar populista, el Gral. Juan 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 que ocurría hacia los intelectuales en los países del Cono Sur por esos mismos años, en Perú el gobierno militar no derivó en la estigmatización de las ciencias sociales. Consolidó, por el contrario, su crecimiento y expansión⁵²³. El reformismo militar vivía por esos años, su hora más radical, y abrió un mercado de trabajo, para entonces impensado, para los profesionales de antropología y ciencias sociales, que se iban a trabajar, por ejemplo, como agentes de promoción en la implementación de la Reforma Agraria decretada en 1969⁵²⁴, en las varias decenas de ex haciendas ubicadas en las distintas zonas rurales de la sierra y la amazonia.

⁵²² ROCHABRÚN, Guillermo, “La burguesía en América Latina. Logros y peripecias del V Simposio de Historia Económica de América Latina”, *Análisis. Cuadernos de Investigación*, N. 4, enero-abril, 1978, pp. 113-114.

⁵²³ DEGREGORI “Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura”, p. 65.

⁵²⁴ A través de la Dirección General de Reforma Agraria del Ministerio de Agricultura, dirigida por el antropólogo Mario Vázquez.

Pero esto sucedió justo cuando los estudiantes y egresados de ciencias sociales sufren, a su vez, un proceso de radicalización simultáneo -pero no paralelo- que los lleva a una oposición ideológica confrontacional –vía el marxismo-leninismo y el maoísmo- al gobierno militar⁵²⁵, como se expresa en este pronunciamiento de 1973 de 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’, sino –en nuestra condición de estudiantes- de compromiso real y consecuente con la causa de la Revolución Democrática Nacional, entendiendo por ésta el 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”⁵²⁶.

Se da entonces la escisión 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 a la izquierda, se resisten a entrar al Estado o lo hacen con grandes críticas. Estos últimos reflejan, tal vez, el sentimiento mayoritario entre los jóvenes egresados de ciencias sociales. En 1971 el joven Carlos Iván Degregori, entonces profesor de antropología en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, señalaría, “[...] creemos que en las circunstancias actuales el trabajo al servicio del Estado es, 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”⁵²⁷.

⁵²⁵ Véase: LYNCH, Nicolás, *Los jóvenes rojos de San Marcos. El radicalismo universitario de los años setenta*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1990.

⁵²⁶ “Presentación”, *Boletín del Seminario de Movimientos Campesinos*, Programa Académico de Sociología de la UNMSM, 4to año, Lima, 1973, p.1-2.

⁵²⁷ DEGREGORI, Carlos Iván, “Una encuesta en las ciencias sociales”, *Revista Textual*, Instituto Nacional de Cultura, N° 3, 1971, p. 36.

Los que resisten al llamado del débil “ogro filántropo” peruano, tratan entonces de permanecer en las universidades públicas, lo cual les permite mantener una cierta ambigüedad, pues debido a su autonomía jurídica, las universidades eran y no eran parte del aparato estatal al mismo tiempo. Los efectos de este intento por mantener la independencia frente al Estado fueron perversos, pues agudizó la disputa política de profesores y estudiantes por el control corporativo de las cátedras, la partidización e ideologización de los Programas académicos y de los Consejos Ejecutivos Universitarios.

Hay que recordar que, entre 1969 y 1973, el dirigente máximo del Partido Comunista, “Sendero Luminoso”, el profesor de filosofía, Abimael Guzmán, se desempeñó como director universitario de personal de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, y el ingeniero agrónomo, Antonio Díaz Martínez, miembro también de su comité central, fue Director de Bienestar Estudiantil Universitario de la misma universidad. 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).⁵²⁸

En este panorama se agudizó el alejamiento de este segmento de las ciencias sociales respecto a la realidad nacional, pues atrincherados y encerrados en los claustros de las universidades públicas, profesores y estudiantes produjeron un discurso mayormente 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”, llevando, “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”⁵²⁹.

⁵²⁸ PORTOCARRERO, Felipe, “Universidad y Política: situación actual”, *Sociedad y Política*, N° 2, octubre 1972.

⁵²⁹ Véase: LYNCH, *Los jóvenes rojos de San Marcos*, 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 avanzaba a duras penas, entre sombras y grises.

3.5. Búsquedas y replanteamientos.

Sorteando los bloqueos y a pesar de las escisiones, durante esos años tiene lugar, sin embargo, importantes avances y definiciones. Por una parte, con la masificación universitaria se produce una cierta democratización de las ciencias sociales. Después de todo, si en los años 70s se produjo por entonces una escisión entre *elites* 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 el cuadro N. 4. Igualmente, en el caso de los docentes universitarios, si incluimos la carrera de economía, representaban el 12.1% del total en 1975.

Cuadro N. 5

Alumnos de ciencias sociales y porcentaje sobre el total de universitarios: 1960 – 1988

Año	1960	1965	1970	1975	1980	1985	1988
Disciplinas							
Total universidad	30,247	64,676	109,230	181,601	257,220	354,640	431,040
Total CC.SS	349	1,447	3,417	10,322	14,276	18,896	18,751
Antropología	64	169	365	1,108	1,521	2,170	2,112
Arqueología (1)				49	863	1,479	1,552
Historia (1)	90	139	213	275	804	1,355	1,681
Sociología	70	573	1,084	4,188	4,768	5,930	5,604

Trabajo Social	125	566	1,755	4,702	6,320	7,962	7,802
% CC.SS. sobre total universidad	1,2	2,2	3,1	5,7	5,6	5,3	4,4
Economía	322	2,792	6,626	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

- (1) Hasta inicios de la década de 1970 los estudiantes de arqueología aparecen incluidos dentro de antropología.

Fuentes: 1960 – 1985. *Boletines CONAI*, 1986.
1988. INE, *Perú. Compendio Estadístico 1989 – 1990*, tomo I.⁵³⁰

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 predominó 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 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 comunidad campesina tradicional), y en parte, también, porque dentro de la versión dogmática del marxismo que se imponía avasalladoramente, su objeto de estudio definitorio, 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.

⁵³⁰ DEGREGORI, “La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso”, p. 122.

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 de Economía Política y Materialismo Histórico y Dialéctico (del I al V), cuyos contenidos tenían a repetirse⁵³¹. Así, mientras un núcleo reducido de antropólogos, como mencionamos antes, se refugiaba en el estructuralismo levi-straussiano y en una concepción cerrada de lo “andino”, cuya preocupación central era la permanencia en la “larga duración” de la cultura andina, que los aproximó a posiciones políticas conservadoras, la mayoría resultó prácticamente engullida por la sociología⁵³², más preocupada por el “tiempo corto” de los acontecimientos políticos, por ejemplo, del movimiento obrero o campesino. El propio Rodrigo Montoya, profesor de antropología de la Universidad de San Marcos, señalaba en 1973 que:

“[...] no sólo nos toca denunciar las formas específicas de explotación, sino también 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”⁵³³.

De este modo, ante la presencia política creciente del campesinado andino en la vida nacional, y ante los profundos cambios que experimentaba la sociedad andina, el estructuralismo y las versiones extremas de un culturalismo “andinista”, trataban de vaciar de contenido conflictivo y congelar una ideología y un mundo andino como ahistóricos e inmutables.

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 S. XVI.

⁵³¹ MONTOYA, Rodrigo, “Sobre la crisis de la antropología y las disciplinas sociales en San Marcos”, *Discusión Antropológica*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, N° 1, 1974, p. 25. -----
-----, “El objeto de la Antropología en el Perú”, *Revista Proceso*, Universidad Nacional del Centro, Huancayo, 1973.

⁵³² 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 Rodrigo, María José SILVEIRA y Felipe José LINDOSO, *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*, Lima, Mosca Azul, 1979.

⁵³³ MONTOYA, Rodrigo, “El objeto de la antropología en el Perú”, *Proceso*, Universidad Nacional del Centro, N. 2, 1973, reproducido en *Discusión Antropológica*, año 1, N. 1, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 22.

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* y la *reciprocidad* como principios ordenadores de la sociedad andina) repercuten en la antropología, y sirven de estímulo a trabajos como los de Enrique Mayer, Cesar Fonseca y Jürgen Golte entre otros⁵³⁴.

En un campo vecino, al impulso centralmente del arqueólogo marxista Luis Lumbreras, 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”⁵³⁵. 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, con Murra a la cabeza.

En Historia se consolida el viraje iniciado en la década de 1970. Se trataba ahora de 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 combinará, además, el riguroso trabajo de archivo, leída esta vez desde el clasismo militante. Eso explica el nombre poco común de la revista, *Campesino*, que editan por esos años, un grupo de historiadores jóvenes de la Universidad de San Marcos⁵³⁶; cuyo objetivo era “la elaboración de una teoría sobre el campesinado peruano [...] que deben conducirnos a la instauración del socialismo en nuestra patria”. Pero no solo se trataba de teoría. 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

⁵³⁴ Entre los trabajos más conocidos, mencionemos: ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER, compiladores, *Reciprocidad e intercambio en los andes*, Lima, IEP, 1974. MAYER, Enrique y César FONSECA, *Sistema agrarios en la cuenca del río Cañete*, Lima, PUCP, 1979. FONSECA, César, *Situación económica en las comunidades campesinas del Perú*, Tesis Doctoral, UNMSM, Lima, 1972. GOLTE, Jürgen, *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP, 1980.

⁵³⁵ LUMBREAS, Luis, *La arqueología como ciencia social*, Lima, Histar, 1974, p. 9. -----, *De los orígenes del estado en el Perú*, Lima, Milla Batres, 1972.

⁵³⁶ Entre sus animadores se encuentran los jóvenes historiadores, Wilfredo Kapsoli, Wilson Reátegui, Antonio Rengifo, Manuel Valladares, Lourdes Carpio, entre otros.

‘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”⁵³⁷.

Para entonces, el paradigma marxista ya era hegemónico en las ciencias sociales, y orientó las investigaciones de la mayoría de 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, la nación, la oligarquía 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 publican en 1972, la revista *Sociedad y Política*, en cuya primera editorial señalaban:

"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"⁵³⁸.

Esta hegemonía marxista, se expresó también en el *Seminario de Historia Rural Andina*, que dirigía el historiador Pablo Macera, desde 1966, en la Universidad de San Marcos, y que aglutinó a un destacado grupo de jóvenes historiadores marxistas, como Manuel Burga⁵³⁹ y Alberto Flores Galindo⁵⁴⁰. El propio Macera publica en 1971, un artículo que marcó la agenda de los estudios históricos sobre la sociedad rural de esos años, recurriendo al vocabulario marxista (modo de producción, formación económico-social), para explicar los mecanismos del feudalismo colonial andino que estaban sometidos externamente a los flujos del capitalismo mundial⁵⁴¹. En este espacio del *Seminario*, confluyeron además numerosos investigadores preocupados por temas como

⁵³⁷ CAMPESINO, “Presentación”, *Campesino. Revista Cuatrimestral de Estudios Sociales y de Polémica*, N. 1, Lima, 1969, p. 2.

⁵³⁸ SOCIEDAD Y POLÍTICA, “Editorial”, *Sociedad y Política*, Lima, N°1, 1972, p. 1.

⁵³⁹ BURGA, Manuel, *La historia y los historiadores en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2005. BURGA, Manuel y Pablo MACERA, “El Perú actual es más nacional porque es más indígena, entrevista, Amérique Latine”, *Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 24 de enero de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/6818>

⁵⁴⁰ FLORES GALINDO, Alberto, “La imagen y espejo: la historiografía peruana 1910-1986”.

⁵⁴¹ MACERA, Pablo, "Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas", en *Acta Histórica*, XXXV, Hungría, Szeged, 1971.

la antropología, la arqueología, la cultura popular y el folklore⁵⁴². De hecho, el propio Flores Galindo, 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 ésta 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”⁵⁴³.

Pero la sociología fue la ciencia social de la década de 1970. En los años 60s predominó la antropología, en parte, simplemente porque había surgido primero, pero también por su cierta dosis de romanticismo intelectual, en una década, por cierto, que favorecía esas tendencias utópicas. Así, la antropología enfatizó la práctica por sobre la teoría, el trabajo de campo antes que las abstracciones sistémicas” y “funcionalistas”, y aspiraba al conocimiento 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 70s. 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 impartía la carrera de sociología. Hacia 1969, se incrementó a 8, y de manera sorprendente, en 1977 creció a 13 el número de universidades con programas de sociología, tanto públicas como privadas, en Lima y provincias, como se observa en el siguiente cuadro:

⁵⁴² Un buen recuento de las investigaciones y publicaciones del Seminario, puede revisarse en: SALINAS SÁNCHEZ, Alejandro, “La historia económica en el Seminario de Historia Rural Andina”, *ISHRA, Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina*, Lima, Vol. I, N° 1, julio-diciembre, 2016, pp. 31-57.

⁵⁴³ FLORES GALINDO, Alberto, “Historia peruana o historia sobre el Perú. Comentarios *Al nuevo perfil de la historia del Perú*, de Heraclio Bonilla”, *La Revista*, N° 5, 1981, p. 60.

Cuadro N. 6

Formación universitaria en ciencias sociales y economía

Expansión del número de unidades académicas: 1960 – 1985

Especialidad	Año	1960	1969	1977	1985
Antropología		2	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		5	23	31	45
Economía		2	20	22	25
Total ciencias sociales y economía		7	43	53	70

(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 de CONAI* para 1985.

Fuentes: 1960 – 1977. Bernal (1981: 33).
1985. CONAI, 1986.⁵⁴⁴

Más allá de los manuales marxistas, la sociología aparecía como la disciplina que mejor podía satisfacer esas necesidades. Según Guillermo Rochabrún, que se inicia en la PUCP como profesor de sociología marxista en 1974, el reto de la sociología 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

⁵⁴⁴ DEGREGORI, “La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso”, p. 123.

Perú contemporáneo. Hacia allí derivaron antropólogos como Julio Cotler y Carlos Delgado, o historiadores como Aníbal Quijano”⁵⁴⁵.

Según el mismo Rochabrún, para la sociología se presentaron entonces 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: la de los análisis políticos. Temas tales como la “autonomía relativa” de la política frente a las clases sociales, correlaciones de fuerzas, relaciones entre Estado y sociedad, autonomía de los movimientos sociales frente al gobierno, fueron objeto de estudios sistemáticos. El otro eje surgió a partir del interés por conocer los aspectos y 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 el siglo 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 Yepes⁵⁴⁶, Heraclio Bonilla⁵⁴⁷, Shane Hunt⁵⁴⁸, Rosemary Thorp y Geoffrey Bertram⁵⁴⁹.

Así, conforme avanzaba la década de 1970 se privilegió el estudio de un periodo que se advierte clave: los años 20s, cuando se abre un capítulo que parecía inconcluso en nuestra historia, pues sus problemáticas e incluso sus protagonistas, se asumían que continuaban vigentes⁵⁵⁰. Los múltiples trabajos que analizaron la polémica que tuvo

⁵⁴⁵ ROCHABRÚN, Guillermo, “Sociología y sociedad en el Perú: un esbozo histórico”, en *Estudios de historia de la ciencia en el Perú*, Lima, CONCYTEC, 1986, Vol. II, pp. 168-169.

⁵⁴⁶ YEPES, Ernesto, *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista*, Lima, IEP, Campodonico editores, 1972.

⁵⁴⁷ BONILLA, Heraclio, *Guano y burguesía en el Perú: el contraste de la experiencia peruana con las economías de exportación del Ecuador y de Bolivia*, Lima, IEP, 1974. -----, *Gran Bretaña y el Perú. Informes de los cónsules británicos, 1826-1900*, Lima, IEP, 1975

⁵⁴⁸ HUNT, Shane, *Growth and Guano in Nineteenth Century Peru*, Princeton, Woodrow Wilson School, Discussion Paper N° 34, 1973.

⁵⁴⁹ THORP, Rosemary y Geoffrey BERTRAN, *Peru 1890- 1977. Growth and Policy in an Open Economy*, London, Mac Millan Press, 1978.

⁵⁵⁰ Si en aspectos fundamentales el Perú ya no era el mismo de los años 20s, ¿por qué a nivel político e ideológico pareciera que los años 20 constituyen un capítulo todavía no cerrado en la historia peruana? Según Macera, 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 Belaúnde. De pronto, para terror suyo, se encontró en 1968 con que regresaban los fantasmas políticos de 1931. Las ideologías de Haya 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”. Véase: MACERA, Pablo, “Reflexiones a propósito de la polémica del indigenismo”, *Apuntes*, Lima, Universidad del Pacífico, Año III, N° 6, 1977, pp. 75-82.

lugar entre 1928 y 1930, entre Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, sobre el carácter de la estrategia revolucionaria, expresan esta inquietud, que arrojó varios artículos y libros como los de César Germaná⁵⁵¹, Alberto Flores Galindo⁵⁵², y el argentino José Aricó⁵⁵³, principalmente.

En suma, 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 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 70s y 80s.

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

⁵⁵¹ GERMANÁ, César, *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución en el Perú*, Lima, Delva Editores, Cuadernos de Sociedad y Política N° 2, 1977.

⁵⁵² FLORES GALINDO, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.

⁵⁵³ ARICÓ, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, 1978. -----, *Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú*, ponencia presentada en el coloquio: Mariátegui y la revolución latinoamericana, organizado por la Universidad de Sinaloa, Culiacán, México, del 14 al 18 de abril de 1980. Al respecto de la influencia de Aricó en el pensamiento marxista en América Latina, véase: CORTES, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015. CRESPO, Horacio, “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*, México DF., FCE, 2010.

Capítulo 4

Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso, (1959-1980)

4.1. Folklore, indigenismo y marxismo

En el capítulo previo advertimos que cuando distinguíamos entre científicos sociales modernos y artesanales, Lima y provincias, universidades privadas y estatales, señalábamos tendencias y no divisiones absolutas. Si bien en las décadas de 1920 y 1930, los núcleos intelectuales provincianos parecían haberse debilitado, nunca desaparecieron. La larga tradición de núcleos provincianos indigenistas, con sus revistas y actividades culturales, por ejemplo, persistieron, aunque replegados. Pablo Macera señala el caso de los estudiosos del folklore, cuyo desarrollo contribuyó, por lo demás, a darle base sentimental al nacimiento de la antropología peruana:

“Este complejo universo del folklore fue ignorado por la ciencia oficial peruana asentada en Lima. El folklore fue descubierto no solo en las provincias, si no por las provincias en el curso de una larga batalla simbólica por obtener el reconocimiento de su identidad. El folklore constituía una línea de resistencia de las elites peruanas de provincia contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima.”⁵⁵⁴

El folklore se consolida como disciplina científica en los años 1940 y 1950, asociados a un eje principal: Ayacucho, Cusco y Puno⁵⁵⁵. Previamente un conjunto de celebraciones oficiales, consolida su visibilidad: “el descubrimiento de Machu Picchu (1911), las celebraciones del IV Centenario de la Fundación Española de la Ciudad del Cuzco (1934) y de Lima (1935), hasta la declaración de Cuzco como la capital arqueológica de Sudamérica (1933)”⁵⁵⁶, y se expresa en la edición de revistas como la cusqueña, *Tradición*⁵⁵⁷, dirigido por Efraín Morote Best que articuló a folkloristas como Emilio Mendizabal Losack, Jorge Andrés Lira, Manuel Fuentes Lira, Oscar Núñez del Prado, Horacio Villanueva y Josafat Roel Pineda; y se publicaron otras revistas importantes

⁵⁵⁴ MACERA, Pablo, “Esperando al próximo Pachacútec”, en *La leyenda de los hombres verdes y otros relatos*, Banco Agrario, Instituto Nacional Forestal y de Fauna, Lima, 1988, p. 8.

⁵⁵⁵ MACERA, *Esperando al próximo Pachacútec*, p. 8.

⁵⁵⁶ MENDOZA, Zoila *Crear y sentir lo nuestro Folclor identidad regional y nacional en el Cuzco siglo XX*, Lima, PUCP, 2006, p. 30.

⁵⁵⁷ GRUPO TRADICIÓN DEL PERÚ, *Tradición: revista peruana de cultura*, Cusco, Grupo Tradición del Perú, 1953.

como el *Boletín de la Sociedad Peruana de Folklore* (1953), los *Archivos Peruanos del Folklore* (1953), la *Revista del Instituto Americano de Arte* (1942).

A partir de los esfuerzos de personajes claves como, Luis E. Valcárcel, el folklore adquiere proyección nacional. Desde el Ministerio de Educación y por la misma época en que funda el Instituto de Etnología de San Marcos (1945), Luis Valcárcel favoreció una gran encuesta nacional que recogiera relatos folklóricos entre los maestros rurales de distintas zonas del país. Entre 1945 y 1953 circularon por todo el Perú tres detallados cuestionarios, destinados principalmente a los profesores en provincias para que pudiesen recoger informaciones de carácter antropológico⁵⁵⁸.

Entre los años 1930 y 1940, los maestros de escuela de provincias se nutrieron y dialogaron con el folklore, la antropología y la arqueología, mostrando pues una disposición intelectual a situarse con *mediadores culturales* de una “nación en formación”. De hecho, el plan de Valcárcel desde el Ministerio de Educación era posicionar a los maestros rurales como la base de una gran plataforma institucional para el recojo, procesamiento y difusión del folklore:

“El propio Ministerio de Educación Pública ha establecido en la Dirección respectiva, una Sección de Folklore que, mediante la activa cooperación de los millares de maestros distribuidos en todo el territorio nacional, se encargará de realizar una gran encuesta que acopie el precioso material folklórico que se va perdiendo aceleradamente. Nos proponemos conservar y difundir las bellezas del arte del pueblo en la escuela y fuera de la escuela”⁵⁵⁹.

Pero esta iniciativa cultural debía tener un soporte en instituciones concretas, para lo cual se necesitaba crear espacios culturales que aglutinara y visibilizara estos esfuerzos. En esa medida, Valcárcel impulsa la creación de:

- “a) El Instituto Libre de Arte Peruano.
- b) La sección de Folklore Musical del Conservatorio Nacional de Música.
- c) La Escuela Regional de Artes del Cuzco.

El primero reunirá en su seno a los artistas que, por consenso internacional, son reputados como integrantes de la Escuela Peruana de Pintura. La segunda se encargará de recoger y

⁵⁵⁸ MACERA, *Esperando al próximo Pachacútec*, p. 9.

⁵⁵⁹ Ficha: MN / ALEV M. Ed 008, p.13, 1945. Museo de la Nación. Archivo Luis E. Valcárcel, citado en: GIESECKE, Mercedes, “Los fundamentos del folklore y su vínculo con la educación”, *Revista de Antropología*, UNMSM, N° 5, 2007, p. 181.

conservar la música peruana, y la tercera tiene como principal misión provocar el resurgimiento de las artes populares que en la colonia dieron al Cuzco renombre americano. Las tres instituciones que comenzarán a funcionar este año aseguran el magnífico éxito del pretendido Renacimiento de las artes”⁵⁶⁰.

Este esfuerzo estatal significó un avance respecto al repliegue ideológico del indigenismo en la década de 1930. Más adelante, conforme el centralismo académico limeño avanza en las ciencias sociales a partir de la década de 1950, esta disposición a la articulación cultural con los intelectuales provincianos se debilita y se hizo menos consciente. Y cuando hacia fines de la década de 1970 reaparece, especialmente desde los organismos de desarrollo no gubernamental (ONG) y los nuevos partidos de izquierda, lo hace privilegiando la articulación solo con los sectores más “modernos” de los intelectuales de provincias, y bajo una clara hegemonía y conducción limeña.

La tradición intelectual provinciana, mientras tanto, sufrió un cambio muy importante cuando, entre los años 1960 y 1970, algunos núcleos transitan del indigenismo al marxismo-leninismo-maoísmo, aunque muchas veces los combinaran. En muchos casos, este *mestizaje* ideológico hizo que se incrementara las bases sociales e intelectuales de los antiguos y los nuevos partidos de izquierda (por ejemplo, la juventud del Partido Comunista Peruano, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, o Vanguardia Revolucionaria), que buscaban representar a las nuevas clases medias regionales y a los nuevos movimientos sociales campesinos que luchaban por la distribución de la tierra, o acompañando a los migrantes andinos en las ciudades en su búsqueda por la mejora de sus condiciones de vida.

Pero no fue este el caso del núcleo más importante, el que se forma en Ayacucho, en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Allí, en las décadas de 1960 y 1970, parte significativa del núcleo conductor del Partido Comunista del Perú, conocido como “Sendero Luminoso”, cuaja no solo como elite política, sino también como élite intelectual.

En este capítulo me explayaré en este desarrollo político e intelectual regional. Considero que la combinación de dogmatismo marxista y ciencias sociales, encontró en esta elite intelectual provinciana (que abrazó el marxismo-leninismo-maoísmo), un caso

⁵⁶⁰ Ficha: MN / ALEV M. Ed 008, p.13, 1945. Museo de la Nación. Archivo Luis E. Valcárcel, citado en: GIESECKE, “Los fundamentos del folklore y su vínculo con la educación”, p. 181.

sui generis de radicalismo continental. El tránsito que hizo Sendero Luminoso de las ideas campesinistas, entonces en boga en las ciencias sociales de izquierda, hacia un proyecto político armado, los colocó como una organización cuya violencia llegó hasta extremos raras veces alcanzados en Perú y América Latina.

Es sorprendente la poca atención que hasta el momento se le ha dado a la antropología y las ciencias sociales marxistas producida en esta universidad, entre las décadas de 1960 y 1970. Su comprensión es de crucial importancia pues ilustra las fatales grietas que se abrirían años después, entre el dogma maoísta y las poblaciones campesinas. Pero también nos permite observar de manera precisa, cómo se fue produciendo un estilo radical de hacer ciencias sociales que, en los casos más extremos, se dejó seducir por el dogmatismo del campesinismo maoísta de Sendero Luminoso. Por cierto, esta relación no fue casual ni mecánica. Muy por el contrario, respondió a un conjunto de circunstancias locales de la política universitaria huamanguina y de sus expresiones intelectuales⁵⁶¹.

No olvidemos que, hacia fines de la década de 1970, Sendero Luminoso era básicamente una organización política anclada en la región de Ayacucho. Por decisión propia se aisló de los movimientos sociales nacionales y que, al momento de iniciar sus acciones armadas (1980), su núcleo político-intelectual estaba constituido en su mayoría por profesores, estudiantes universitarios y maestros rurales egresados de la universidad de Huamanga. 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 Barrionuevo⁵⁶². Tampoco lo es el hecho de que numerosos militantes senderistas encarcelados durante la década de 1980, hayan sido egresados o estudiantes de antropología, y en los años más aciagos del conflicto armado, antropólogos e historiadores de la universidad de Huamanga fueran percibidos por las fuerzas de seguridad como sospechosos, cuando no ideólogos de la subversión.

⁵⁶¹ Al respecto, véase: DEGREGORI, Carlos Iván, Jürgen GOLTE, Walter PARIONA y Hugo REYNOSO, “Cambios económicos y cambios ideológicos en Ayacucho”, *Ideología*, N° 3, 1973, pp. 14-41.

⁵⁶² Luego de un corto periodo como profesor en la Universidad de Huamanga, Morote fue contratado como profesor auxiliar de antropología entre 1977 y 1978 en la Universidad del Centro de la ciudad de Huancayo, donde dictó cursos como “Introducción a las Ciencias Sociales”, “Historia de la Ideas Políticas” y “Antropología General”, ver: COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, “La Universidad Nacional del Centro”, en *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Capítulo 2: “Historias representativas de la violencia”, Lima, 2003, pp. 434-457.

4.2. Reapertura de la Universidad de Huamanga: el sueño modernizador

Se ha dicho con razón que el origen del Partido Comunista del Perú, “Sendero Luminoso (SL), está ligado a la historia de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH). Se ha afirmado, además, que Sendero Luminoso fue producto del encuentro entre una elite universitaria, provinciana y mestiza, y una base social juvenil –también provinciana y mestiza– descontenta ante el rumbo que tomaba un proceso de modernización regional que no traía consigo la ansiada movilidad social. Esto se deba quizá a un sello distintivo de Ayacucho: su principal movimiento social en la década de 1960 no fue un movimiento campesino por tomas de tierras, como ocurría en otras zonas de los andes, sino un movimiento de estudiantes secundarios que luchaban por la gratuidad de la enseñanza, y que logró sacudir las provincias de Ayacucho en 1969⁵⁶³.

Lo cierto es que reabierta en 1959, la universidad de Huamanga fue el principal centro de gravitación de las aspiraciones culturales ayacuchanas y vista como un polo y experimento de desarrollo regional. Tuvo como misión central contribuir al estudio y la solución de los problemas de su denominada “área de influencia” (Ayacucho, Apurímac y Huancavelica), hasta ese momento excluida de cualquier plan de desarrollo nacional⁵⁶⁴.

La universidad fue fundada originalmente en 1677 y clausurada en 1886 (por la crisis económica generada en la guerra con Chile). Se reabrió el 3 de julio de 1959, casi un siglo después. Cuando se reapertura, la calidad de los intelectuales involucrados en su proceso de reorganización expresaba claramente la importancia y prioridad que tenía la educación universitaria para las nuevas elites de la región. La reapertura se hizo además en una ciudad que aún conservaba muchos de sus rasgos culturales coloniales. En 1959, año de la reapertura de la universidad, la zona de Ayacucho tenía 70% de analfabetos,

⁵⁶³ DEGREGORI, Carlos Iván, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

⁵⁶⁴ UNIVERSIDAD NACIONAL SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, en *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, Ayacucho, UNSCH, 1977, p. 45. Para un panorama ideológico y político de la región ayacuchana antes de la insurrección senderista puede revisarse, MILLONES, Luis, “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 de la República, 2005. URRUTIA, Jaime y Luis Miguel GLAVE, “Radicalismo político en élites regionales: Ayacucho 1930-1956. De la revolución aprista y la reapertura de la universidad”, *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, N° 31, 2000, pp.1-37. HEILMAN, Jaymie, *Before the Shining Path. Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

con una población de 60,000 jóvenes en edad universitaria⁵⁶⁵. Además, Ayacucho era una región de tímido crecimiento demográfico. En 1940 tenía 414,208 habitantes, y hacia 1961 creció apenas a 430,289. En 1961 toda la región representaba apenas el 4.1% del total nacional, e incluso bajó al 3.4% en 1972⁵⁶⁶.

Su impulso educativo desató sueños modernizadores que provocó todo un cataclismo cultural en su capital departamental: Huamanga. Cuando inician sus actividades académicas en 1959, el primer núcleo de profesores (todos externos a la región de Ayacucho) era de apenas 14 miembros (aumentó a 122 en 1965), el Ciclo Básico tenía solo 228 alumnos, pero aumentó a 975 en 1965, y a 1451 en 1968. De constituir apenas el 1,60% de la población de la ciudad de Huamanga en 1961, los estudiantes universitarios pasaron a representar el 9,8% en 1972. El presupuesto de la universidad era de apenas 5'524,573 soles en 1960, pero se elevaría rápidamente a 13'466,702 soles en 1963, en solo cuatro años.

Cuadro N. 7

Evolución de estudiantes, personal docente y administrativo, y presupuesto (según ejecución real) de la UNSCH, 1959-1976.

Años	Alumnos	Docentes	Administrativos	Presupuesto (soles)
1959	228	14	19	4'141,157
1960	302	22	37	5'524,573
1961	344	42	40	6'186,623
1962	431	44	48	8'717,813
1963	557	54	57	13,446,702
1964	747	74	55	16'743,333
1965	975	122	95	20'961,647
1966	1041	93	101	20'756,375
1967	1078	132	128	30'002,463
1968	1451	122	140	25'877,706
1969	2241	120	145	20'493,595

⁵⁶⁵ GUARDIA MAYORGA, César, Universidad Nacional San Crisóbal de Huamanga (3 de julio de 1677-24 de abril de 1957", en *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, Ayacucho, UNSCH, 1977, p. 251.

⁵⁶⁶ DEGREGORI, Carlos Iván, *Sendero Luminoso. Los hondos y mortales desencuentros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985, p. 12.

1970	2946	126	144	30'308,067
1971	3319	124	150	75'949,000*
1972	3414	143	154	
1973	3944	166	181	121'446,400*
1974	4467	179	181	
1975	**	207	189	215'640,212**
1976	5413	221	189	

* Comprende el bienio

** El monto se eleva crecientemente pues comprende el bienio (1975-1976) y suma los pendientes presupuestales de 1974.

Fuentes: *Boletín informativo estadístico de la UNSCH*, años 1960, 1962, 1967, 1970, 1973, 1976; y *Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su fundación*, UNSCH, 1977.

La universidad irrumpía en una ciudad apenas urbanizada. Hasta 1959, Huamanga era un lugar ciertamente tranquilo, con jerarquías sociales y étnicas claramente definidas⁵⁶⁷. Así la recuerda Luis Lumbreras, hijo de terratenientes de la región. Arqueólogo formado en la Universidad de San Marcos, Lumbreras sería luego docente y decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la universidad de Huamanga:

“[Cuando se reabre la universidad] Ayacucho era aún una ciudad monacal, de base semifeudal; por sus calles circulaban ‘pongos’ y ‘semaneros’ campesinos que cumplían tareas serviles en casas de terratenientes de todo tamaño y riqueza. La reciprocidad pre-capitalista todavía era un mecanismo económico que procesaba la distribución mediante el compadrazgo, el *ayni* y los mecanismos complejos del parentesco. Casi todos los templos tenían actividad diaria con gran feligresía y las plazas y las calles alojaban monjas y monjes de varia vestidura. Al mediodía los caminantes hacían la señal de la cruz bajo el mandato de la gran campana de la catedral y en todos los casos era posible saber la historia personal de cada caminante y descubrir en el rostro de un paseante al forastero extraño de la ciudad [...] Todos se saludaban con todos; frente a

⁵⁶⁷ Para un contexto más detallado, véase: MILLONES, Luis, “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 de la República, 2005.

frente, de abajo arriba y viceversa. Todos sabían ‘hijo de quién es’. Era un pueblo”⁵⁶⁸.

Un pueblo, ciertamente, pero donde anidaban jerarquías opresivas contra los indígenas. El mismo Lumbreras ofrece un relato de esta asfixiante dominación, recordando los años de su infancia y juventud en Huamanga, en las décadas de 1940 y 1950:

“Todo el trabajo duro y sucio era de él [el indígena] y correspondía a su naturaleza. Ser indio significaba poder ser pisoteado, estropeado, significaba poder hacer cualquier cosa, incluso dormir a los pies de las personas, cuidar de ellas, morir de frío; el indio no debía tener hambre, él estaba habituado al hambre y, consecuentemente, si no tenía qué comer un día o dos, no importaba porque su naturaleza era así. Era algo menos que una persona; no era persona. Ni siquiera sabía hablar castellano [...] El indio era como un niño; entonces había que enseñarle y azotarle públicamente para que vieran que no podía hacer cualquier cosa”⁵⁶⁹.

Como si se tratase de un pasaje extraído de alguna novela indigenista de denuncia, Lumbreras reconstruye desde sus recuerdos, la violencia cotidiana que ejercían los señores de hacienda contra los indígenas. El indio es presentado como un sujeto sin voluntad, un siervo absoluto del patrón:

“Cuando íbamos a la hacienda en las vacaciones, la abuela hacendada hacía matar una vaquillona, un cerdo. Recuerdo a la vaquillona colgada de las cuatro patas, asándose, y nosotros al lado de las brasas. ‘Nosotros’ éramos los nietos de la abuela y los hijos de la abuela. Entonces allí en círculo, los tíos bebían abundante vino y cerveza, y para los niños gaseosas y bebidas que se preparaban con frutas. Comíamos lo que queríamos del cerdo y de la vaca. Por ejemplo, yo quería un riñón y ese riñón iba a las brasas y me lo comía. Y alrededor nuestro, a una distancia de más o menos veinte metros, una multitud de niños, mujeres, hombres y ancianos indios.

⁵⁶⁸ LUMBREERAS, Luis, “La UNSCH y el cambio social en Ayacucho”, en *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, Ayacucho, UNSCH, 1977, p. 262.

⁵⁶⁹ LUMBREERAS, Luis, “De señores, indios y subversivos”, *El zorro de abajo. Revista de Política y Cultura*, Lima, N°3, noviembre-diciembre, 1985, pp. 56.

Muchos, quinientos tal vez, no sé cuántos, rodeándonos y viéndonos comer. En algún momento, generosamente, alguno de los tíos, probablemente con sensibilidad social o de aquéllos que tenían muchos hijos en ese otro círculo, de pronto agarraba un pedazo que de repente ya se había cansado de comer y se lo pasaba a alguno de esos indios [...] A cada uno le daban su trago y, desde luego, papas sancochadas que comían en abundancia y algún pedazo de queso. Carne no. Eso no era para ellos [...] Luego terminaba aquello y quienes limpiaban todo eran los indios, que además buscaban las sobras”⁵⁷⁰.

En medio del clima cultural de esta rígida sociedad señorial, ¿cómo se dio el proceso de reapertura de la universidad? Reabrirla era una vieja demanda de la élite regional. En 1954, el senador ayacuchano, Luis Galván, mediante un proyecto de ley, solicita al Congreso la reapertura de la universidad, pero no se tomaba en cuenta en las altas esferas del estado. Pero la oportunidad política se presentó el 19 de febrero de 1957, cuando el Congreso de la República aprobó dicha propuesta. Ese mismo año, el ministro de Educación, el reconocido historiador y docente de la Universidad de San Marcos, Jorge Basadre⁵⁷¹, designa el 2 de agosto de 1957 al reconocido antropólogo e indigenista, Luis E. Valcárcel, como presidente de la Comisión del Plan de Organización y Funcionamiento de la Universidad de Huamanga⁵⁷². Entre los miembros de la comisión se designa también, por pedido directo del propio Valcárcel, a José María Arguedas⁵⁷³, quien se encargaría de elaborar la propuesta de Estudios Humanísticos de la universidad⁵⁷⁴. Para entonces, Arguedas ya era un reconocido novelista, poeta y

⁵⁷⁰ LUMBRERAS, “De señores, indios y subversivos, p 57.

⁵⁷¹ Basadre fue ministro de educación en dos oportunidades: en 1945 (en el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero), y entre 1956 y 1958 (en el segundo gobierno de Manuel Prado).

⁵⁷² Ministerio de Educación Pública, Resolución Ministerial, N° 305, del 2 de agosto de 1957.

⁵⁷³ BASADRE, Jorge, “Discurso pronunciado por el Ministro de Educación Pública en la sesión de instalación del Consejo de Administración de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, el 10 de abril de 1958”, en *Antecedentes históricos y legales de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga*, Lima, Ministerio de Educación Pública, 1958, pp. 113-119.

⁵⁷⁴ Ver el detalle en: MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA “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, 1677-1959*, Ministerio de Educación Pública, 1959, pp. 74-84. La comisión tendría la siguiente composición: Luis E. Valcárcel (presidente), Luis Galván (vicepresidente), y miembros plenos: José María Arguedas, Aurelio Peralta Vásquez, Carlos Alberto Protzel, Emilio Romero, Jorge Succar Rahmé, Luis Gamarra Dulanto, Emilio Le Roux, Moisés Cavero Caso.

antropólogo, que además había realizado varios trabajos etnográficos e históricos en la región de Ayacucho.

El primer rector de la universidad designado por la Comisión fue Fernando Romero (1959-1962), marino en situación de retiro, doctor en Letras en las especialidades de Historia y Geografía por la Universidad de San Marcos, y con estudios de administración en la Universidad de Harvard. Pero este era un encargo transitorio. Sin embargo, fue en su gestión que se discutieron los planes y programas de estudios, y se consiguió el apoyo técnico y financiero de AID (Agencia Internacional de Desarrollo). Pero quizá lo más novedoso fue que el salario del docente universitario y del personal administrativo de esta universidad, recordaría el antropólogo Luis Millones, “se elevaron en casi diez veces con respecto a las dos universidades limeñas, San Marcos y la Universidad Católica”⁵⁷⁵. Lo que se quería conseguir era que la naciente Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, sea atractiva para “decenas de “jóvenes profesores que quisieran iniciar la aventura con la universidad; al mismo tiempo, se logró un sólido apoyo de profesores de universidades norteamericanas, así como la presencia de un grupo de jóvenes del Cuerpo de Paz”⁵⁷⁶.

En 1962, en la medida que se implementaban las funciones de la universidad, se convoca a elecciones para elegir rector. El 30 de mayo de 1962, la nueva Asamblea Universitaria elige como rector a Fernando Romero y como vicerrector académico al antropólogo Efraín Morote Best. Sin embargo, Romero renuncia inesperadamente, al no contar con el apoyo político de la Federación de Estudiantes (FUSCH) y sus representantes ante el Consejo Universitario. Ante la renuncia de Romero, y esta vez con el apoyo de los estudiantes del Consejo Universitario, muy cercanos a la “fracción roja” de Abimael Guzmán, Morote asume el rectorado, el 15 de enero de 1963, hasta su salida en 1968⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ MILLONES, Luis, *Perú indígena. Poder y religión en los Andes centrales*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2008, p. 103.

⁵⁷⁶ MILLONES, *Perú indígena. Poder y religión en los Andes centrales*, p. 103.

⁵⁷⁷ Los estudiantes del Ciclo Básico, organizados en el Club de Ciencias Sociales “José Carlos Mariátegui”, expresan su apoyo del siguiente modo: “Le ha tocado al Sr. Efraín Morote Best asumir el duro compromiso de representar, elevar y defender a esta unidad de trabajo y de pasión, a esta todeidad de maestros y alumnos que es la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Figura discutida, puede ser atacada, o enaltecida, pero en ningún caso, ignorada”, en: *Documentos Universitarios*, Club de Ciencias Sociales “José Carlos Mariátegui” del Ciclo Básico, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1965, p. 1.

Para entonces, Efraín Morote Best ya era un reconocido antropólogo y uno de los más destacados investigadores del folklore en Perú y los países andinos. Nacido en Huamanga en la década de 1930, obtuvo formación en Humanidades e Historia en la Universidad San Antonio Abad del Cusco. Fue director de la revista *Tradición*, especializada en folklore y catedrático de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, presidente de la *Sociedad Peruana de Folklore* y coordinador de las Escuelas Bilingües del Ministerio de Educación Pública durante la gestión ministerial del Luis Valcárcel. Morote representaba, claramente, el cambio de perspectiva en los intelectuales provincianos: de los estudios clásicos del folklore hacia el estudio científico de las tradiciones populares. En sus propias notas autobiográficas, señala que su acercamiento a las nuevas ciencias sociales, en las décadas de 1940 y 1950, 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”⁵⁷⁸. Llegó como profesor a la universidad de Huamanga por invitación directa de Valcárcel y Arguedas; y se hizo cargo en 1959, de la dirección del Departamento de Letras⁵⁷⁹.

Pero la sucesión rectoral de Romero por Morote no significó solo un mero relevo burocrático. Durante su rectorado empezaba a advertirse el cambio en la composición política de la universidad. En efecto, apenas tres años después de su reapertura, se organiza en la universidad, el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), y en 1963 se llevó a cabo el IX Congreso Nacional de la Federación de Estudiantes del Perú (FEP), en la Universidad de Huamanga, donde participó como anfitriona la Federación de Estudiantes (FUSCH)⁵⁸⁰. Esto ocurría como parte de una tendencia nacional de radicalización marxista de los estudiantes en las universidades públicas.

Este giro se aprecia en el nuevo perfil de su Consejo Universitario, donde participan algunos personajes claves. Por ejemplo, el nuevo jefe del Departamento de Letras, el joven doctor en Arqueología, de orientación marxista, Luis Lumbreras Salcedo, que más

⁵⁷⁸ MOROTE BEST, Efraín, “Autobiografía del Doctor Efraín Morote Best”, en *Pueblo y universidad*, Lima, Editora Integral, 1990, p. 17.

⁵⁷⁹ MOROTE BEST, “Autobiografía del Doctor Efraín Morote Best”, p. 11-19.

⁵⁸⁰ En este evento, todas las minúsculas agrupaciones de izquierda, le disputan la dirigencia al APRA, y logran elegir como nuevo presidente de la Federación de Estudiantes del Perú (FEP) a Gustavo Espinoza, militante del Partido Comunista Peruano (PCP) “Unidad”, de orientación pro-soviética. Véase: CAVERO, Ranulfo, *La educación y los orígenes de la violencia (Ayacucho 1960-1980)*, Lima, Editorial San Marcos, 2016, p. 121.

adelante será elegido luego decano de la Facultad de Ciencias Sociales en junio de 1962 (con apenas 26 años). También participará en el Consejo, desde junio de 1962, el delegado docente de la facultad de Ciencias Sociales, el joven profesor de Filosofía, Abimael Guzmán Reynoso, dirigente del Partido Comunista y futuro líder de Sendero Luminoso. Por el lado de los estudiantes, participa también, Rodolfo Vizcardo Arce, estudiante de antropología y presidente de la Federación de Estudiantes (FUSCH), cercano al Partido Comunista⁵⁸¹.

Estos tres personajes representaban el temprano 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, antes de su ruptura interna en 1964. Abimael Guzmán, invitado como docente a la universidad de Huamanga por el propio Efraín Morote, lideraba desde 1962, la facción radical (la “fracción roja”) del Comité Regional “José Carlos Mariátegui” del Partido Comunista Peruano (PCP)⁵⁸².

¿Cuál era la influencia de estos grupos marxistas en la universidad? La “fracción roja” liderada por Abimael Guzmán desde 1962, por ejemplo, tenía fuerte influencia en el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), en la Federación de Estudiantes (FUSCH) y entre los representantes estudiantiles en el Consejo Universitario. Asimismo, impulsó en 1964, la creación de la Federación de Barrios, y en 1966, la Federación de Defensa del Pueblo de Ayacucho. Durante su gestión en el rectorado, Morote Best encontró apoyo político en el grupo liderado por Guzmán y sus seguidores en el Partido Comunista “Bandera Roja”. De hecho, lograron ser la fuerza política de izquierda más importante e influyente en la universidad y en toda la región de Ayacucho⁵⁸³.

⁵⁸¹ Rodolfo Vizcardo Arce se gradúa en 1965 en antropología con la tesis: *Pacaicasa: una comunidad de hacienda*. VIZCARDI ARZE, Rodolfo, *Pacaicasa: una comunidad de hacienda*, Tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1965. La defensa de esa tesis, que proponía el sugestivo término de "comunidades cautivas", tuvo como jurado a Luis Lumbreras, Tom Zuidema, Efraín Morote y Juan Rivera Palomino; y recomendaba en sus conclusiones: “expropiar las haciendas, formar cooperativas agrícolas y otorgar ayuda económica y técnica a largo plazo” (p. 149).

⁵⁸² En 1964, el Partido Comunista se escinde en dos facciones: una pro-soviética y otra pro-china. El comité regional de Ayacucho optará por alinearse con la facción maoísta, el cual pasa a denominarse Partido Comunista Peruano- Bandera Roja. Pero al interior de Bandera Roja, Guzmán y sus seguidores habían creado una tendencia política propia, la “fracción roja”. El desenlace de esta tensión se da, entre fines de 1969 y febrero de 1970, cuando la “fracción roja” se escinde de Bandera Roja para dar nacimiento al PCP-Sendero Luminoso.

⁵⁸³ DEGREGORI, Carlos Iván, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*.

Ulpiano Quispe, antropólogo de la Universidad de Huamanga, cuya tesis fue asesorada por el propio Tom Zuidema, retrata el ambiente del debate político de los años 60s:

“En ese ambiente de agitación política recuerdo una polémica que se llevó a cabo en el Paraninfo de la UNSCH, más o menos en el segundo semestre de 1964, entre el joven profesor Abimael Guzmán y el Padre Luna Victoria, ideólogo del oficialismo belaundista. Actuó de moderador el Dr. Efraín Morote Best, Rector de la UNSCH. La concurrencia fue masiva: tanto el Paraninfo como el histórico patio de la higuera estaban repletos y una gran cantidad del público asistente, tuvo que ubicarse en el parque Sucre, entre las puertas de la higuera y el rectorado, ya que había altavoces dirigidos hacia ese espacio. El tema de la polémica: materialismo histórico y el idealismo católico. Las respuestas materialistas de Abimael Guzmán eran celebradas con estruendosos aplausos y las respuestas del Padre Luna Victoria con rechiflas y silbatinas. Se percibía que se trataba de un ‘triumfo histórico’ del materialismo sobre el idealismo, en una ciudad tradicionalmente religiosa, con sus famosas 33 iglesias coloniales y, todavía, en un contexto de relaciones feudales y semif feudales de producción, con hegemonía del cristianismo católico”⁵⁸⁴.

La descripción de Ulpiano Quispe es correcta. Guzmán era un orador versado en la confrontación. De ideas binarias, solía llevar sus argumentos hacia posiciones polarizantes: lo ideal o lo material, lo concreto o lo abstracto, la contemplación o el compromiso, divagar o “sentar posición de clase”. En una charla ofrecida en 1974 en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, titulada “Las Ciencias Sociales y la lucha de clases”, Guzmán sostenía ante una audiencia llena de estudiantes, que “las ciencias sociales tienen el papel y la importancia principal que pudieron tener las ciencias físicas en siglos anteriores”. ¿Por qué esta importancia, se pregunta Guzmán? “Por una razón –argumenta-. 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”. Las ciencias sociales tienen entonces, según Guzmán, la misión de “encontrar la causa y fuente del proceso social [...] la forma de cambiar al mundo científica y rigurosamente”. Y prosigue: “Las ciencias sociales a mi entender se

⁵⁸⁴ QUISPE MEJÍA, Ulpiano, *Relaciones de poder y violencia política en las comunidades campesinas de Ayacucho*, Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011, p. 21.

convierten en tales, en ciencia con la aparición del proletariado. Antes no hay ciencias sociales”. Pero ¿cuál sería el perfil del científico social en Perú? Para Guzmán se trataba de tener opciones claras: “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”. Y sigue su argumento preguntándose: “¿Puede haber una formación profesional sin una columna vertebral ideológica? No hay. Este es el problema. Y es el producto de una lucha que se está librando desde hace tiempo, me parece, en el Programa de CCSS [en la UNSCH]”. Y culmina con una sentencia dialéctica y pedagógica: “Por lo menos yo aprendo mucho por oposición”⁵⁸⁵.

Dicho esto ¿qué sucedía, mientras tanto, entre bastidores de la nueva carrera de antropología de la universidad?

4.3. Antropología: entre el culturalismo y el marxismo

Aunque la enseñanza de antropología era muy reciente en Perú (San Antonio Abad, 1942; y San Marcos, 1946), la universidad de Huamanga era la tercera universidad en ofrecer formación universitaria en esta disciplina. Pero no empezaba de cero. De hecho, ya existían en la mayoría de las ciudades de las provincias regionales, numerosos grupos de intelectuales locales dedicados al estudio sistemático de la sociedad andina, con especial énfasis en redescubrir el pasado pre-hispánico y revalorar el folklore regional⁵⁸⁶. En Ayacucho, por ejemplo, un tema importante fue la reflexión intelectual sobre los indios y su educación, en políticos y educadores como Luís E. Carranza, Pío Max Medina, Enrique Galván, Alfredo Parra Carreño, Arca Parró, entre otros⁵⁸⁷. los primeros trabajos sistemáticos de investigación social se realizarán desde la arqueología. Entre 1931 y 1945, Julio C. Tello lideró una exploración arqueológica en las zonas de

⁵⁸⁵ GUZMÁN, Abimael, “Las ciencias sociales y la lucha de clases”. Charla ofrecida en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, 1974, mimeo, p. II-XII.

⁵⁸⁶ DURSTON, Alan, “El teatro quechua en la ciudad de Ayacucho, Perú, 1920-1950”, *Corpus* Vol 4, N° 2, Julio- diciembre, 2014. GAMARRA, Jeffrey, “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 OCHATOMA, editores, *El desarrollo de las ciencias sociales en Ayacucho: la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007. GAMARRA, Jeffrey, “Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho, 1920-1940”, *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, N° 31, 1992, pp. 103-113.

⁵⁸⁷ Ver estos detalles en: CAVERO, Ranulfo y Rómulo CAVERO, *Retablo de Memorias (Indígenas e Indigenismo en Ayacucho)*, Lima, UNSCH, 2007.

Huamanga, Cangallo y Víctor Fajardo, cubriendo toda la cuenca del río Pampas. Luego, John Rowe, Donald Collier y Gordon Wiley, en el marco de la cooperación científica norteamericana, exploran en 1946, la zona de Wari realizando la recolección de material básicamente cerámico. En 1950, el arqueólogo norteamericano Wendell Bennett, desarrolla excavaciones en los sitios de Wari, Conchopta y Acuchimay. Más adelante, entre 1956 y 1959, un grupo de jóvenes arqueólogos de la Universidad de San Marcos (Luis Lumbreras, Duccio Bonavia, Ramiro Matos y Augusto Cardich), realizan el Proyecto de Investigaciones Arqueológicas en la sierra central, que incluía la región de Ayacucho⁵⁸⁸.

También los estudios antropológicos eran algo frecuentes. En el marco del *Plan Nacional de Desarrollo del Sur del Perú*, que se desarrolla en la década de 1960, los antropólogos Richard Schaedel y Gabriel Escobar participaron en el diseño y levantamiento de diagnósticos y propuestas de desarrollo comunal en Ayacucho⁵⁸⁹. Los antropólogos Paul Doughty, Tom Zuidema y Hernán Castillo, diseñaron un programa de Investigación sobre recursos naturales, sociales y económicos en Ayacucho⁵⁹⁰. Además, se realizan varios registros etnográficos en Ayacucho cuando se desarrolla el *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*⁵⁹¹, y se hacen otros diagnósticos socio-económicos para el Instituto Indigenista Peruano⁵⁹². En una sistematización de estos trabajos, tres antropólogos (Gabriel Escobar, Richard Schaedel y Oscar Núñez del Prado) señalan que:

⁵⁸⁸ Sobre este desarrollo, véase: GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique y Denise POZZI-ESCOT, "Arqueología regional de Ayacucho: Balance y Bibliografía Básica", *Gaceta Arqueológica Andina*, Vol. VI, N° 21, 1992.

⁵⁸⁹ Gabriel Escobar fue en los años 60s, el principal orientador de los trabajos etnográficos, con varios trabajos previos para el Instituto Indigenista Peruano, conduciendo incluso un programa de antropología aplicada en la zona de Cangallo, aunque los resultados finales no fueron los esperados. Véase: ESCOBAR, Gabriel, "La cultura: sistema de valores", *Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú*, Vol. 22, 1959. SCHAEDEL, Richard, "La organización social en el departamento de Puno y Ayacucho", *Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú*, Lima, Vol. 22, 1959.

⁵⁹⁰ DOUGHTY, Paul, Tom ZUIDEMA y Hernán CASTILLO, "Programa tentativo de investigación sobre recursos naturales, sociales y económicos del departamento de Ayacucho", *Wamani*, Huamanga, Órgano de la Asociación peruana de antropólogos, Filial-Ayacucho, Año II, N° 2, julio de 1967, p. 117-118.

⁵⁹¹ MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS INDÍGENAS, *Informe del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*, Lima, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, 1963.

⁵⁹² Para más detalles de las investigaciones etnográficas del Instituto Indigenista Peruano, véase: MARTINEZ, Héctor, "Investigaciones antropológicas por el Instituto Indigenista Peruano (1966-1969)", *América Indígena*, Año XXX, N° 2, 1969, pp. 471-49. MARTINEZ, Héctor, Miguel CARNEO y Jesús RAMÍREZ, *Bibliografía andina indígena peruana (1900-1968)*, Lima, Ministerio de Trabajo y Comunidades, Instituto Indigenista Peruano, 1968.

“En resumen, [en el sur andino] los valores referentes al mundo natural, al hombre y la sociedad en todas las clases sociales, son estáticos y conservadores. En la población indígena hay un conjunto de ideas animistas respecto a la naturaleza [...]. En términos generales, los habitantes del sur ponen a su localidad en el primer lugar de su jerarquía de valores del grupo y, en último, la nación. En las poblaciones indígenas y cholos locales, donde el contacto con la cultura es mucho menor, la localidad tiene un valor supremo y hasta se ignora la existencia de las otras”⁵⁹³.

Sin embargo, la expansión de la modernización urbana, que era común a toda la sociedad rural, creaba una nueva tendencia política campesina que, en el caso de Ayacucho, tendrá relativa importancia pocos años después con la reapertura de la universidad:

“En los centros urbanos [del sur andino] las actitudes de inconformidad y patrones de movilidad de los cholos adquieren formas de manifestación más o menos articuladas y organizadas. Una expresión de esto lo forman las organizaciones de obreros y choferes que se constituyen a base de ideologías de tendencia izquierdista, siendo partidarias de la acción directa para la producción de cambios en la estructura política y social. De estas ideologías participan también sectores de clase media, cuyos intelectuales asumen muchas veces la dirección de los movimientos que esporádicamente se producen”⁵⁹⁴.

Es decir, antes de la creación de la especialidad de antropología en la Universidad de Huamanga en 1959, ya existían un buen número de estudios antropológicos (artículos, monografías, informes de consultoría, diagnósticos socio-económicos y diversas tesis) sobre la región de Ayacucho, que sentaban un buen punto de partida intelectual⁵⁹⁵. Aunque no se trataba de un plan sistemático de investigación, algunos de ellos

⁵⁹³ ESCOBAR, Gabriel, Richard SCHAEDEL y Oscar NUÑEZ DEL PRADO, *Organización social y cultural del sur del Perú*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología N°7, 1967, p. 87.

⁵⁹⁴ ESCOBAR, SCHAEDEL y NUÑEZ DEL PRADO, *Organización social y cultural del sur del Perú*, p. 134.

⁵⁹⁵ Una sistematización de las tesis universitarias con énfasis en un enfoque indigenista, puede verse en: MUÑOZ DE LINARES, Elba, *Bibliografía de tesis peruanas sobre indigenismo y ciencias sociales*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, 1983.

destacaban por su calidad académica y sensibilidad etnográfica como los distintos trabajos de José María Arguedas⁵⁹⁶ y Emilio Mendizabal⁵⁹⁷. Incluso se publicó un manual, escrito por dos antropólogos vinculados al Instituto Indigenista Peruano (Raúl Galdo y Héctor Martínez), que sintetizaba buena parte de los hallazgos de la etnografía andina⁵⁹⁸. El manual estaba dirigido al personal no especializado de los distintos organismos de desarrollo, tanto del estado como de organismos internacionales.

Cuando se reabre la universidad, se incluye en su nueva estructura académica, la Facultad de Letras (1959), y luego la Facultad de Ciencias Sociales (1962)⁵⁹⁹, y dentro de ella, el Instituto de Antropología, convirtiéndose en el único centro de formación e investigación en temas etnográficos, históricos y arqueológicos en la región de Ayacucho. En su acta de fundación, se señala que su misión será:

“[...] formar profesionales capacitados en los estudios de Antropología Social, Arqueología, Etnografía y demás disciplinas conexas, que permita un conocimiento concreto del hombre y los grupos humanos de la región central andina”⁶⁰⁰.

La decisión de abrir esta carrera se debía, sin duda, a la voluntad y la presencia estratégica de Luis Valcárcel y José María Arguedas en la Comisión de Reapertura. De hecho, Fernando Romero, consolida esta visión, señalando en 1959, en su primer discurso como rector, que entre las finalidades de la universidad está:

“Investigar y planear la solución de los problemas culturales demográficos, sociales, económicos y de otra índole que existen en su área

⁵⁹⁶ ARGUEDAS, José María, “Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXVI, Lima, 1958. ARGUEDAS, José María, “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV, Lima, 1956.

⁵⁹⁷ MENDIZABAL LOSACK, Emilio, “La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero Ayacuchanas”, *Folklore americano*, Lima, N° 11-12, 1963-1964, pp. 115-333. MENDIZABAL LOSACK, Emilio, Continuidad cultura y textilería andina, en Emilio MENDIZABAL LOSACK, *Estructura y función en la cultura andina: fase inka*, Tesis de doctorado en Antropología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971.

⁵⁹⁸ GALDO, Raúl y Héctor MARTÍNEZ, *Introducción a la sociedad y cultura andinas del Perú*, Lima, Fundación para el Desarrollo Internacional, Instituto de Adiestramiento, 1966.

⁵⁹⁹ De hecho, cuando se organiza en 1959 la primera Facultad de Letras, la intención original era que estuviera compuesta por el Instituto de Antropología, el Instituto de Educación, la Escuela de Comercio, la Escuela de Servicio Social, las Escuelas Regionales de Bellas Artes y de Música, pero no logra ponerse en práctica, y solo funciona con las carreras de Antropología, Educación y Servicio Social.

⁶⁰⁰ UNIVERSIDAD NACIONAL SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA, *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, p. 56.

de influencia; y promover la reivindicación del patrimonio histórico, antropológico, musical, artístico y folklórico de Ayacucho”⁶⁰¹.

Bajo esta influencia se establece la formación en antropología con una orientación mixta: por un lado, el estudio científico y etnográfico de la sociedad indígena; y por otro, la formulación de propuestas técnicas de desarrollo para la solución de la pobreza rural campesina. De hecho, Valcárcel y Arguedas redactan un documento en 1959 (pero publicado en 1960 por la universidad), donde sustentan el perfil de la carrera de antropología, dividido en dos partes: “Función” y “Exposición de propósitos”⁶⁰²:

“FUNCIÓN: El Antropólogo social investiga la cultura de los grupos humanos, con fines de conocimiento científico y de utilización de los resultados en planes de desarrollo económico, educativo, sanitario, etc. Su preparación los capacita para intervenir, en calidad de director o de consultor, en programas de desarrollo y para desempeñar funciones académicas docentes dentro de su especialidad”⁶⁰³.

En el marco de lo que se entendía como la formación holística del antropólogo social, el Instituto de Antropología, reforzaba también el entrenamiento multidisciplinario en arqueología, etnohistoria y folklore, pensando en su diversa inserción en el mercado laboral:

“El Arqueólogo, el Etno-historiador y el Folklorista se hallan capacitados para estudiar científicamente las culturas humanas del pasado o la cultura popular de los pueblos actuales. Su preparación especial los habilita para la organización de museos, la conservación de monumentos, el asesoramiento educativo y las funciones académicas docentes”⁶⁰⁴.

Por tanto, el Instituto de Antropología debía formar estudiantes capacitados para el estudio de arqueología, etnografía, lingüística y folklore, “con aplicación preferente a la región central andina, y orientado al propósito de promover el resurgimiento económico

⁶⁰¹ UNIVERSIDAD NACIONAL SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA, *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, p. 250.

⁶⁰² VALCÁRCEL, Luis y José María ARGUEDAS, “Función” y “Exposición de propósitos”, en *Información preliminar sobre el año lectivo 1960*, Ayacucho, Instituto de Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1960, pp. 70-72.

⁶⁰³ VALCÁRCEL y ARGUEDAS, “Función” y “Exposición de propósitos”, p. 70.

⁶⁰⁴ VALCÁRCEL y ARGUEDAS, “Función” y “Exposición de propósitos”, p. 71.

social de las poblaciones campesinas”⁶⁰⁵. Esta orientación desarrollista queda más explícita en la “exposición de propósitos” redactada por Valcárcel y Arguedas:

“Diversos hechos de los últimos tiempos han demostrado que hay una creciente demanda de investigadores en los diferentes campos de las Ciencias Antropológicas y Sociales, la misma que no ha podido ser satisfecha adecuadamente por las universidades del país. Por esta razón se ha visto la conveniencia de elaborar un programa tendiente a contribuir a la solución de esta demanda. El Plan de Estudios que se ha elaborado para este efecto participa de la [...] urgencia de preparar especialistas idóneos para adiestrar nuevas generaciones de investigadores, de realizar investigaciones que revelen, con mayor precisión, la realidad cultural y social del País y de asesorar programas aplicados de acción social elaborados por el estado o por las entidades privadas”⁶⁰⁶.

La intención era clara: educar y contar con nuevos cuadros de antropólogos expertos en antropología aplicada y planes de desarrollo. Un hito importante en ese objetivo será el diseño e implementación del Proyecto “Pampa Cangallo”⁶⁰⁷. El 6 de agosto de 1960, se firmó un convenio entre la universidad de Huamanga, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA) del Ministerio de Trabajo y Asunto Indígenas y Organización Internacional del Trabajo (OIT), para que la universidad lleve a cabo “en el Departamento de Ayacucho estudios y trabajos destinados a producir el desarrollo social, económico y cultural de la población aborigen”⁶⁰⁸. El proyecto fue diseñado y estuvo a cargo de Gabriel Escobar, con la colaboración de Efraín Morote Best. Escobar, antropólogo formado primero en la Universidad San Antonio Abad del Cusco, y con un doctorado en la Universidad Cornell, tuvo además la colaboración de otro antropólogo, Francisco Boluarte, y del educador Mario Arenas.

¿Cómo consolidar un espacio académico de vanguardia? El reto estaba planteado. Para conseguir esta meta, entre 1960 y 1968, el Instituto de Antropología, logró reclutar una

⁶⁰⁵ GALVÁN, Luis Enrique, *La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1958*, Lima, Talleres Gráficos de T. Scheuch, 1958, p. 66.

⁶⁰⁶ VALCÁRCEL y ARGUEDAS, “Función” y “Exposición de propósitos”, p. 72.

⁶⁰⁷ El programa Pampa Cangallo tomó como punto de partida las experiencias previas del Proyecto Perú-Cornell (Áncash) y el Programa Puno-Tambopata.

⁶⁰⁸ OSTERLING, Jorge y Héctor MARTÍNEZ, “Apuntes para una historia de la Antropología social peruana: décadas de 1940-1980”, en Humberto RODRÍGUEZ PASTOR, compilador, *La Antropología en el Perú*, Lima, CONCYTEC, 1985, p. 45.

plana docente e investigadores de alto nivel, tanto nacionales como extranjeros. La universidad se convirtió en un punto de convergencia regional de diversos intereses de investigación, con distintos enfoques teóricos y disciplinarios: antropología, arqueología, lingüística e historia; y con una variada representación política y generacional.

El primer decano de la Facultad de Ciencias Sociales, será el arqueólogo Luis Lumbreras Salcedo. Lumbreras se había graduado de arqueólogo apenas en 1959 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y un año después ya estaba a cargo de una cátedra en la universidad de Huamanga. En 1962 fue elegido por unanimidad, como el primer decano de la Facultad de Ciencias Sociales, con apenas 26 años. Bajo su gestión (1962-1966) se consolidó el reclutamiento de un conjunto destacado de jóvenes profesores extranjeros y nacionales: el ya mencionado Gabriel Escobar, pero también, Josafat Roel Pineda (antropólogo y folklorista), Donald Burns (lingüista), Fernando Silva Santistevan (historiador), David Scott Palmer (político y miembro de la delegación de Cuerpo de Paz de Estados Unidos), Duccio Bonnavia (arqueólogo), Patricia Lyon (arqueóloga), Tom Zuidema (antropólogo), Florían Luque (lingüista), Hiroyasu Tomoeda (antropólogo), Luis Millones (historiador y antropólogo), César Guardia Mayorga (filósofo), Gary Parker (lingüista) y René Casanova (economista). Este esfuerzo fue respaldado por Efraín Morote Best, que desde que asumió el rectorado en 1963, consolidó el apoyo para el reclutamiento de un interesante grupo de jóvenes académicos, muchos de Lima, que le dio a esta casa de estudios un dinamismo intelectual inédito en toda la región sur del país. A los científicos sociales se le sumaron pronto otros profesores e intelectuales, la mayoría de otras provincias, que le daban a la ciudad un ambiente bohemio los fines de semana: poetas, escritores, músicos, creadores teatrales, periodistas, la mayoría provenientes Arequipa y Cusco.

Por las aulas de antropología, transitarían personas, ideas y corrientes de pensamientos muy variados⁶⁰⁹. Morote será un actor clave para fortalecer institucionalmente 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,

⁶⁰⁹ A inicios de la década de 1970 se suma un conjunto de antropólogos como Juan Ansión y otros de San Marcos con experiencia previa en el proyecto del “Valle de Chancay” del Instituto de Estudios Peruanos: Jaime Urrutia, Carlos Iván Degregori, Lucía Cano, Modesto Gálvez. El propio John Earls, egresado de la Universidad de Huamanga, fue profesor entre 1977 y 1983.

como muestran los trabajos coordinados por Luis Lumbreras, Lorenzo Huertas y especialmente Tom Zuidema, en la zona del Río Pampas.

Fue el propio Morote quien inicia las investigaciones antropológicas en la universidad. Desde muy temprano, en 1959, realizó con un grupo de docentes y estudiantes de la entonces Facultad de Letras, un censo sobre la artesanía en la ciudad de Ayacucho, investigando los barrios de Santa Ana, Magdalena, Soqyakato, San Sebastián y Calvario. Llegaron a censar 367 talleres familiares y a más de 1500 personas. Entre 1960 y 1965, dirige varias investigaciones sobre el folklore en la región. Luego, entre enero y junio de 1968, organiza también el Seminario de Investigaciones en Antropología Social y coordina varias investigaciones, junto a sus estudiantes, en distintos barrios de la ciudad de Huamanga (16 en total). Se interesaron en temas muy variados, que iban desde la crianza de animales en la ciudad, las relaciones de parentesco, los ciclos religiosos, la vida urbana y la organización territorial. Este primer ciclo de análisis de la ciudad de Huamanga se extendió luego a las zonas rurales. Entre 1968 y 1969, Morote coordinó también desde el Departamento de Ciencias Histórico-Sociales, un trabajo de campo interdisciplinario con un grupo de jóvenes profesores y estudiantes. Estos recorrieron las zonas campesinas de Pampas, Tambo, Socos y Huanta, retratando en sus monografías y tesis (35 en total), un sinnúmero de tensiones y conflictos políticos latentes entre campesinos y terratenientes en pleno inicio de la Reforma Agraria velasquista (1969)⁶¹⁰.

Sin embargo, este intento de convertir al Instituto de Antropología en un ambiente cosmopolita de aspiraciones desarrollistas, derivó en cierta ambigüedad política. Enrique González Carré, antropólogo de la primera promoción de egresados del Instituto, y que años después sería elegido decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Rector de la universidad (1994-1999), señala que:

“La finalidad de estudiar la profesión de antropólogo en aquellos momentos [inicios de los 60s] respondían a la necesidad de prepararse para ser funcionario de las instituciones públicas o privadas y participar en programas de desarrollo

⁶¹⁰ Información recopilada de: HUERTAS, Lorenzo, Carlos Iván DEGREGORI y Julio CASANOVA, “Introducción”, *Boletín de Investigación*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Investigaciones Histórico-Sociales N° 1, enero, 1971. DEGREGORI, Carlos Iván, Julio CASANOVA y Modesto GÁLVEZ, “El proceso de la antropología peruana: un esbozo inicial”, *Problemas de Ciencias Sociales*, Ayacucho, N° 1, 1971, pp. 1-12.

y planificación nacional en investigaciones académicas o para ejercer la docencia. No se da en su formación al antropólogo como científico social, el estímulo para desarrollar la conciencia política crítica y el compromiso que debe tener con la problemática de su país y de su tiempo”⁶¹¹.

En su primera década (1960-1970), el Instituto de Antropología funcionó sobre la base de dos planes de estudios (1960 y 1964). En el plan de 1960, prevalecen los cursos generales con los especializados, con un fuerte tono interdisciplinario:

Cuadro N. 8

Plan de Estudios del Instituto de Antropología, UNSCH (1960)

Primer año	Segundo año	Tercer año	Cuarto año
Castellano	Etnología	Historia de la etnología	Arqueología del Perú
Historia (Visión general de la cultura)	Arqueología	Folklore	Bio-estadística
Biología e higiene	Lingüística	Bio-tipología y Psicología Social	Sociología del Perú
Constitución Política	Sociología general	Etnología especial del Perú	Etnología del Perú (Investigación)
Geografía física, biológica y económica del Perú	Historia del Perú antiguo	Historia de la cultura moderna del Perú	Folklore (Investigación)

⁶¹¹ GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique, “La antropología en Ayacucho: informe preliminar”, *Debates en antropología*, N. 8, PUCP, 1982, p. 135.

Inglés o francés	Matemáticas aplicadas a la estadística	Historia del arte peruano y americano	Literatura quechua (Investigación)
Instrucción militar	Idiomas (Inglés o francés)	Lingüística (quechua)	Instrucción militar
	Instrucción militar	Instrucción militar	

Fuente: *Antecedentes históricos y legales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1677-1959*, Ministerio de Educación Pública, Ayacucho, 1960, pp. 89-90.

El énfasis teórico y metodológico se enmarcaba en dos vectores. Por un lado, en la escuela boasiana de la antropología norteamericana, de orientación culturalista e historicista, y algunas veces influenciada por el indigenismo desarrollista para la solución práctica de la pobreza rural indígena⁶¹². Y, por otro lado, se incorporaron (en cursos, syllabus y lecturas), otras influencias, como las propuestas de Robert Redfield, el estructuralismo de Claude Levi Strauss, el evolucionismo multilíneal de Julian Steward, y el enfoque marxista en las ciencias sociales, sobre todo en los cursos de sociología, arqueología y economía. Esto originaría “un cambio en la forma de concebir las ciencias sociales”, señalará años después, Julio Casanova Rodríguez. Casanova, antropólogo egresado de la universidad de Huamanga (con una tesis titulada “Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo”⁶¹³), era hijo del también profesor de la universidad, René Casanova Silva Renard. Julio Casanova se convirtió muy joven en profesor en el Instituto de Antropología. Militante del Partido Comunista, se alineó

⁶¹² El antropólogo, Hernán Castillo, presidente de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial-Ayacucho, escribía en 1966 que: “[...] si juzgamos la actitud indigenista, la Antropología Social ha marchado unida a este problema, acabaremos reconociendo que hemos llegado a enfocarlo en forma científica y podemos llamar ‘indigenismo científico’ dejando de lado el romanticismo y el proteccionismo, rasgos que no son propios de la mentalidad científica”. CASTILLO, Hernán, “Algunas reflexiones sobre la Antropología Social en el Perú”, *Wamani*, Huamanga, Órgano de la Asociación peruana de antropólogos, Filial-Ayacucho, Año 1, N° 1, julio de 1966, p. 12.

⁶¹³ CASANOVA, Julio, *Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo*, Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1969.

rápidamente a la “fracción roja” de Abimael Guzmán y formó parte del núcleo dirigente de Sendero Luminoso⁶¹⁴.

Un hecho era seguro. El clima político, en aulas y pasillos, iba virando rápidamente hacia la izquierda radical. Precisamente, en esa línea es importante destacar al joven sociólogo graduado en la universidad de San Marcos, Aracelio Castillo, quien era un importante cuadro político del Partido Comunista “Bandera Roja”, de orientación maoísta. Castillo había sido reclutado a mediados de la década de 1960, como profesor en la Facultad de Ciencias Sociales en Huamanga, y publica un artículo titulado “Notas sobre los problemas de las ciencias sociales en el Perú (1966), en el primer número de la revista *Wamani*⁶¹⁵. Allí señala la necesidad política de acelerar la adopción en las aulas del enfoque materialista del marxismo, y superar lo que hasta entonces prevalecía en el análisis social: el “seudo humanismo científico”⁶¹⁶. De lo que se trataba ahora, más bien, era profundizar el íntimo compromiso político de las ciencias sociales con los conflictos sociales y los problemas reales del país:

“Se han incorporado asignaturas [a la universidad] que no obedecen a criterios científicos [...] que so capa de un seudo humanismo, es la pretensión estéril de armonizar las relaciones entre los hombres que se encuentran en estructuras conflictivas; es el afán de propugnar una colaboración de clases pasando por alto relaciones de dominio [...] Si nuestra sociedad se caracteriza por la existencia de unas estructuras económicas sociales atrasadas y de dominio semicolonial y semifeudal, no podemos ilusionarnos en cambios cualitativos con simples programas portadores de reformismo, ni menos aún pretender amanecer con una ciencia social desarrollada. Se trata, si, de acelerar en una u otra forma, el proceso histórico para trastocar en su profundidad posible la ‘existencia social’ vigente, a fin de conquistar un nuevo orden social que permita el desarrollo ininterrumpido de las ciencias en general. Coadyuvar siquiera molecularmente al cambio del injusto STATUS de nuestra sociedad es la tarea que debiera

⁶¹⁴ CASANOVA Julio, “Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga”, *Investigaciones. Ciencias Históricas Sociales*, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Segunda Parte, Vol. 2, N° 2, 1979, p. 161.

⁶¹⁵ CASTILLO, Aracelio, “Notas sobre los problemas de las ciencias sociales en el Perú”, *Wamani*, Huamanga, Órgano de la Asociación peruana de antropólogos, Filial-Ayacucho, Año I, N° 1, 1966.

⁶¹⁶ CASTILLO, “Notas sobre los problemas de las ciencias sociales en el Perú, p. 115.

imprimir en su conciencia, cualquiera que postule verdaderamente al título de ‘científico social’”⁶¹⁷.

Si en el universo de la izquierda comunista ayacuchana se iban definiendo “posiciones” entre “revisionistas” (pro-soviéticos) y “revolucionarios” (maoístas), la universidad se convirtió por extensión en una caja de resonancia de estas disputas políticas. En Antropología se instaló la confrontación entre posiciones “desarrollistas” y “militantes” o entre “culturalistas” y “marxistas”. Mientras tanto, un grupo de docentes del Instituto de Antropología pugnan agónicamente por conservar el aire *cosmopolita* de su proyecto original, y enfatizan el trabajo de campo en comunidades y latifundios de la región.

A este ambiente polarizado contribuye el Seminario de Reforma Agraria, que dirigía un joven profesor, el Ing. Agrónomo Antonio Díaz Martínez, egresado de la Universidad Agraria La Molina de Lima⁶¹⁸. Díaz Martínez empezó a enseñar en la Universidad de Huamanga en 1964 en el programa de Ingeniería Rural, y 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). Como parte de sus esfuerzos docentes y de investigación, publica en 1969, “La antinomia andina: latifundio-comunidad”⁶¹⁹, que estudia la situación de explotación en la que viven las comunidades campesinas de Ayacucho, y sus luchas por liberarse sin dejar atrás su organización comunal tradicional. Ese mismo año publica el libro *Ayacucho, hambre y esperanza*⁶²⁰ que era resultado de un arduo trabajo de campo que había llevado a cabo, entre 1965 y 1969, en la zona rural de Ayacucho.

En este libro, Díaz Martínez sostiene que el principal problema del atraso semifeudal del campo ayacuchano seguía siendo el dominio del latifundio y la gran hacienda, y también por la dependencia servil en que vivían los campesinos, ya sea en labores de pastoreo para los hacendados, o como trabajadores feudatarios. Su conclusión era inequívoca: el atraso de los campesinos se debía a que estaban sometidos a relaciones de producción y explotación pre-capitalistas.

⁶¹⁷ CASTILLO, “Notas sobre los problemas de las ciencias sociales en el Perú, p. 116.

⁶¹⁸ Se había graduado en 1959 de Ingeniero Agrónomo con la tesis: DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio, *Estudio Estadístico y Económico Social de la Agricultura en el Departamento de Ayacucho*, Tesis para optar el título de Ingeniero Agrónomo, Lima, Universidad Nacional Agraria, 1959.

⁶¹⁹ DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio, “La antinomia andina: latifundio-comunidad”, *América Indígena*, México DF, Vol. XXIX, 1969, pp. 89-128.

⁶²⁰ DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio, *Ayacucho, hambre y esperanza*, Ayacucho, Ediciones Waman Puma, 1969.

Pero el libro dice mucho más. En las primeras páginas de *Ayacucho, hambre y esperanza*, se lee el siguiente poema escrito por el propio Díaz Martínez:

“CAMPELINO HERMANO

Tu hambre,

me duele en las entrañas;

tu sed,

la siento en mi garganta”⁶²¹.

Y en sus conclusiones, delinea cierta certeza fatalista, que tendrá consecuencias políticas algunos años después: -

“El Perú tendrá que tomar el camino socialista hacia el desarrollo, pues es el único camino que queda para los países semicoloniales y semif feudales de América Latina”⁶²².

A inicios de 1970, Díaz Martínez se había convertido en un importante dirigente político del núcleo central de Sendero Luminoso, y era Director de Bienestar Universitario. Bajo su asesoría, muchos estudiantes presentaron sus tesis en el programa de Ingeniería Rural, alrededor de dos temas estratégicos: la estructura y la propiedad de las tierras campesinas; y el conflicto entre comunidades campesinas y el latifundio terrateniente. Todo esto se debatía e investigaba, en medio de la aplicación de la Reforma Agraria que el gobierno militar implementaba desde 1969⁶²³.

⁶²¹ DÍAZ MARTÍNEZ, *Ayacucho, hambre y esperanza*, p. 2.

⁶²² DÍAZ MARTÍNEZ, *Ayacucho, hambre y esperanza*, p. 275.

⁶²³ Díaz Martínez, ya como militante de Sendero Luminoso, viaja a China en 1975, vía los contactos que establece con la embajada china en Lima. Consigue trabajo por dos años en la Sección Español del Centro de Ediciones en Lenguas Extranjeras. En ese contexto, y en plena revolución cultural, publica un pequeño artículo, “China remodela a sus Intelectuales”, donde señala el contraste entre la ciencia burguesa y la ciencia proletaria: “Mientras que en los países capitalistas, los académicos buscan conseguir un año sabático, capaz de dedicarlo al estudio individual al solaz o continuar o iniciar sus investigaciones teóricas y pragmáticas en empolvadas bibliotecas o en laboratorios a puertas cerradas, mientras los intelectuales pequeño burgueses de los países coloniales y semif feudales buscan conseguir una bolsa de viaje, que al final de cuentas le sirve para engrosar su currícula, pagarse sus noches en Pigalle, sus tardes de toros de San Isidro en Madrid, sus fotos en el Palatino Romano o la compra de baratijas en el Puente Vechio de Florencia, combinando a veces sus momentos de ocio con la asistencia a la conferencia de un famoso profesor, concurrendo a un viejo archivo sevillano o frecuentando de tarde en tarde el British Museum; mientras todo esto ocurre en el mundo actual, aquí en China, el Estado Proletario busca que los intelectuales desarrollen sus manos para comprender mejor el mundo y participen activamente en su transformación que al final de cuentas redundan en el propio desarrollo de ellos mismos”. DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio, “China remodela a sus intelectuales”, *Boletín. Departamento de Ciencias Histórico-Sociales*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1976, 45-46.

En diálogo con este estilo de Ingeniería 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 y debates políticos. Por ejemplo, una pequeña pero activa comunidad académica se constituye en filial ayacuchana de la Asociación Peruana de Antropólogos y edita en 1966 una revista, *Wamani*⁶²⁴. En su primer editorial señalan una posición algo prudente, menos ideologizada, sobre el rol de la antropología:

“[...] las personas dedicadas a la ciencia antropológica, relativamente joven en nuestro medio, deben velar y proteger el prestigio de su profesión, intercambiar ideas y experiencias con otras personas dedicadas a la ciencia social. Sistematizar mejor nuestros conocimientos acerca de nuestras estructuras nacionales y ubicarnos en el rol adecuado que nos toca cumplir en nuestra época es nuestra principal tarea. Este movimiento iniciado a nivel nacional no podía mantener indiferentes a las generaciones que egresan de la universidad del pueblo [la universidad de Huamanga] que dio libertad al Perú y América”⁶²⁵.

Mientras tanto, los estudiantes de antropología más radicalizados e izquierdistas publican en 1967, la revista *Runa*⁶²⁶, donde ya se advierte la influencia maoísta dentro de una actitud intelectual más amplia:⁶²⁷

“Definición: El hombre es nuestro tema. ‘El hombre es lo que hace’. En este hacer para conocer, se conoce y se transforma. Producto y productor de su sociedad, dentro de ella, y con el trabajo, se reconoce y se desarrolla: edifica la palabra y su destino.

Su ser social es su esencia; necesidad -y pasión, libertad y construcción.

RUNA es el nombre bajo el cual nos agrupamos estudiantes y estudiosos de Antropología para dar testimonio del hombre de aquí y ahora, y así comprender

⁶²⁴ WAMANI, órgano de la asociación peruana de antropólogos, filial Ayacucho, N° 1, julio de 1966, 140 pp.

⁶²⁵ WAMANI, “Editorial”. p. 7.

⁶²⁶ *Runa. Temas de ciencias sociales*, N° 1, noviembre de 1967, Ayacucho, Perú, 87 pp.

⁶²⁷ 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.

su pasado, discutir su presente y comprometernos con su futuro. Compromiso total y definitivo; a cara y cruz; sin renunciaciones, sin regateos”⁶²⁸.

En su primer número, escriben especialistas de distintas tendencias: el estructuralista Tom Zuidema (“Reflexiones sobre la concepción histórica de los incas”, pp. 55-62), los antropólogos John Earls y Enrique González Carré (“Desarrollo comunal y antropología científica”, pp. 9-21⁶²⁹), el arqueólogo Luis Lumbreras (“Evolución de la sociedad andina”, pp. 37-48), publican también la transcripción de un documento del Partido Comunista Chino, escrito por Mao Tse Tung (“Somos críticos del viejo mundo”, pp. 83-87); y el estudiante de antropología Osmán Morote Barrionuevo, elabora unas notas bastante críticas (“Sobre las clases sociales en el Perú”, pp. 63-82) sobre una conferencia ofrecida por Luis Lumbreras en la Universidad de Huamanga en 1965.

Nos detendremos en la discusión de Morote con Lumbreras, ya que expresa el tránsito del tímido culturalismo antropológico de los primeros años en el Instituto de Antropología (al menos en la idea original de Valcárcel y Arguedas)⁶³⁰, hacia la rápida configuración de una visión clasista (marxista-leninista-maoísta) de la sociedad peruana, donde participan los docentes y estudiantes de ciencias sociales y antropología, de esta universidad.

4.4. Agitando banderas: de la cultura a la clase social, o de cómo ser maoísta en la periferia

Vayamos al caso. Lumbreras pronunció un discurso en el Paraninfo de la Universidad de Huamanga, en tanto decano de la Facultad de Ciencias Sociales, el 3 de julio de 1965, con motivo del 288vo aniversario de su fundación, y por el 6to aniversario de su reapertura. La conferencia titulada, “Las clases sociales en el Perú”⁶³¹, sonaba extraña

⁶²⁸ *Runa. Temas de ciencias sociales*, N. 1, noviembre de 1967, Ayacucho, Perú, p. 7.

⁶²⁹ Ambos autores mencionan que: “Pensamos que la participación de antropólogos en el desarrollo del país es una necesidad imprescindible, pero creemos que deben ser replanteados su participación, sus atribuciones y su aporte [...] el antropólogo, es el especialista que, debe ser consultado antes de introducir cualquier nuevo elemento dentro de un grupo social”, EARLS, John y José Enrique GONZÁLEZ CARRÉ, “Desarrollo comunal y antropología científica”, *Runa. Temas de ciencias sociales*, Ayacucho, Año 1, N° 1, 1967, pp. 11-12.

⁶³⁰ Esta impronta culturalista, por ejemplo, se puede encontrar en las lecciones de “Historia de la cultura peruana” del profesor Fernando Silva Santisteban, Véase, SILVA SANTISTEBAN, Fernando, *Historia de la cultura peruana (primera parte)*, Síntesis de las lecciones dictadas por el profesor, Ayacucho, Instituto de Educación de Adultos, Escuelas de guías de turismo, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1963.

⁶³¹ LUMBRERAS, Luis, *Las clases sociales en el Perú*, Ayacucho, Federación Universitaria de San Cristóbal de Huamanga, 1966.

para un arqueólogo dedicado al estudio de las sociedades prehispánicas; pero el propio Lumbreras aclara 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”⁶³².

Pero ante las graves urgencias políticas del país, señala el autor, “la artificial división en las ciencias sociales es solo una cuestión de métodos” (p. 4). 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”⁶³³, 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”⁶³⁴.

Visto así, ¿era posible producir un conocimiento objetivo y una ciencia social neutra? Cómo serlo, además, en un país, prosigue Lumbreras, 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”⁶³⁵. Esta sociedad 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 atmosfera 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”⁶³⁶.

Obviamente, la línea de pensamiento a la que se refiere Lumbreras era el marxismo, que tendría la capacidad de interpretar científicamente las antiguas divisiones de clases y los nuevos vientos del cambio social. Lumbreras elabora un diagnóstico sobre la lucha de clases que viene desarrollándose en Perú:

⁶³² LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 5.

⁶³³ LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 5.

⁶³⁴ LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 3.

⁶³⁵ LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 6.

⁶³⁶ LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 6.

“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 conciente también tiene contradicciones con ella”⁶³⁷.

Por tanto, esta situación deviene inevitablemente en que “[...] los grandes antagonismos de clase se manifiestan ahora en la lucha abierta entre los opresores y los oprimidos”⁶³⁸. ¿Cuál era la “situación y tendencia de la sociedad peruana? Para Lumbreras el escenario era optimista: se está ingresando cada vez más a un acelerado “proceso de polarización de fuerzas”, cuyo resultado inevitable será “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”⁶³⁹.

Para entonces el ambiente político regional estaba caldeado. Con motivo de su discurso, el propio Lumbreras sería apresado por la policía y llevado varias semanas a una cárcel de Lima, acusado de incitación a la violencia y de subversión⁶⁴⁰. El temor de las elites tradicionales y la policía no eran del todo descabelladas. En realidad, la década de 1960 simbolizó un quiebre cultural importante en los sentimientos políticos hacia la izquierda, en todo el Perú y el continente.

Anotamos algunos hechos. El mismo año de la reapertura de la universidad (1959), había triunfado la revolución cubana, que incentivó una oleada de radicalismo juvenil en toda América Latina. En 1963 llegó al gobierno el arquitecto reformista, Fernando Belaúnde (1963-1968), que sintonizaba con el auge modernizador de la Alianza para el Progreso y su Cuerpo de Paz en la región. Y en medio de estos cambios, la sociedad rural peruana era sacudida por el movimiento social campesino de toma de tierras más importante de América del Sur (1958-1964), que tuvo su epicentro en la zona sur del país. Pero, además, irrumpen en 1965 dos guerrillas de inspiración cubana: el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), que desarrollaron acciones armadas en la provincia ayacuchana de La Mar.

⁶³⁷ LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 44.

⁶³⁸ LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 6.

⁶³⁹ LUMBRERAS, *Las clases sociales en el Perú*, p. 14.

⁶⁴⁰ LUMBRERAS, Luis, *Arqueología y sociedad*; Enrique GONZÁLEZ CARRÉ y Carlos DEL ÁGUILA, editores, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005, p. 14.

Aunque derrotadas rápidamente, estas guerrillas despertaron la simpatía de muchos estudiantes de la universidad. Fue en ese clima político polarizado que el gobierno de Fernando Belaunde consideró que la universidad de Huamanga era un foco de agitación subversiva.

En todo caso, que un arqueólogo intervenga en un debate sobre el carácter de la lucha de clases, no era sorprendente, y menos aún que un antropólogo trate de enmendarle la plana teórica y política, pues por esos años ¿no era acaso, la antropología, la única disciplina capaz de interpretar y diagnosticar, sobre el terreno, la “evolución” de la lucha de clases en Perú?

Dos años después, Osmán Morote Barrionuevo, estudiante y 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 (de orientación maoísta), publicó en la Revista *Runa* una lectura crítica de la conferencia de Lumbreras⁶⁴¹. Morote señala que, para Lumbreras, “existe cierto ‘atraso en el sector feudal’”⁶⁴², pero al intentar explicar esta situación, cae en cierta vaguedad ideológica, pues no logra explicar con suficiente énfasis “la subsistencia del latifundio y la servidumbre, que determina el carácter semifeudal de la sociedad peruana”⁶⁴³. ¿Cómo no darse cuenta, crítica Morote, que en las zonas rurales subsisten aun relaciones de producción pre capitalistas que corresponden a la sociedad semi feudal, debido a la existencia de grandes terratenientes, que ejercen la completa propiedad violenta sobre la tierra, sobre el siervo y el campesinado?⁶⁴⁴.

Frente a las limitaciones ideológicas y científicas de Lumbreras, la respuesta, entonces, tenía que ser otra. Esta vez debía enfatizarse una verdadera perspectiva científica, que explique el indudable carácter de clase de la explotación del modo producción en Perú:

“[...] Entonces los asuntos son claros y deben plantearse con igual claridad: el Perú es un país semifeudal y semicolonial en el que el imperialismo y el feudalismo viven en simbiosis. El imperialismo conserva el latifundismo para valerse de él. El latifundismo es el mejor sostén del imperialismo”⁶⁴⁵.

⁶⁴¹ MOROTE, Osmán, “Sobre las clases sociales en el Perú”, *Runa. Temas de Ciencias Sociales*, Año 1, N° 1, noviembre, 1967, pp. 63-82.

⁶⁴² MOROTE “Sobre las clases sociales en el Perú”, p. 65.

⁶⁴³ MOROTE “Sobre las clases sociales en el Perú”, p. 65.

⁶⁴⁴ MOROTE “Sobre las clases sociales en el Perú”, p. 65.

⁶⁴⁵ MOROTE “Sobre las clases sociales en el Perú”, pp. 65-66.

Para que el diagnóstico de la dominación semifeudal de la sociedad peruana obtenga validez científica, para Morote era necesario replantear el tipo de antropología que requería el país. Ahora era tiempo de superar el análisis superficial de Lumbreras, y borrar cualquier rastro que haya dejado el desarrollismo indigenista, que imaginaron en sus inicios, Valcárcel y Arguedas en 1959. Debía quedar claro, de acuerdo a Morote, que se necesitaba trazar una ruptura científica e ideológica 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”⁶⁴⁶.

El camino de la radicalización estaba servido. La antropología quedaba atrapada entre dos opciones políticas: 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 y materialista de la realidad peruana? El joven Morote señala un camino claro: la posición clasista se impone y está por encima de cualquier idealismo etnográfico o histórico:

“Para cumplir con el propósito de estudiar seriamente el problema no creemos suficiente una amplia documentación, sino que se hace indispensable una posición clasista, una actitud política ante el proceso revolucionario [...] Debemos de partir de las condiciones reales dentro y fuera del país, la provincia, el distrito o el territorio, y deducir de ellas, como guía para nuestra acción, las leyes inherentes a esas condiciones y no leyes imaginarias, es decir debemos encontrar las relaciones internas de los acontecimientos que suceden a nuestro alrededor. Y para esto 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

⁶⁴⁶ MOROTE “Sobre las clases sociales en el Perú”, p. 80.

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 a la investigación minuciosa y la orientación definida, y que a la afirmación de Stalin ‘no se hallan vinculadas a la práctica revolucionaria’ dejan de tener objeto”⁶⁴⁷.

En este ambiente polarizado de fines de la década de 1960, las ciencias sociales en Ayacucho parecían vacilar, por un lado, entre un tímido desarrollismo y estructuralismo, y por otro, en el cada vez más hegemónico marxismo-leninismo. El estructuralismo tuvo su única oportunidad con el profesor visitante holandés Tom Zuidema, quien esos años asesoró las mejores tesis de antropología a un grupo destacado de estudiantes: John Earls, Ulpiano Quispe, Sergio Catacora, Salvador Palomino, Edmundo Pinto y Billi Jean Isbell⁶⁴⁸.

Finalmente, el “marxismo de manual” hegemonizó la formación e influyó en la rigidización de los currículos de estudios y en las bibliografías de los syllabus de los cursos. No se trató, sin embargo, de un fenómeno homogéneo. Dentro de los claustros universitarios, enconadas polémicas enfrentaban a diferentes posiciones, todas tributarias de las vertientes más dogmáticas del marxismo-leninismo. Ya para entonces, era claro que la Universidad de Huamanga había fracasado en su intento de convertirse

⁶⁴⁷ MOROTE “Sobre las clases sociales en el Perú”, pp. 80-81.

⁶⁴⁸ R. Tom Zuidema dirigió un importante proyecto en la zona del río Pampas entre 1964 y 1970. Con financiamiento de la Fundación Wenner Gren y en convenio con la Universidad de Huamanga, promueve las investigaciones de un conjunto de estudiantes de antropología de esta universidad y la de Illinois donde era profesor permanente. El resultado fue la producción de un conjunto de monografías sobre estas comunidades. Véase, por ejemplo: QUISPE, Ulpiano, *La heranza en las comunidades de Choque-Huarcaya y Huanacasancos*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968. PALOMINO, Salvador, *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1970. PINTO, Edmundo, *Estructura y función en la comunidad de Tomanga*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1970. CATACOR, Sergio, *Organización social de la comunidad de San Idelfonso de Chuqui Huarcaya*, Ayacucho, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968. EARLS, John, *Categorías estructurales en la cultura andina*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968. El propio Zuidema escribe algunas referencias generales para la zona: ZUIDEMA, R. Tom, “Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho”, *Wamani* (Órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial Ayacucho), Vol. 1, N°1, 1966, pp. 68-75; ZUIDEMA, R. Tom, “El estudio arqueológico, etnohistórico y antropológico-social en unas comunidades del Río Pampas”, *Verhandlungen Des, xxxviii International en Amerikanisten Kongress, Stuttgart-Munchen* 1968, pp. 503-505. Una síntesis del vínculo entre etnohistoria y etnografía andina, puede revisarse: ZUIDEMA, Tom y Ulpiano QUISPE, “Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya”, *Wamani*, Órgano de la Asociación Peruana de Antropología Filial-Ayacucho, Año 2, N°2, Ayacucho, pp. 109-116. Contribución al estudio del latifundio”, *Revista del Museo Nacional*

en un centro educativo experimental para el desarrollo regional. En un informe redactado por José María Arguedas en 1967, señalaba lo siguiente sobre la formación de Antropología de la universidad de Huamanga: “Este Departamento fue hasta hace unos tres años atrás un centro importante y prometedor, pero sus profesores mejor preparados se retiraron de él y perdió toda eficacia”⁶⁴⁹. Sus luchas políticas internas la convirtieron en un espacio ideologizado, y en cierta medida, promotor de diversos dogmatismos políticos. En medio de la debacle social y cultural de la “otrora” ciudad señorial, la universidad reemplazó el prestigio de la vieja clase terrateniente por la autoridad científica de los nuevos doctores guardianes del radicalismo marxista-leninista.

En efecto, la década de 1960 representó el posicionamiento de la universidad como un actor importante en la erosión y el quiebre de la vieja estructura señorial tradicional. A ello contribuyó la expansión del mercado y de los medios de comunicación, las grandes migraciones del campo a la ciudad, y los procesos de organización vecinal y sindical en las ciudades. La fuerte presencia de la universidad corría en paralelo a la decadencia de las clases dominantes tradicionales, y en especial, de la casta señorial terrateniente. El vacío dejado por el viejo orden fue llenado por el nuevo sector comercial, y sobre todo por la capa burocrática de empleados y docentes de la universidad, que se convirtió en el nuevo poder cultural en Ayacucho. La autoridad del hacendado fue sustituida por el prestigio del catedrático universitario. La violencia del garrote fue reemplazada por el poder seductor de la verdad revelada en el marxismo. Y al interior de este nuevo poder, avanzaba la “fracción roja” universitaria de Sendero Luminoso.

Para graficar mejor este cataclismo cultural, volvamos nuevamente a Lumbreras:

“De pronto todo cambió en Ayacucho. De año en año fue creciendo el número de docentes y estudiantes [...] El caminante ya no sabe ‘hijo de quién es’ el paseante de la ciudad; la economía consumista de mercado domina las relaciones; ya no hay ‘retreta’ y las radios de Ayacucho pueden ser escuchadas en cómodos equipos transistorizados sin tener que acudir al ‘parque’: los diarios llegan regularmente desde Lima. La población se ha quintuplicado y ya no hay automóviles con nombre y apellidos; porque hay muchos. Hasta

⁶⁴⁹ ARGUEDAS, “Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano”, p. 171.

policía de tránsito existe [...] Ahora los docentes son parte de la ‘clase media’ que desde entonces ha crecido considerablemente”⁶⁵⁰.

La universidad era una caja de resonancia de los cambios que acontecían en el país. Enrique Moya, ingeniero agrónomo formado en Lima (Universidad Nacional Agraria, La Molina) y París (entre 1972 y 1974 estudió una maestría en Ganadería y una especialización en Planificación y Desarrollo), fue rector de la Universidad de Huamanga en 1976, con tan sólo 41 años. En una entrevista a la revista *Quehacer*, reseñaba así el impacto de la universidad:

“Ayacucho era en 1960 una ciudad muy pequeña, religiosa, con costumbres muy provincianas; cuando la universidad comienza a funcionar, Ayacucho ve rotos todos sus esquemas: los profesores comienzan a acostarse tarde, los profesores van al cine de noche, los profesores hablan en clase de la anatomía de la reproducción y de las relaciones sexuales. Yo diría que la universidad es violentada [...] los estudiantes y con ellos la comunidad, comienza a conocer que existen derechos como la justicia y la libertad, que existen servicios como la salud que ellos casi no reciben y así sucesivamente [...] Aquí se discute la revolución cubana. En resumidas cuentas, la universidad crea conciencia social en toda la población”⁶⁵¹.

Estos cambios se materializan también en la enseñanza de antropología. El nuevo Plan de Estudios de antropología de 1964, incorpora además de los cursos “estructural-funcionalista”, otras materias nuevas donde “se empieza a enseñar algunas asignaturas desde el punto de vista del marxismo (sociología, por ejemplo, y en arqueología, en parte), lo que va a originar un cambio en la forma de concebir las ciencias sociales”⁶⁵². La convivencia de dos enfoques provoca una escisión epistemológica interna, que es visto por el ya citado Julio Casanova, como la tensa coexistencia política entre “dos líneas” científicas:

“[...] Una que podríamos llamar de ‘expropiación externa’, en la que los investigadores extranjeros usan a los alumnos, casi siempre, como meros

⁶⁵⁰ LUMBRERAS, Luis, “La UNSCH y el cambio social en Ayacucho”, p. 263.

⁶⁵¹ REVISTA QUEHACER, “Entrevista a Enrique Moya”, *Revista Quehacer*, N° 19, noviembre de 1982, p. 59.

⁶⁵² CASANOVA, Julio, “Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga”, p. 161.

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 estructuralismo⁶⁵³.

Como alternativa, la otra “línea”, la realmente *objetiva* y científicamente correcta, de acuerdo a Casanova, 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 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”⁶⁵⁴.

Como se mencionó páginas atrás, entre enero y abril de 1968, Efraín Morote Best, muy cercano a las posiciones radicales de los estudiantes agrupados en el Frente de Estudiantes Revolucionarios (FER) y la Federación de Estudiantes de la Universidad San Cristóbal de Huamanga (FUSCH), organiza el Seminario de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Sociales, con el auspicio del Consejo General de Investigaciones. Impulsa el tratamiento de nuevos temas, como el estudio de las haciendas (Allpachaka), las comunidades campesinas y sus conflictos con el latifundio terrateniente, así como la investigación de las barriadas y urbanizaciones populares de la ciudad de Huamanga⁶⁵⁵. Poco después, en 1969, el Instituto de Antropología elabora un ambicioso programa de investigaciones del problema agrario alrededor de tres temas:

⁶⁵³ CASANOVA “Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga”, p. 169.

⁶⁵⁴ CASANOVA “Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga”, p. 170.

⁶⁵⁵ De este seminario participaron 19 alumnos, entre ellos, los futuros docentes de antropología: Enrique González Carré, Mario Benavides y Rodolfo Vizcardo.

“1) economía terrateniente, orientado al estudio de las relaciones de producción imperantes en los latifundios, así como los cambios que viene ocurriendo desde los años 60s, 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”⁶⁵⁶.

El resultado fue el levantamiento de abundante información etnográfica de haciendas y comunidades de todas las provincias del departamento de Ayacucho y Andahuaylas, y varios estudios descriptivos sobre artesanías, ferias y migraciones.

Todos estos cambios involucraron también a los estudiantes. De hecho, su número se incrementó abruptamente en pocos años. De los apenas 15 alumnos que tenía el Instituto de Antropología en 1960, aumentó a 371 en 1971, apenas 11 años después, como se aprecia en el siguiente cuadro:

Cuadro N. 9
Población estudiantil de Antropología
UNSCH 1960-1978

Año	1er semestre	2 semestre
1960	15	-
1961	21	-
1962	25	-
1963	38	29
1964	38	24

⁶⁵⁶ UNIVERSIDAD NACIONAL SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA, *Boletín Informativo, Plan de Investigaciones del Instituto de Antropología*, Huamanga, UNSCH, 1969, p. 4.

1965	43	35
1966	44	46
1967	37	38
1968	45	38
1969	55	47
1970	90	71
1971	147	124
1972	Sin Información	Sin información
1973	300	256
1974	359	322
1975	Receso de la universidad	Receso de la universidad
1976	375	324
1977	450	366
1978	412	

Fuente: Boletín Estadístico, años 1960-1978, Dirección de Estadística, Rectorado, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Elaboración propia.

A la vez que se expandía el número de estudiantes, se dispersaba también las tendencias de investigación de sus temas de tesis. En el periodo que corresponde a 1965 -1978, los temas de tesis oscilan entre “dos líneas”. En los primeros años se escriben varias tesis “estructuralistas” que buscan explicar el origen inmemorial y la continuidad histórica de la “cultura andina”. Conforme avanza la década de 1960 y sobre todo en los años

70s, los temas “marxistas”, alrededor del conflicto entre latifundio y comunidad, ganan presencia y dominan sobre el resto, como se detalla en los dos cuadros siguientes:

Cuadro N. 10
Listado de tesis de Antropología de la UNSCH
(1965-1978)

Nombre	Tesis	Especialidad	Año
Rodolfo Vizcardo Arce	Pacaicasa: una comunidad de Hacienda	Antropología social	1965
Abel Cavero Infante	La cultura actual en Vilcas Huamán	Antropología social	1966
Carlos Gonzales Jeri	Estructura agraria y tenencia de la tierra en el valle de Huamanga	Ingeniería rural	1966
Abel Cavero Infante	Vilcas Huaman: esquema del desarrollo de un pueblo andino	Antropología social	1968
Abelino Peralta Huaroto	Apuntes etnográficos de los aspecto económicos-sociales y políticos del pueblo de Vilcas Huamán	Antropología social	1968
John Earls	Categorías estructurales en la cultura andina	Antropología social	1968
Sergio Catacora Aguilar	Organización social de la comunidad de San Idelfonso de Chuqui Huarcaya	Antropología social	1968
Ulpiano Quispe M.,	La herranza en las comunidades de Chuqui Huarcaya y Huancasancos	Antropología social	1968
Manuel Mayorga Sánchez	Organización político rural de la provincia de Huanta	Antropología social	1969
Moisés Rosas Valdivia	Estructura agraria y tenencia de la tierra en el Valle de Huamanga: distrito de Santiago de Pischa	Ingeniería rural	1968
Salvador Flores Paitán	Estructura agraria y tenencia de la tierra en el distrito de los Morochucos	Ingeniería rural	1968
Ángel Morales Fernández	Estructura agraria y tenencia de la tierra en el distrito de Tambillo	Ingeniería rural	1968
Carlos Córdova Lindo	Estructura agraria y tenencia de la tierra en el distrito de San José de Ticllas	Ingeniería rural	1968
Dionisio Ortiz Tello	Pomacocha: del latifundio a la comunidad	Ingeniería rural	1968

Carlos Tapia García	El latifundio en Socos-Vinchos	Ingeniería rural	1968
Osmán Morote Barrionuevo	Lucha de clases en las zonas altas de Huanta (distrito de Santillana)	Antropología social	1969
Víctor Contreras Villar	Economía de Qeqra	Antropología social	1969
Carlos Kawata Makabe	Estructura económica del latifundio en la valle de Huanta	Antropología social	1969
Teodomiro Palomino Meneses	Apuntes para el estudio del latifundio en el valle del Pampas	Antropología social	1969
Eduardo Tello Hermeza	Acobamba: comunidad en descomposición y dependencia	Antropología social	1969
Julio Casanova Rodríguez	Apuntes para el estudio del latifundio en el distrito de Tambo, La Mar-san Miguel	Antropología social	1969
Katia Morote Barrionuevo	La religión de Qeqra	Antropología social	1969
Víctor Cárdenas Navarro	El valle de Chumbau	Antropología social	1970
Salvador Palomino Flores	Sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua	Antropología Social	1970
Edmundo Pinto Ramos	Estructura y función de la comunidad de Tomanga	Antropología Social	1970
Rubén García Vera	El cargo religioso en el barrio de Santa Ana	Antropología social	1971
David Castillo Ochoa	Desintegración del latifundio Cangari	Antropología social	1971
José Coronel Aguirre	la comunidad de Ocana	Antropología social	1972
Juan José García Miranda	Naturaleza de las ferias en La Mar	Antropología social	1972
Mauro Pariona Landeo	Ferias en Pampa Cangallo y Chuschi	Antropología social	1972
Juan Espinoza Neyra	El campesino y la estructura agraria en Luricocha	Antropología social	1973
Walter Quispe Gutierrez	Corregidores de Huamanga	Antropología social	1973
Flavio Vila Galindo	Estructura económica en la hacienda de Ninabamba	Antropología social	1973

César Luján Guerrero	Estudios de la comunidad de Vischongo	Antropología social	1974
Manuel Mayorga Sánchez	San Cristóbal de Huamanga y la problemática universitaria nacional	Antropología Social	1974
Flavio Vila Galindo	Estructura económica en la hacienda de Ninabamba	Antropología social	1973
Flavio Vila Galindo	Movimiento campesino en la provincia de La Mar, 1922-1923	Antropología social	1974
César Lujan Gutierrez	Estudio de la comunidad de Vizchongo-Cangallo	Antropología social	1974
Luis Vílchez Baldeón	Estructura económica-social de la comunidad de Cayau	Antropología social	1974
Idilio Santillana Valencia	Cambios en la estructura tradicional en la minoría étnica campa del Río Apurímac	Antropología social	1974
Lía Salazar Soto	Estudio económico social en el Callejón de Huaylas	Antropología social	1974
Carlos Cabezas Rojas	Estructura socio-económica y movimiento obrero en Marcona	Antropología social	1975
Abelino Cáceres Sánchez	Estructura económica-política del distrito de Tambillo	Antropología social	1975
Francisco Huamantínco Cisneros	Jayhua: una hacienda en desintegración	Antropología social	1975
Walter Pariona Cabrera	Cambios de la estructura latifundista y la reforma agraria en Ocobamba	Antropología social	1975
Marcelino Cortez Ramos	Análisis del latifundio en el distrito de Chumpi	Antropología social	1975
Freddy Ferrua Carrasco	La comunidad y la hacienda en Marcas	Antropología social	1975
Juan Granda Oré u Hugo Reynoso Aybar	Andahuaylas: un caso de movilización campesina	Antropología social	1975
Glirio Fabian Arias y Juan Yupanque Arteaga	Un caso de economía transicional: la semi-feudalidad en Anco y Chungui	Antropología social	1976
Abilio Cárdenas Velásquez	La industria artesanal en la ciudad de Huanta	Antropología social	1976

Alejandro Aliaga y Wilfredo Zevallos	Contribución al estudio de los pueblos jóvenes en Ayacucho: Belen y Santa Ana	Antropología social	1976
Odilón Bejarano Barrientos	Diferenciación campesina en Yuraqraqay , Huanta	Antropología Social	1976
Victoriano Bendezú Vallejo	La comunidad de Atacocha y la aplicación de la reforma agraria en Ccayarpadui	Antropología social	1976
Sixto Estrada Ochante	El problema del hambre referido al distrito de San Cristóbal de Soccos	Antropología Social	1976
Ernesto Saez Jáuregui	Descomposición de la organización comunal de Cajas de Chico a partir de la evolución de la tenencia de la tierra		1977
Odilón Bejarano Barrientos	Diferenciación campesina	Antropología social	1978

Fuente: Catálogo de tesis en antropología e Informes de trabajo de campo, Facultad de Ciencias Sociales, UNSCH, 1965-1978. Elaboración propia.

Cuadro. N. 11

**Temas de los trabajos de investigación de los estudiantes de antropología,
UNSCH (1965-1978)**

AÑO	Arqueología	Etnohistoria y antropología estructural	Latifundio agrario y comunidad campesina	Colonización	Movimiento campesino	Movimientos obrero y barrial	Total
1965	1		1				2
1966							-
1967		1					1
1968		4					4
1969	1	1	10		1	9	22
1970		2	6			5	13
1971						1	1
1972			2			1	3
1973						1	1
1974			2	1	1		4
1975			17			4	21
1976			22	1	1	3	27
1977	1		12		1	6	20
1978			1			3	4
Total	3	8	73	2	4	33	

Fuente: Catálogo de tesis en antropología e Informes de trabajo de campo, Facultad de Ciencias Sociales, UNSCH, 1965-1978. Elaboración propia.

Ya hacia inicios de la década de 1970 se termina de consolidar el viraje del culturalismo al maoísmo en antropología en la Universidad de Huamanga. 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 de Sendero Luminoso, señalan que cada clase social elabora una interpretación ideológica y una manera 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”⁶⁵⁷, para lo cual es inevitable “una definida y clara posición de clase” y una identificación histórica “con las posiciones del proletariado y un combate a las posiciones contrarias”⁶⁵⁸:

“[...] La Ciencias 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”⁶⁵⁹.

En otro artículo publicado en el mismo número (“La contradicción principal en el Perú”), escrito también por ambos antropólogos, señalan que:

“En nuestra realidad, como en los demás países semif feudales y semicoloniales, 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, en su actual etapa nacional democrática”⁶⁶⁰.

Pero las disputas no solo se daban entre “estructuralistas” y “marxistas-leninistas”. La lucha también se expandió al interior de la constelación de los minúsculos grupos de docentes y estudiantiles radicales. La confrontación política era encarnizada entre docentes universitarios que tenían posturas políticas ligeramente distintas en el universo comunista, aunque siempre dentro del paisaje maoísta⁶⁶¹. Un cierto *narcisismo de las pequeñas diferencias* parecía marcar las posiciones políticas.

⁶⁵⁷ CASANOVA, Julio y Osmán MOROTE, “Nuestro objetivo”, *Runa. Temas de ciencias social*, Ayacucho N° 2, agosto-setiembre 1973, p. 4.

⁶⁵⁸ CASANOVA y MOROTE, “Nuestro objetivo”, p. 4.

⁶⁵⁹ CASANOVA y MOROTE, “Nuestro objetivo”, p. 4.

⁶⁶⁰ CASANOVA, Julio y Osmán MOROTE, “La contradicción principal en el Perú”, *Runa. Temas de ciencias social*, Ayacucho, N° 2, agosto-setiembre 1973, p. 18.

⁶⁶¹ La más conocida es la que ocurrió con el sociólogo Aracelio Castillo, militante del Partido Comunista “Bandera Roja”, que se oponía a la fracción maoísta del “Comité Regional “José Carlos Mariátegui”, que lideraba el propio Abimael Guzmán. Castillo se aleja de la universidad de Huamanga en 1969, cuando es sancionado por el Consejo Universitario, controlado por Abimael Guzmán, bajo el pretexto de su mal desempeño docente. Como en tantos otros casos, la figura y la obra de Aracelio Castillo no ha sido adecuadamente valorada. Fue profesor en la Universidad de Huamanga entre 1966 y 1969. Tres años después de su retiro de Ayacucho, escribió un extenso e importante trabajo, el movimiento popular de

4.5. Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso (1969-1980)

Un repaso a las investigaciones en ciencias sociales de las décadas de 1960 y 1970 (historia, antropología, sociología) revela cierto optimismo respecto al rumbo de las transformaciones que ocurrían en la sociedad y el Estado. Este optimismo podría resumirse en tres temas cruciales:

1. El carácter democrático y no violento del movimiento social campesino (1958-1964) que resquebrajó el sistema de haciendas y de relaciones de dependencias interpersonales⁶⁶².
2. La disolución de estructuras de dominación tradicional a través de nuevas dinámicas de movilidad social, principalmente vía la migración a las ciudades, la expansión del mercado y la escolarización rural⁶⁶³.
3. El impacto ambiguo, pero a fin de cuentas positivo, de la Reforma Agraria (1969) en la estructura de poder y la tenencia de la tierra de la sociedad rural⁶⁶⁴.

Pese a este optimismo democratizador, lo cierto es que los científicos sociales marxistas que trabajaban desde/sobre los Andes, y que recurrieron en muchos casos a los modelos leninistas de diferenciación campesina, incluyeron pocas veces temas “culturales” o “étnicos” en sus acalorados debates sobre el campesinado clasista. No obstante, un buen número de las ciencias sociales marxistas que se producían en Lima y provincias, manejaban un puñado de preocupaciones comunes –como la diferenciación interna de las comunidades, o la reproducción del modo producción feudal o semifeudal–, en Ayacucho esta agenda adquirió una tonalidad política propia y se tradujo en un corpus de investigaciones que tomó como referente principal su propia realidad regional.

junio de 1969 (CASTILLO, Aracelio, *El movimiento popular de junio de 1960. Huanta y Huamanga: Ayacucho*, Tesis para optar el grado de Doctor en Sociología, Lima, Programa de Ciencia Social, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972), con el cual obtuvo el grado de doctor en Sociología en la Universidad de San Marcos. Falleció prematuramente en 1978, cuando se realizaba el Seminario Nacional de Investigaciones Agrarias en la ciudad de Huamanga. Ver, DEGREGORI, Carlos Iván, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 295.

⁶⁶² HOBSBAWM, Eric, “Un movimiento campesino en el Perú”, en *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel, 1968, pp. 274-297. HANDELMAN, Howard, *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*, Austin, University of Texas Press, 1974.

⁶⁶³ COTLER, Julio, “La mecánica de la dominación interna y el cambio social en la sociedad rural”, en *Perú problema I*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968, pp. 153-197.

⁶⁶⁴ HOBSBAWM, Eric, “The Peculiar 'Revolution'”, *New York Review of Books*, Diciembre 16 del 1971, pp. 29–36.

Poco después, en 1970, se inició en la Universidad de Huamanga otra etapa de investigaciones antropológicas que en sus rasgos generales coincidía con buena parte de la agenda de la izquierda y las preocupaciones de los ideólogos de la Reforma Agraria. El objetivo era muy preciso: advertir los rasgos con que el capitalismo se incrustaba en el paisaje rural ayacuchano. Para ello se estudiaron los latifundios, las consecuencias de la aplicación de la reforma agraria en las provincias de Huanta, Huamanga y Cangallo, las nuevas dinámicas abiertas por el comercio y las ferias, así como las redes de intercambio y migración entre el campo y la ciudad⁶⁶⁵.

A pesar de estos esfuerzos, las discusiones intelectuales en la universidad se tiñeron pronto de una fuerte carga ideológica ortodoxa. Los núcleos maoístas cercanos a Sendero Luminoso llegaron a caracterizar a la sociedad rural como semifeudal, y los conflictos culturales entre los otrora señores, mistis e indios⁶⁶⁶, se transformaron en irresolubles antagonismos de clase entre campesinos y terratenientes. De acuerdo con esta lectura, resumida en una propuesta de investigación, escrita en 1971 por Julio Casanova, Antonio Díaz Martínez, Osmán Morote y Carlos Tapia (los tres primeros dirigentes de Sendero Luminoso):

“La pugna entre el camino campesino [...] y el camino terrateniente [...] son la base de la lucha de clases en las zonas rurales [...]. El derrumbamiento del sistema feudal es históricamente inevitable, y la lucha de clases en el campo es la lucha por la destrucción del latifundio y tiende a agudizarse”⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ HUERTAS, Lorenzo, Carlos Iván DEGREGORI y Julio CASANOVA, “Introducción”, *Boletín de Investigación*, Dirección Universitaria de Investigaciones, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, N° 1, 1971, pp. 3-6. DEGREGORI, CASANOVA y GÁLVEZ, “El proceso de la antropología peruana: un esbozo inicial”, pp. 1-12. DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio; Carlos TAPIA, Julio CASANOVA, Osmán MOROTE, Carlos Iván DEGREGORI, Modesto GÁLVEZ y Fermín RIVERA, “Contribución al estudio del latifundio”, *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXVII, 1971, pp. 197-230. DEGREGORI, Carlos Iván, Jürgen GOLTE, Walter PARIONA y Hugo REYNOSO, “Cambios económicos y cambios ideológicos en Ayacucho”, *Ideología*, Ayacucho, N° 3, 1973, pp. 14-41.

⁶⁶⁶ ARGUEDAS, José María, *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Lima, Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, 1956. -----, “Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga”, *Revista del Museo Nacional*, N° 27, 1958, pp. 140-194.

⁶⁶⁷ CASANOVA, Julio, Antonio DÍAZ MARTÍNEZ, Carlos TAPIA y Osmán MOROTE, “Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho”, *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, Ayacucho, Dirección Universitaria de Investigaciones, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, diciembre 1971, pp. 17-18.

En esta lucha anti-imperialista y anti-feudal, “el campesinado es la fuerza principal, bajo la dirección de la clase obrera y su Partido”⁶⁶⁸. En esa misma línea, Rodolfo Vizcardo, egresado de antropología de la UNSCH en 1965, señalaba que “el ‘indio’ como problema social, se ubica dentro de la perspectiva histórica como miembro de un régimen semifeudal y semicapitalista”. Y añade: “el ‘indio’, por el hecho de participar en las relaciones de producción, pertenece a una clase social y ésta es la clase proletaria”⁶⁶⁹.

Otro antropólogo, Carlos Iván Degregori, por entonces profesor de antropología en la universidad de Huamanga, y militante de uno de los partidos de izquierda maoísta que actuaba en la universidad (Movimiento de Izquierda Revolucionaria-IV etapa), recordaría así este viraje:

“Mientras los núcleos no-senderistas abandonábamos la caracterización del Perú como semifeudal, por entonces tema de encendidas polémicas, SL [Sendero Luminoso] se empeñaba en que la realidad encajara dentro de su modelo estático y sacaba de bajo la manga la categoría ‘capitalismo burocrático’ para poder afirmar que los cambios en la región y el país eran aparentes o, más precisamente, ‘profundizaban la semifeudalidad’. De esta forma, SL procedía a otro tipo de esencialización del campesinado andino como ‘fuerza principal de la revolución’”⁶⁷⁰.

Para entonces, el maoísmo se había vuelto hegemónico en toda la discusión universitaria. Su lenguaje lo inundaba todo: currículos, planes de estudios, syllabus, volantes, documentos partidarios, tesis, revistas estudiantiles, informes e investigación, debates políticos y asambleas universitarias. ¿Cuál era el método de análisis?: “el materialismo dialéctico, que permite desarrollar una investigación que parte del principio que la práctica es fuente y criterio de verdad del conocimiento”. En esa lógica, los acontecimientos se dan de la base a la superestructura, y “sujeta a leyes históricas e

⁶⁶⁸ PAREDES, Saturnino, *Las clases sociales en el campo*, Ayacucho, Ediciones Bandera Roja, 1969, p. 56.

⁶⁶⁹ VIZCARDI, Rodolfo, “Consideraciones generales sobre la tipología de las comunidades campesinas del Perú”, *Cuadernos de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Vol. 1, N° 1, 1970, p. 28.

⁶⁷⁰ DEGREGORI, Carlos Iván, “Presentación”, *La guerra en los andes, Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina, Año XXIII, N° 39, 1992, p. 10.

independientemente de la voluntad de los hombres”⁶⁷¹. ¿Cómo entender las coordenadas de este viraje ortodoxo? Un documento viene en nuestra ayuda: la tesis de antropología, “La lucha de clases en las zonas altas de Huanta (distrito de Santillana)”, que en 1969 presentó Osmán Morote Barrionuevo para graduarse de antropólogo social en la universidad de Huamanga⁶⁷².

Nos detendremos en el análisis de esta tesis, pues resume de cierto modo, la lectura antropológica maoísta del escenario rural ayacuchano, así como la intencionalidad política de sus hallazgos.

4.6. La lucha de clases en el campo

Osmán Morote Barrionuevo, nació en Cusco en 1945. Según Rénique, era el principal caudillo cultural entre los intelectuales que orbitaban alrededor de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso⁶⁷³. De hecho, a los 23 años, en 1968, el joven Morote fue destacado por el Comité Regional del Partido Comunista (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. Recorrió la zona por siete meses⁶⁷⁴, y esbozó toda una tipificación de aquellas comunidades, donde se mantenían de forma nítida las raigambres feudales de la estructura agraria⁶⁷⁵.

En la presentación de su tesis, Morote arremete virulentamente contra lo que considera la anquilosada estructura feudal de la universidad, que no refleja el real palpitar ideológico de las masas estudiantiles. En especial acusa a una *casta* de docentes, como los responsables del atraso científico de la universidad:

⁶⁷¹ ARIAS, Glirio Fabián y Orfilio YUPANQUI, *Un caso de economía transicional: la semifeudalidad en Anco y Chungui-Prov. La Mar*, Trabajo de Investigación para optar el Grado de Bachiller en el programa Académico de Antropología, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1976, p. VII.

⁶⁷² MOROTE, Osmán, *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, UNSCH, 1969.

⁶⁷³ RÉNIQUE, José Luis, *La voluntad encarcelada. Las «luminosas trincheras de combate» de Sendero Luminoso del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003, p. 93.

⁶⁷⁴ De setiembre de 1968 a marzo de 1969.

⁶⁷⁵ CORONEL José, “Violencia política y respuestas campesinas en Huanta”, Carlos Iván DEGREGORI, editor, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, pp. 29-116.

“En forma aparente los predicadores del tradicionalismo feudal, del servilismo proimperialista, tras múltiples fracasos, han obtenido, con tal ley [universitaria], posiciones de poder, en nuestra Universidad”⁶⁷⁶.

Ante la persistencia de este “antiguo régimen” autoritario, serán las masas de estudiantes, quienes pongan las cosas en su real dimensión:

“Sin embargo ‘su serenidad’, la ‘dureza’ de su espíritu fascista, temblequean a medida en que se aproxima la fecha del reinicio de las actividades académicas, del reencuentro con las masas de estudiantes. [...] No prevén que dentro de poco se habrán de ver remecidos, en sus pocos pelos, por las olas de la lucha de clases, que se agotan con mayor violencia, y que, culminarán por arrancar de raíz a todos los reaccionarios, de las Universidades”⁶⁷⁷.

Para Morote era importante “sentar posición” ante la vieja guardia de docentes, pues hacia finales de esa década se estaba librando una batalla política en la universidad por la distribución del poder burocrático entre las agrupaciones de izquierda. De hecho, en 1969 el Consejo Ejecutivo Universitario designó a Abimael Guzmán como Director Universitario de Personal, puesto clave para administrar políticamente a 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, ambos servicios políticamente estratégicos para la relación con los estudiantes más pobres y de perfil rural que llegaban a la universidad. Ambos estuvieron en este cargo hasta 1973.

La estrategia de confrontación usada por Morote, era “desenmascarar la orientación burguesa”, “servil” y “pro-imperialista” que ciertos profesores de antropología le daban a la investigación. Y 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”⁶⁷⁸. Pero, además, estos docentes, a diferencia de los estudiantes que salen al campo, solo están “repletos de teoría” y acostumbrados a dar plácidamente “orientación solo desde

⁶⁷⁶ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 4.

⁶⁷⁷ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 4.

⁶⁷⁸ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, pp. 6-7.

la ciudad”. Son incapaces, por tanto, de desarrollar en el mismo terreno de la experimentación científica, un trabajo parecido al que ya practican los estudiantes⁶⁷⁹. Se cierne, entonces, un peligro real: la de tener estudiantes subordinados al poder clientelar del docente, incapaces de analizar científicamente y por su propia cuenta, la realidad social:

“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!”⁶⁸⁰.

De lo que se trataba para el joven antropólogo era más bien, combatir y reorientar un nuevo camino para la “investigación realmente científica”, que no divorcie la actividad teórica del esfuerzo práctico de las masas. Pero en esta lucha de “dos líneas”, los profesores feudales no pensaban quedarse de brazos cruzados. Ante esta posibilidad de violencia reaccionaria, los estudiantes debían estar preparados y definir su propia respuesta:

“Sin embargo, ellos [los docentes] afilan sus cuchillos. Debemos tener, también nosotros, dispuestos nuestros cuchillos”⁶⁸¹.

¿Pero qué ocurría más allá de las disputas internas en la universidad? Si bien la universidad era el punto de partida para el análisis *correcto* de la sociedad, tocaba ahora la batalla siguiente: definir el carácter de la dominación clasista en 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 Perú; o se asumía la perspectiva científica del proletariado, que decretaba que el atraso y la dominación clasista respondía 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

⁶⁷⁹ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 12.

⁶⁸⁰ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, pp. 6-7.

⁶⁸¹ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 4.

producción, relaciones de producción y fuerzas productivas, en la lucha de clases que se da entre las clases sociales de la zona”⁶⁸².

¿Qué define la situación de dominación en el campo? No hay duda. El predominio del capitalismo en la agricultura, produce dos realidades caducas: el latifundio y la servidumbre, que 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”⁶⁸³.
(subrayado del autor).

¿Por qué insistir en definir el carácter semifeudal del modo de producción? Otro antropólogo, Rodrigo Montoya, profesor en la Universidad de San Marcos, y militante en ese momento de la agrupación de nueva izquierda, Vanguardia Revolucionaria, sostenía lo inverso: que la sociedad peruana era predominantemente capitalista⁶⁸⁴. En realidad, no se trataba de una afirmación sociológica. Todo lo contrario:

“Dos son los planteamientos principales sobre la naturaleza del Perú. El que considera que la sociedad peruana es ‘semifeudal, semicolonial y dependiente del imperialismo norteamericano, principalmente’. Y el que considera que la formación social peruana es ‘capitalista, de desarrollo desigual y combinado y semicolonial’. De ambas proposiciones se desprenden dos lineamientos políticos diferentes. Al primer planteamiento le corresponde una concepción política de la

⁶⁸² MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 6.

⁶⁸³ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 88.

⁶⁸⁴ El sociólogo Félix Valencia Quintanilla, militante del Partido Comunista, Bandera Roja, publicaría años después dos pequeños documentos donde discrepa virulentamente con los planteamientos “burgueses” de Montoya. En el prólogo que escribe el abogado Saturnino Paredes, líder de Bandera Roja, a uno de estos trabajos, menciona: [Las tesis de Montoya] son reaccionarias por cuánto no adoptan la posición de clase y los puntos de vista del proletariado revolucionario, sino que reflejan, con diversos matices, los puntos de vista del imperialismo y de las clases dominantes. [Montoya] es partidario de los puntos de vista del imperialismo yanqui, de la ideología oportunista pequeño burgués y del trotskismo”. Véase: VALENCIA, Félix, *El carácter anticientífico y reaccionario de la tesis sobre el capitalismo en el Perú de Rodrigo Montoya*, Lima, Centro Popular de Estudios Agrarios, 1973. VALENCIA, Félix, *La semifeudalidad en el Perú y la supuesta predominancia capitalista de Rodrigo Montoya*, Lima, Ediciones Tierra y Liberación, 1970.

revolución en dos etapas: una ‘democrático-burguesa de nuevo tipo’ (o democrático nacional) y otra, socialista; ambas dentro de un proceso ininterrumpido. Al segundo le corresponde la concepción de la revolución simple y llanamente socialista. [Hasta el momento] no conocemos ningún trabajo que pruebe la semifeudalidad actual del país. De este modo, la semifeudalidad es una afirmación, un enunciado subjetivamente defendido con calor, pero nada más”⁶⁸⁵.

Lo que estaba en juego para los maoístas, insiste Morote, era una afirmación política; pues 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 superar esta opresión y ser el protagonista central de la lucha de clases y la guerra popular del campo a la ciudad:

“En relación a 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!”⁶⁸⁶.

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”⁶⁸⁷ descrito en decenas de monografías

⁶⁸⁵ MONTROYA, Rodrigo, *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*, Lima, Ediciones Teoría y Realidad, Serie Formación Social y Estructura Económica, N° 1, 1970, pp. 11-12.

⁶⁸⁶ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 95.

⁶⁸⁷ Incluso autores como Eric Hobsbawm y Aníbal Quijano que se reivindicaban marxistas, asumían que la conciencia del campesinado organizado es pre-política. Ver: HOBSBAWM, Eric, “A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Peru”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 1, N° 1, 1969, pp. 31-50. QUIJANO, Aníbal, “El movimiento campesino en el Perú y sus líderes”, *América Latina*, Vol. 3, N° 4, 1965, pp. 43-64. Un balance sobre estas discusiones puede verse en: REMY, María Isabel, “¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años”,

indigenistas⁶⁸⁸, y construir por el contrario a un nuevo actor político que condensara las tendencias de la lucha de clases como se observa en las conclusiones de estas dos tesis de antropología de la Universidad de Huamanga, de Juan Espinoza Neyra (1973) y Abilio Huaylinos (1976):

“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”⁶⁸⁹.

“La combinación de la lucha de clases por los intereses de los campesinos con la lucha política en el seno de las comunidades campesinas [...] garantizará en la práctica la centralización de las masas campesinas y obreras en un Frente Único capaz de hacer realidad la revolución democrático-nacional y popular”⁶⁹⁰.

Ocurrió, entonces, una transformación semántica en el universo discursivo de esta antropología maoísta: el “indio” devino en campesino clasista, las tradicionales comunidades indígenas se transformaron en núcleos de opresión semifeudal⁶⁹¹, y el

Héctor Bejar et al., *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1990, pp. 77-118.

⁶⁸⁸ Por ejemplo, en la tesis de Víctor Cárdenas Navarro, donde 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 intento 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”. CÁRDENAS NAVARRO, Víctor, *El Valle de Chumbao*, Informe de Práctica Profesional, Programa Académico de Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1970, p. 69.

⁶⁸⁹ ESPINOZA NEYRA, Juan, *El campesino y la estructura agraria en Luricocha*, Informe de investigación, Programa académico de antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1973, p. 160.

⁶⁹⁰ HUAYLINOS SOSA, Abilio, *Diferenciación campesina y contradicciones en la comunidad de Llaucari y su barrio Llacuaripampa*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1976, p. 130-131.

⁶⁹¹ En esa misma línea de caracterizar a la sociedad rural ayacuchana como semifeudal, se encuentran los siguientes trabajos: CORTEZ RAMOS, Marcelino, *Análisis del latifundio en el distrito de Chumpi*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975. CARRILLO MEDINA, Fortunato y Félix HUAMANI ORÉ, *Latifundio feudal en Acosvinchos*, Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975. FERRUA CARRASCO, Freddy, *La comunidad y la hacienda en Marcas*, Informe de tesis de Bachiller, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975. CÁSERES Abelino, Luis RIVERA y José MARTÍNEZ, *Estructura económica-política del distrito de Tambillo*, Trabajo de Grado, Programa de Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975. PARIONA, Walter y Elías OCHOA, *Cambios en la estructura latifundista y la Reforma Agraria en el distrito de Ocabamba*, Trabajo para

“andinismo” etnográfico, derivó en teoría maoísta de la revolución. Se podría sostener, entonces, que una parte de la antropología peruana (en la que se ubican las propias investigaciones del Instituto de Estudios Peruanos), transitó entre las décadas de 1950 y 1970, por un lado, del indigenismo al campesinismo, y, por otro lado, del culturalismo al clasismo revolucionario.

Sin embargo, aunque el lenguaje clasista de Sendero Luminoso rechazara de manera virulenta cualquier elemento étnico o indigenista en su discurso político, y que silenciara las categorías y el análisis racial explícito –aun cuando se refería a ellos alusivamente– los sentimientos raciales⁶⁹² seguían siendo importantes y estaban presentes en sus escritos⁶⁹³. 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 de la disidencia y en los únicos capaces para plantear objetivamente salidas al entrapamiento semifeudal de la estructura agraria peruana. Esta contundencia prolongaba, en parte, una antigua “tradicción radical” de crítica de intelectuales provincianos contra el histórico centralismo limeño⁶⁹⁴.

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. En ella, las poblaciones campesinas

optar el grado de Bachiller, Programa de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional san Cristóbal de Huamanga, 1975. HUAMANTICO, Francisco, *Jayhua: una hacienda en desintegración*, Memoria de la práctica profesional de campo para optar el grado de Bachiller en Antropología, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975. BEJARANO, Odilón, *Diferenciación campesina*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, mimeógrafo, Ayacucho, 1978. ARROYO, Sabino, *Diferenciación campesina en la comunidad de Cuñi (Marcas)*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1978. ARQUÍÑEJO, Mariano, Gloria CHIPANA y Demetrio BARRETO, *Estructura económica-social de la comunidad de Canchacancha*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Antropología, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1978.

⁶⁹² CADENA, Marisol de la, “De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)”, en Steve STERN, editor, *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1999, pp. 39-72.

⁶⁹³ Por ejemplo, en la tesis de antropología de Julio Casanova, este menciona 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”. CASANOVA, Julio, *Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo*, Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1969, p. 22.

⁶⁹⁴ RÉNIQUE, José Luis, “Una larga marcha andina: tradición radical y organización revolucionaria en el Perú”, en Elvira CONCEIRO, Massimo MODONESI y Horacio CRESPO, coordinadores, *El Comunismo: Otras miradas desde América Latina*, México DF., Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 459-503.

fueron reducidas a sus ataduras semi-feudales, y su “cultura”, fue catalogada como atrasada y supersticiosa.

Esto se observa en dos ejemplos. El primero, es el extracto de una editorial que el vocero oficioso de Sendero Luminoso, *El Diario*, publica en 1987, donde alude sarcásticamente al “nacionalismo mágico quejumbroso” del novelista y antropólogo, José María Arguedas. Allí reproducen el reduccionismo clasista que desdeña la dimensión étnica y desestima cualquier revaloración cultural andina, calificándola como simple “folklore” o 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. (Subrayado en el original)⁶⁹⁵.

El segundo caso, es una referencia que suscribe Osmán Morote, al Informe Final de la Primera Convención Regional de Campesinos de Ayacucho (1969). Esta reunión fue organizada y dirigida por la “fracción roja” de Guzmán:

“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,

⁶⁹⁵ Artículo firmado ‘J.C.F.’. *El Diario*, 9 de junio de 1988: 12. Citado en: DEGREGORI, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, p. 206.

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”⁶⁹⁶.

Esta lectura pesimista del campesinado no significa necesariamente que no tenga la capacidad política de rebelarse, pues serían guiados por la vanguardia del proletariado: el Partido Comunista. Si el motor de la lucha de clases en el campo es la destrucción del latifundio y la desaparición del hacendado, entonces sus luchas no podrán ser frenadas ni quebradas, pese a que el imperialismo quiera intensificar su represión sobre las masas campesinas:

“Ante la agudización de la lucha de clases en el campo, el latifundismo se ve obligado a ceder. La experiencia expresa que, en la sociedad de clases, ante el avance de las masas, y con el propósito de contenerlas y desorientarlas, las clases en el poder deben de realizar concesiones, las consideradas inevitables”⁶⁹⁷.

Lo que define, entonces, la lucha de clases en el campo, que lleva a tomar acciones para librarse de la servidumbre y la opresión semifeudal, es el ataque frontal al latifundismo. Pero ¿qué sucede cuando el camino legal no logra canalizar las justas demandas campesinas y, por el contrario, traban la real democratización del poder en la sociedad rural? ¿Cómo reaccionar entre la impotencia y la derrota? Para Morote, se va despejando el camino para 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”⁶⁹⁸.

⁶⁹⁶ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 9.

⁶⁹⁷ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 99.

⁶⁹⁸ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 97.

Agotada la vía pacífica y judicial, otro camino va tomando cuerpo para la lucha política contra la opresión terrateniente. “En el peón de hacienda, en el campesino pobre -señala una tesis de antropología de 1975- parece que existiera cierto resentimiento por su situación de trabajo en las tierras de los explotadores”⁶⁹⁹. Si no se resquebraja la explotación feudal ¿no se dan, entonces, las condiciones políticas que justifique tomar otras opciones? Por ejemplo, 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”⁷⁰⁰.

En el diagnóstico de Morote, las rebeliones campesinas en Ayacucho habían sido hasta ese momento solo respuestas individuales y desesperadas ante 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 todo aquel que quisiera seguir ese camino. Pese a la resistencia campesina, la opresión violenta del señor feudal subsiste impune. Pero toda impunidad tiene sus 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’”⁷⁰¹.

Ante tanta impotencia, se avecina, más bien, una salida extra legal, donde se cosechará la tempestad campesina que el mismo terrateniente ha 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”⁷⁰².

¿Fatalismo histórico? Una y otra vez, en muchas tesis de antropología, se va reiterando la inevitabilidad de una salida revolucionaria y violenta. El lenguaje antropológico se

⁶⁹⁹ HUAMANTICO, Francisco, *Jayhua: una hacienda en desintegración*, Memoria de la práctica profesional de campo para optar el grado de Bachiller en Antropología, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975, p. 91.

⁷⁰⁰ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, pp. 76-77.

⁷⁰¹ MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, pp. 86-87.

⁷⁰² MOROTE, *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*, p. 122.

petrifica y queda asfixiada por la semántica marxista leninista. Esto queda más claro, en esta otra tesis de antropología de Abelino Cáceres, Luis Rivera y José Martínez, de 1975:

“La síntesis que corresponde a esta investigación nos demuestra, que en el desarrollo histórico de la sociedad peruana, aún no se ha experimentado cambios radicales o transformaciones sociales; sólo será posible esta transformación 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 por retomar el pensamiento ilustre y guía de José Carlos Mariátegui”⁷⁰³.

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 campesinas⁷⁰⁴. Precisamente, desde 1980, su “guerra popular” se desplegaría en esas zonas, “atrasadas”, donde “existe mayor persistencia de elementos culturales tradicionales, pues es donde menos se ha desarrollado el capitalismo”⁷⁰⁵.

Su lectura era inequívoca: las zonas campesinas más “atrasadas” y “feudalizadas” favorecen la expansión de la guerra popular y permite 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 setenta donde se implementaba una profunda reforma agraria, tanto antropólogos cercanos a Sendero Luminoso, como una vertiente de la antropología “andinista” -que privilegiaron temas como la ecología ritual, los mitos y el parentesco-

⁷⁰³ CÁCERES, RIVERA y MARTÍNEZ, *Estructura económica-política del distrito de Tambillo*, p. 5.

⁷⁰⁴ COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, “El PCP-SL en el campo ayacuchano: los inicios del conflicto armado interno”, en *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo V, Capítulo 2: “Historias representativas de la violencia”, Lima, 2003, pp. 27-47.

⁷⁰⁵ DEGREGORI, Carlos Iván, Jaime URRUTIA y Edwige BALAUTANSKY, “Apuntes sobre el desarrollo del capitalismo y la destrucción del área cultural Pokra-Chanca”, *Investigaciones. Ciencias Histórico Sociales*, segunda parte, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Vol. II, N° 2, 1970, p. 248.

desarrollaron su trabajo de campo etnográfico y redactaron un buen número de monografías⁷⁰⁶.

No resulta sorprendente comprobar que aquellas comunidades campesinas de la provincia de Huanta estudiadas por Osmán Morote, se convertirían a inicios de la década de 1980, en el teatro principal de las operaciones armadas de Sendero Luminoso en Ayacucho⁷⁰⁷.

4.7. Desenlaces: lucha por la universidad y la izquierda nacional

Mientras Osman Morote y otros intelectuales cercanos a Sendero Luminoso endurecían su núcleo ideológico, otro enfrentamiento comienza a cobrar fuerza en la Universidad de Huamanga: entre aquellos cercanos a las posiciones maoístas de Sendero Luminoso, y un nuevo grupo de profesores, la mayoría provenientes de Lima y de la especialidad de antropología de la Universidad de San Marcos.

Estos últimos estaban agrupados alrededor de otra revista, *Ideología. Revista de ciencias sociales y humanidades*. Es interesante resumir la trayectoria de la revista pues transcurre por el cauce marxista-leninista-maoísta que sigue el grueso de científicos sociales vinculados a la izquierda. Su primer número se publica en marzo de 1972, y en su grupo impulsor se encuentran los docentes de la Facultad de Ciencias Sociales, Carlos Iván Degregori, Modesto Gálvez y Carlos Tapia, los dos primeros, antropólogos egresados en la Universidad de San Marcos, con experiencia previa en el proyecto del Valle de Chancay que auspició la Universidad de Cornell y el Instituto de Estudios Peruanos. El tercero, Tapia, era egresado de la carrera de ingeniería rural de la Universidad de Huamanga, de cuya tesis fue asesor el propio Antonio Díaz Martínez⁷⁰⁸.

Eran también dirigentes del Movimiento Izquierda Revolucionaria en Ayacucho, conocido como MIR-IV Etapa, también de orientación maoísta, y con un fuerte trabajo

⁷⁰⁶ Al respecto se generó una polémica en las *Revista Allpanchis* a propósito de un artículo de Orin Starn. Salvo una mención de Juan Ansión, Starn y sus críticos afincados en universidades norteamericanas (Deborah Poole, Gerardo Rénique, Linda Seligmann, Mark Thurner, Frank Salomon) no hacen referencia a la producción antropológica de la Universidad de Huamanga. Véase, STARN, Orin, “Antropología Andina, ‘Andinismo’ y Sendero Luminoso”, *Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina, Año XXIII, N° 39, 1992.

⁷⁰⁷ Por ejemplo, en las comunidades más pobres de las provincias de Cangallo, Vilcashuamán y Víctor Fajardo. Véase: CORONEL, José, “Violencia política y respuestas campesinas en Huanta”, en Carlos Iván DEGREGORI, editor, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, pp. 29-116.

⁷⁰⁸ TAPIA, Carlos, *El latifundio en Socos Vinchos*, Tesis para optar el título de Ingeniero Rural, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968.

político entre el campesinado y en distintos barrios urbano-populares de la ciudad de Huamanga. La revista *Ideología* mencionaba en su primera presentación:

“IDEOLOGÍA nace con el propósito de persistir. Creemos en una ciencia social comprometida con la transformación revolucionaria de nuestro país. Con las limitaciones inherentes al trabajo intelectual, sin creer que desde universidades, ministerios o cuarteles pueda guiarse dicho proceso de transformación, sino que será nuestro pueblo, con sus infinitas potencialidades organizativas, sus antiguas tradiciones culturales, su perenne y heroica lucha contra los opresores, el único capaz de liberarse”⁷⁰⁹.

Su orientación ideológica coincidía de modo general con el marxismo-leninismo, que era común a toda la izquierda, incluyendo a Sendero Luminoso, pero diferían en las estrategias. Diferían, también, en el estilo de pensar las ciencias sociales, aunque coincidían como autores en varias publicaciones conjuntas⁷¹⁰, como un saber comprometido con las necesidades populares del país:

“Por otra parte, frente a los que presentan el marxismo-leninismo como una doctrina fracasada, creemos que éste es el instrumento para la transformación de nuestra sociedad. Marxismo-leninismo aplicado al conocimiento de nuestra realidad, sin caer en dogmas o esquematismos estériles, sin correr tampoco tras la última moda de París. Ciencia social marxista-leninista que estudie e interprete la naturaleza de los cambios que hoy afectan el país, pues creemos con Mariátegui que ‘...donde antes se ponía declamación hay que poner ahora el pensamiento’”⁷¹¹.

⁷⁰⁹ IDEOLOGÍA. REVISTA DE CIENCIA SOCIALES, “Presentación”, *Ideología. Revista de ciencias sociales y humanidades*, Año 1, N° 1, marzo, 1972, p. 2.

⁷¹⁰ De hecho, estos tres antropólogos “limeños”, presentan junto a Osmán Morote, Julio Casanova y Antonio Díaz Martínez (ya por entonces militantes de Sendero Luminoso), una ponencia conjunta (“Contribución al estudio del latifundio”), en la mesa “Estructura, poder y organización social”, en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Lima del 2 al 9 de agosto de 1970, con sede en el Instituto de Estudios Peruanos. Véase: DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio, TAPIA, Carlos, CASANOVA, Julio, MOROTE, Osmán DEGREGORI, Carlos Iván, GÁLVEZ Modesto y RIVERA, Fermín, “Contribución al estudio del latifundio”, pp. 197-230. Ver también: DEGREGORI, Carlos Iván, CASANOVA, Julio, y GÁLVEZ, Modesto, “El proceso de la antropología: un esbozo inicial”, pp. 1-12. Ver también, CASANOVA, Julio, Antonio DÍAZ MARTÍNEZ, Carlos TAPIA y Osmán MOROTE, “Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho”, *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, Dirección Universitaria de Investigaciones Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, diciembre 1971, pp. 17-18.

⁷¹¹ IDEOLOGÍA. REVISTA DE CIENCIA SOCIALES, “Presentación”, *Ideología. Revista de ciencias sociales y humanidades*, p. 2.

Posteriormente se incorporan a partir del segundo número, otros docentes universitarios: Edith Montero (antropóloga), Jaime Urrutia (antropólogo), Juan Ansión (antropólogo), Gloria Helfer (educadora), Isabel Coral (trabajadora social), todos provenientes de la Universidad de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tenían en común su militancia en el MIR IV-Etapa, y se constituyeron en el grupo intelectual y político alternativo a Sendero Luminoso en la universidad de Huamanga.

Durante los primeros años de la década de 1970, la rivalidad política entre ambos grupos repercute en una emulación que favorece la investigación y el debate intelectual. Así, entre 1970 y 1973, el Departamento de Ciencias Histórico- Sociales edita por los menos más de veinte de folletos y boletines diversos⁷¹², y los Seminarios de Investigación de la Facultad continúan⁷¹³, siempre a cargo de profesores cuyo trabajo intelectual tenía reconocimiento unánime, como el historiador Lorenzo Huertas, especialista en temas de movimientos sociales campesinos, cuyo enfoque sintonizaba con el debate dominante en ese momento:

“En cuanto al estudio de las luchas sociales en Ayacucho, tenemos que subrayar que cuando se ha historiado sobre éstas se ha cometido el error de ensalzar con euforia chauvinista a los líderes de las luchas y cuando se ha hablado de las masas que intervinieron en ellas se las ha tratado de ‘plebe ignorante’ o de ignorantes de ‘instinto ciego y salvaje’. Nosotros creemos en las masas como hacedores de la historia y que han representado los intereses de las clases oprimidas. [Ahora] el análisis de las luchas de clases, se hace con otros

⁷¹² Bajo el rubro genérico *UNSCH. Ciencias Sociales*, se publican más de 20 folletos mimeografiados con colecciones de artículos de las diferentes disciplinas: antropología, arqueología, historia, economía. Así mismo *Boletines de Investigación*, con los resultados de las investigaciones que el departamento de Ciencias Histórico-Sociales desarrollaba planificadamente.

⁷¹³ Por ejemplo, el proyecto de investigación, “Economía campesina”, “Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho”, y “Estudios de la ciudad de Ayacucho”. Véase: CASANOVA, Julio, Antonio DÍAZ MARTÍNEZ, Carlos TAPIA y Osmán MOROTE, “Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho”, *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, Dirección Universitaria de Investigaciones Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, diciembre 1971, pp. 17-18. DEGREGORI, Carlos Iván, José CORONEL, Juan José GARCÍA y Ranulfo CAVERO, “Economía campesina”, *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, Dirección Universitaria de Investigaciones, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, diciembre 1971, pp. 20-27. GÁLVEZ, Modesto, Mauro PARUAHUAMÁN, Javier REVATTA y Hugo REINOSO, “Estudio de la ciudad de Ayacucho”, *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Dirección Universitaria de Investigaciones, diciembre 1971, pp. 28-37.

criterios: los protagonistas principales son las masas, y son estudios hechos con criterio marxista”⁷¹⁴

La pugna entre ambos grupos formaba parte de un proceso nacional –avance del marxismo–leninismo-maoísmo en las universidades– pero, extrañamente, todo parecía suceder de alguna manera al margen de los antropólogos limeños, quienes incursionaban ocasionalmente en la región como verdaderos expedicionarios de otro continente. A diferencia de lo que ocurría en las ciencias sociales “limeñas”, más sofisticadas y “cosmopolitas” –el propio Instituto de Estudios Peruanos centraba sus investigaciones y publicaciones en los estudios de reciprocidad e intercambio, etnohistoria, o el impacto de la reforma agraria–, en Ayacucho la polarización política había creado su propio microclima intelectual, como queda registrado en esta intervención del antropólogo Ranulfo Cavero, profesor en la Universidad de Huamanga:

“A menudo se ha dicho desde Lima que poco o nada se investiga desde el interior del país, que sólo en éste prima el dogmatismo y la mentalidad provinciana; que la tesis de la semifeudalidad (que generalmente fueron y son sostenidas por investigadores que trabajan en y desde provincias) ya pertenecen al pasado, que nunca tuvieron sustentación científica y serían una especie de bulas pontificias que nadie ha, ni puede, refutarlos. Nuestra investigación pretende desmitificar estas aseveraciones apriorísticas. Lo que pasa es que por el mismo centralismo asfixiante, la carencia de medios económicos adecuados en las universidades provincianas, y debido a la poca relación con intelectuales muy ‘relacionados’, las investigaciones en provincias se publican en poco tiraje, por tanto no se conocen, tampoco se ‘promocionan’ muchas veces tan artificialmente como en Lima”⁷¹⁵.

⁷¹⁴ HUERTAS, Lorenzo, *Las luchas sociales en Huamanga: 1700-1830*, Tesis para optar el grado de Doctor en Historia, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972, p. 1-2. De Lorenzo Huertas, puede revisarse también: HUERTAS, Lorenzo, *Semifeudalidad y desarrollo capitalista en Lambayeque: 1850-1920*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, mimeógrafo, 1976.

⁷¹⁵ CAVERO, Ranulfo, *A propósito de la semifeudalidad y la problemática agraria en el Perú. La otra cara de la medalla que algunos no quieren ver*, Ayacucho, Dirección Universitaria de Investigación, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, octubre 1983, p. VII. Véase también, -----, *¿Semifeudal y neocolonial o capitalista? La polémica inconclusa*, Lima, IIES, 1977, mimeógrafo. -----, “Acerca del llamado ‘mito del feudalismo’ en el Perú”, en: *Selección de textos de Análisis del Perú*, Ayacucho, UNSCH, 1980, Vol. II, mimeógrafo.

Esta distancia casi emocional, se ve con más claridad en la vertiente estructuralista de la disciplina⁷¹⁶. Señalo tres ejemplos. El primero, el del antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere. Ortiz fue formado en la Universidad de San Marcos en los años 60, muy cercano a José María Arguedas, participó como estudiante en el Proyecto Vicos, siguió luego estudios doctorales de antropología en Francia donde fue alumno del propio Claude Lévi-Strauss en París. Especializado en el análisis estructuralista de los mitos andinos, Ortiz tenía una opinión muy crítica del marxismo por su ceguera ideológica para entender la singularidad simbólica del “pensamiento andino”. En el prólogo del libro que originalmente fue su tesis doctoral (*De Adaneva a Inkarri. Una visión indígena del Perú*, 1973), señala que:

“Algunos marxistas poseen el espíritu del misionero y la misma intolerancia intelectual. Piensan que la concepción dialéctica de la historia y del mundo es una adquisición, un descubrimiento de la filosofía europea. Están convencidos de que el lenguaje de la sociología de Marx es el único que entenderán los pueblos oprimidos, que será el único lenguaje capaz de movilizarlos hacia su liberación [...] Los indígenas peruanos comprenden con dificultad el contenido de los conceptos de Revolución o Dialéctica [...] Mucho es lo puede enseñarle [el indígena al occidental] pues es poseedor de una experiencia milenaria [...] Son lecciones que podría dar al civilizado”⁷¹⁷.

El segundo ejemplo, es del antropólogo Juan Ossio. Editor, en 1973, de un libro cuyo título era incontestablemente “estructuralista”: *Ideología mesiánica del mundo andino*. En esta compilación, Ossio reunió a la élite de la antropología estructuralista sobre el “mundo andino”, la gran mayoría lejana tanto del marxismo como de la teoría de modernización en boga entonces. En la introducción señala que el objetivo del libro es:

“Demostrar cómo a través de varios autores, nacionales y extranjeros, la mentalidad del campesinado andino manifiesta continuidad y coherencia en el tiempo y en el espacio, y destacar la importancia de las explicaciones

⁷¹⁶ El antropólogo John Earls, que fue formado en la vertiente estructuralista de Tom Zuidema, se desempeñaba hacia fines de la década de 1970 como docente de antropología en la Universidad de Huamanga, publica en 1978, un texto *sui generis*, donde busca conciliar el materialismo dialéctico y el marxismo leninismo con el estudio de las cosmologías indígenas. Este intento de síntesis no tendría seguidores en la disciplina. Véase: EARLS, John, *Génesis y evolución histórica del estado campesino*, Ayacucho, Departamento de Ciencias Histórico-Sociales, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1978.

⁷¹⁷ ORTÍZ, Alejandro, *De Adaneva a Inkarri. Una visión indígena del Perú*, Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1973.

superestructurales con respecto a los estudios sobre mesianismo [...] Esperamos que a lo largo de las páginas de esta antología los lectores descubran que no todos los peruanos pensamos igual, y que mediten que no todos estamos obligados a pensar igual; 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 remarca en categorías míticas”⁷¹⁸.

El tercer ejemplo, es de la antropóloga norteamericana Billie Jean Isbell. Isbell llegó a Ayacucho como estudiante doctoral de la Universidad de Illinois, bajo la asesoría del antropólogo holandés Tom Zuidema, en el marco de su proyecto etnográfico e etnohistórico en el Rio Pampas. Isbell realizó su trabajo de campo en la comunidad campesina de Chuschi, ubicada en las alturas de la provincia de Huanta (en 1967, 1960-1970 y 1974-1975), asumiendo, según la propia autora, la “metodología estructural levi-straussiana” de su maestro Zuidema:

“En 1967 emprendí un trabajo de campo en Chuschi, un pueblo en el Departamento de Ayacucho, Perú. Al revisar ese trabajo inicial, pareció como si hubiera estado mirando a través de un caleidoscopio dentro de un cuarto oscuro. No obstante, después de un tiempo pude traer más luz a mi visión caleidoscópica del mundo andino y comenzaron a desenredarse las relaciones estructurales que operan en ritos, estructuras de parentesco, y organizaciones sociales y espaciales [...] La analogía del caleidoscopio es especialmente apropiada para el análisis de estructuras andinas porque un orden continuo se mantiene a través del proceso de antítesis y síntesis donde el aspecto dual sexual de procreación es un tema predominante [...] en el orden andino que es básicamente dual, complementario e igualitario”⁷¹⁹.

Lo interesante de la etnografía de Isbell, no es solo que representa el mejor estudio “estructuralista” en los estudios andinistas de esos años⁷²⁰; sino que su trabajo de campo

⁷¹⁸ OSSIO, Juan, editor, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor ediciones, 1973, p. XIII.

⁷¹⁹ ISBELL, Billie Jean, “La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina”, *Estudios Andinos*, Universidad de Pittsburgh, Año 5, Vol. 5, N° 1, 1976, p. 37.

⁷²⁰ MAYER, Enrique, “Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" Reexamined”, *Cultural Anthropology*, Vol. 6, N° 4, Nov. 1991, pp. 466-504.

se realizó en la misma comunidad campesina (Chuschi), donde Sendero Luminoso inició, a través de cuatro estudiantes enmascarados de la Universidad de Huamanga, su primera acción armada el 17 de mayo de 1980, quemando las ánforas de votación el día de las elecciones presidenciales. Parafraseando, todo indica que subyacía aquí otra batalla interpretativa, esta vez, entre *estructuras míticas* versus *estructuras de clases*⁷²¹.

4.8. Vientos de acero forjarán el futuro: cerrando el ciclo antes de la lucha armada

Queda claro que desde muy temprano la Universidad de Huamanga se vio tensionada entre la apertura y el enclaustramiento. El hecho es que, hacia fines de la década de 1960, un sector de profesores y estudiantes ligados a la “fracción roja” del Partido Comunista, se radicaliza rápidamente e intenta dar el salto político al querer controlar sin éxito la dirección de la Confederación Campesina del Perú (CCP). Pero logran poco después dirigir con relativa facilidad los gremios de docentes y estudiantes, así como las instancias administrativas decisivas de la universidad. Como ya se dijo, el líder de la “fracción roja” fue Abimael Guzmán, quien consiguió reclutar a un selecto grupo de jóvenes de la élite intelectual ayacuchana, en su mayoría estudiantes y egresados de carreras de ciencias sociales, educación, trabajo social y agronomía. A estos les propuso una lectura inédita de la realidad ayacuchana en cuyas conclusiones destacaba la necesidad de construir una rígida organización partidaria capaz de destruir el viejo orden semifeudal.

Que esta salida asumiera una perspectiva armada no era casual. Por el contrario, señalaba con meridiana claridad, que solo a través de una alianza entre campesinos y obreros –bajo la guía del Partido Comunista dirigido por él– podía establecerse una verdadera política de emancipación social del campo a la ciudad⁷²². Muchos de estos jóvenes, con experiencia de trabajo de campo etnográfico en distintas comunidades

⁷²¹ La propia Isbell, ha reflexionado sobre el tema, en la segunda edición en inglés de su libro, donde señala los límites del enfoque estructural para entender las dinámicas políticas en la zona rural de Ayacucho. En especial, en el capítulo 10 de la segunda edición, Isbell reflexiona el papel que jugaron los maestros de escuela radicalizados, que fueron sentando las bases de Sendero Luminoso en la comunidad. ISBELL, Billie Jean, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, Prospect Heights, Waveland Press, 1985. También, una lectura más matizada sobre el campesinado y su participación en la sociedad rural, puede ver el trabajo del docente de antropología Fermín Rivera Pineda: RIVERA, Fermín, *Sobre economía y luchas campesinas*, Ayacucho, Programa Académico de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981.

⁷²² STERN, Steve, “Más allá del enigma: una agenda para interpretar a Sendero y el Perú, 1980-1995”, en Steve STERN, editor, *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1999, pp. 17-25.

campesinas, serían años después protagonistas centrales en el desarrollo de la “guerra popular” senderista.

Conforme transcurre la década de 1970, la élite intelectual de Sendero Luminoso sufre una evolución/depuración final que la convirtió en el fenómeno armado que fue años después. En esa evolución conservan una semejanza con las élites provincianas del periodo indigenista anterior: la especial atención que le brindan a los maestros de escuela. De hecho, la base política de mayor influencia de Sendero Luminoso, se asentará entre docentes y estudiantes de educación, usualmente de origen más pobre y provinciano: la filial de Ayacucho del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación (SUTE-Ayacucho), así como entre los estudiantes de la Facultad de Educación de la Universidad de Huamanga.

Al mismo tiempo, exhiben dos diferencias decisivas con el resto de la izquierda radicalizada. Mientras la izquierda no senderista, conforme avanza la década de 1970, se orientó crecientemente hacia el “trabajo de masas” (con jóvenes cuadros y militantes activando en fábricas urbanas y sindicatos campesinos), Sendero Luminoso optó por privilegiar el “fortalecimiento ideológico” y la lucha por la cohesión orgánica partidaria. Esto ocurrió principalmente en el Círculo de Trabajo Intelectual (CTIM), “José Carlos Mariátegui”, creado por facción de Guzmán en 1968, donde entre 1969 y 1972, con Guzmán a la cabeza, se sumergen en el estudio exegético de los clásicos del marxismo-leninismo, especialmente de las obras de José Carlos Mariátegui y sus interpretaciones sobre la realidad peruana. Allí se forjó la línea política dogmática de Sendero Luminoso⁷²³. En ese ambiente, Abimael Guzmán se convirtió en lo que podríamos denominar un “caudillo–maestro” y devino para sus seguidores, en el “Presidente Gonzalo”. Este distanciamiento de la sociedad, los llevó a perder presencia política en el movimiento social (en el sindicato de docentes universitarios y en la Federación de Estudiantes de la Universidad de Huamanga) y facilitó su pérdida de influencia política en la propia universidad de Huamanga. Esta dejó de ser estratégica para los fines de expansión de su “guerra popular”. Pero este alejamiento del movimiento social, le

⁷²³ El propio Abimael Guzmán diría: “Sus objetivos eran: 1) estudiar la ideología del proletariado, el marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tse Tung y el pensamiento de Mariátegui como aplicación del marxismo-leninismo a la realidad del país; 2) investigar los problemas fundamentales de la sociedad peruana actual; y 3) participar activamente en la lucha de clases, organizadamente y ligándose a las masas”. Ver, GUZMÁN, Abimael y Elena YPARRAGUIRRE, *Memorias desde Némesis*, 2014, p. 205.

permitió a Sendero Luminoso cohesionar ideológicamente a su militancia y definir un pequeño grupo de cuadros políticos listos para el inicio de la lucha armada.

La década se cierra con la decisión partidaria de iniciar la lucha armada. Julio Casanova, profesor del programa académico de antropología (casado con Katia Morote Barrionuevo, también antropóloga por la universidad de Huamanga, y militante de Sendero Luminoso), publica en 1979, un año antes del inicio de las acciones armadas, un claro resumen de la línea política (clase contra clase) que debía asumir toda ciencia revolucionaria:

“Cada clase elabora sus ciencias para combatir a las clases contrarias. Cada clase elabora una interpretación, una manera de ver el mundo, para así justificar su explotación o para abrir los ojos y combatir la explotación”⁷²⁴.

Pero ¿cómo se traducía este principio clasista a la práctica de la antropología en Perú? ¿Cómo evitar, se pregunta Casanova, “que las investigaciones sean usadas en beneficio de las clases explotadoras”?:

“[...] Hay que hacer ingentes esfuerzos para que las investigaciones sean utilizadas por las fuerzas revolucionarias. Tenemos que superar el snobismo de adoptar teorías y técnicas ‘originales’, extranjeras, que lo único que persiguen es desviarnos de la línea de Marx-Engels-Lenin- Stalin-Mao y Mariátegui y su desarrollo en el Perú [...] Las ciencias sociales en el país se han desarrollado y se desarrollan en medio de la lucha de clases, de la lucha entre posiciones terratenientes, burguesas y pequeño burguesas. En las ciencias sociales hay lucha de clases”⁷²⁵.

Puesto así, quedaba claro que la decisión armada de Sendero Luminoso, contenía también una concepción de las ciencias sociales, que puede resumirse en la idea de que la ciencia está siempre al servicio de la lucha de clases y la guerra popular. Sin embargo, pese a el dogmatismo del lenguaje clasista de Sendero Luminoso y otras agrupaciones de izquierda en la Universidad de Huamanga, muchos de los artículos, tesis y libros escritos por docentes y estudiantes de antropología, contenía abundante material empírico y etnográfico de primera importancia. Eran descripciones detalladas de relaciones de

⁷²⁴ CASANOVA, “Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga”, p. 146.

⁷²⁵ CASANOVA, “Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga”, pp. 148-149.

reciprocidad e intercambio en decenas comunidades, reportes de las dinámicas de funcionamiento económico y cultural en las haciendas, presentación detallada de ritos, mitos y canciones, crónicas etnográficas de fiestas y celebraciones campesinas, etc. Todo este material quedó marginalizado y desaprovechado, pues fue presentado como simple “superestructura ideológica”, y quedó asfixiado por la “imposición ideológica” de la línea proletaria y campesinista del maxismo-leninismo.

4.9. Epílogo

En pleno desarrollo de la “guerra popular” senderista desde 1980, Osmán Morote Barrionuevo (conocido como el camarada Remigio) fue capturado por la policía antiterrorista en un hotel del centro histórico de Lima, el 11 de junio de 1988. Llevaba 10 años en la clandestinidad, y al momento de su captura (tenía entonces 42 años), era miembro del Comité Central del partido, y responsable político militar del Comité Regional Norte de Sendero Luminoso. Antes había cumplido ese mismo rol, en la zona andina de Huancavelica, pero al parecer por discrepancias con la conducción partidaria de Abimael Guzmán (el Presidente Gonzalo), fue degradado y enviado a otra zona político-militar menos importante⁷²⁶.

Días después de su captura, el 16 de junio de 1988, entre los pasillos de la Prefectura del Poder Judicial, un señor de avanzada edad, de frágil apariencia y de formas lentas y amables, acude para averiguar la situación del detenido. Se trataba de Efraín Morote Best, padre de Osmán. Un periodista del semanario *Caretas*, al reconocerlo, quiso entrevistarlo. “Se le había visto muy deprimido. Casi una sombra”, reportó el periodista Jimmy Torres. A mucha insistencia, logró casi arrancarle algunas declaraciones:

“- *Logró ver a su hijo?*

- Sí, lo pude ver.

- *¿Y tenía huellas de tortura?*

- No, no.

- *Estaba bien.*

- Bueno, algo cambiado y demacrado. Han pasado diez años, lo veo envejecido, y seguro que él me debe haber visto mucho más viejo de lo que soy.

⁷²⁶ Sendero Luminoso dividió el país en 6 regiones: Comité Regional Norte, Comité Regional Sur (que estuvo a cargo de Antonio Díaz Martínez), Comité Regional Centro, Comité Regional Principal (Ayacucho, a cargo del propio Abimael Guzmán), Comité Regional Metropolitano (Lima) y Comité Regional Nororiental.

- *¿Y de qué conversaron?*
- Esto es algo muy personal.
- *Y usted cree que su hijo es culpable de todas las acusaciones que le hacen?*
- Esto tiene que decidirlo la justicia. Yo no.
- *Bueno, usted no pudo evitar que su hijo incursionara en el senderismo...*
- Él sabía lo que hacía. El hecho de yo ser su padre no me autoriza a imponerle nada. El tiempo dirá si hizo bien o mal.
- *¿Cuál fue su relación con los amigos de sus hijos, Abimael Guzmán y Luis Kawata, considerados fundadores de Sendero Luminoso?*
- Los conocí a todos. Ellos fueron mis alumnos e incluso Abimael fue profesor. Pero yo no podía prohibirle a mi hijo estos amigos, ni decirle qué amigos debería tener. Él era muy libre de tomar las decisiones que quisiera.
- *Y pues, tomó las decisiones ¿Cree que fueron buenas? ¿Cree que Sendero hizo y hace bien?*
- Quién sabe. Solo ellos son los únicos que pueden responder si hacen bien.
- [...]
- *Disculpe la pregunta, doctor, pero ¿cómo se siente usted con la detención de su hijo?*
- Siento como si tuviera clavada una espada dentro de mí.
- *Seguro, que muy pronto piensa desenvainar...*
- ¡Ah, sí!, esto será pronto, muy pronto”⁷²⁷.

⁷²⁷ PUERTAS, Laura, Abilio ARROYO y Jimmy TORRES, “Habla el padre. Efraín Morote Best fue entrevistado en corredores del Palacio de Justicia”, *Caretas*, 20 de junio 1988, pp. 76-77.

Capítulo 5

Desborde popular, “cultura andina” y modernidad (1980-1990)

5.1. Preámbulo

La década de 1980 se abre con el restablecimiento de la democracia representativa, resultado de una tensa transición democrática. Esta tuvo como hechos centrales, dos grandes huelgas nacionales (1977 y 1978), la Asamblea Constituyente de 1978, el llamado a nuevas elecciones presidenciales en 1980, y el retorno de los militares a los cuarteles, luego de doce años de lo que denominaron, el “gobierno revolucionario de las fuerzas armadas” (1968-1980). Pero el precario retorno democrático quedó opacado, no solo por el llamado a la insurgencia armada de Sendero Luminoso, en mayo de 1980⁷²⁸, sino también, por una larga crisis económica, que se inició pocos años atrás con la crisis económica global iniciada en 1973.

Entre el inicio de la “guerra popular” senderista, emprendida por fuera y en contra de la corriente central del movimiento social, y la crisis económica como gran telón de fondo, los científicos sociales se vieron obligados a replantear sus mapas explicativos al cambiante comportamiento social y político de los sectores populares, rurales y urbanos. Estos buscaban organizarse en nuevos movimientos sociales, que les permita enfrentar, en las mejores condiciones posibles, los terribles desafíos que se avecinaban, en lo que se ha llamado la “década perdida” del fin del siglo XX peruano⁷²⁹.

La redefinición de las prioridades de investigación antropológica peruana en la década de 1980 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 persistencia de la pobreza rural e instaurar un nuevo proyecto nacional de integración campesina. La segunda, fue la consolidación de las grandes migraciones del campo a las ciudades costeñas⁷³⁰. La tercera ocurrió con la llegada al poder, en 1985, de un histórico partido populista (APRA), la emergencia de

⁷²⁸ Que simbólicamente quemó ánforas de votación, el día de las elecciones presidenciales el 17 de mayo 1980, en la comunidad campesina de Chuschi, Ayacucho.

⁷²⁹ GONZALES DE OLARTE, Efraín y Lilian SAMAMÉ, *El péndulo peruano: políticas económicas, gobernabilidad y subdesarrollo, 1963-1990*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Consorcio de Investigación Económica, 1991.

⁷³⁰ Mientras en 1940, el 35% de la población total peruana vivía en áreas urbanas, en 1981 esta supera el 65%, y en 1993 llegará al 70%. Ver: INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, *Migraciones internas en el Perú*, Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática, 1995.

un vigoroso movimiento de izquierda nacional (Izquierda Unida), y la irrupción armada, en mayo de 1980, de Sendero Luminoso.

Señalamos en el cap. IV, que el distanciamiento de Sendero Luminoso del movimiento social ayacuchano a fines de la década de 1970, significó su talón de Aquiles respecto al resto de la izquierda nacional, que iba en una dirección contraria. Obligados por la transición democrática, la izquierda no senderista, dejaba atrás el modelo leninista, del partido de cuadros selectos y secretos, y hacía sus mejores esfuerzos para salir de la semiclandestinidad, e ir al encuentro del *movimiento nacional de masas*. Reemplazaba, por así decirlo, la “clase” por el “pueblo”; el “proletariado” por la “nación”.

Sin embargo, cuando inicia sus acciones armadas en 1980, Sendero Luminoso, buscó demostrar lo contrario: que sí era posible ir más allá del cómodo gesto radical, común a toda la izquierda, para asumir realmente el verdadero compromiso de clase con la “guerra popular”. El “efecto demostración” estaba servido: los centenares de maestros de escuela, estudiantes y docentes universitarios (una porción importante de la base social de Sendero Luminoso), que años antes incendiaron el país en miles de 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 Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso⁷³¹. La figura del intelectual comunista armado, constituyó, a nuestro entender, el capital simbólico más fuerte de Sendero Luminoso.

Sin embargo, entre fines de los años 70s e inicios de los 80s, a nivel global la ortodoxia marxista-leninista fue puesta a la defensiva, no sólo por la renovación teórica en las ciencias sociales (por ejemplo, en el reemplazo de Lenin por Gramsci en el análisis político), sino también por el derrumbe de los modelos comunistas internacionales, especialmente de la China de Mao, y el ascenso “reformista” de Tsen Xiao Ping. No obstante, en esta coyuntura, Sendero Luminoso aparecía, a los ojos de sus militantes y simpatizantes, no sólo como una disciplinada fuerza militar, 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”⁷³².

⁷³¹ GUZMÁN, Abimael, “Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad”, *El Diario*, 24 de julio 1988.

⁷³² GUZMÁN, “Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad”, p. 14.

A contracorriente del dogmatismo armado de Sendero Luminoso, a inicios de la década de 1980, la versión dura del marxismo-leninismo en las ciencias sociales peruanas, estaba siendo vapuleada. La lógica era simple: si los intelectuales de izquierda querían sobrevivir y sintonizar con la complejidad de los nuevos movimientos sociales en pleno retorno a la democracia, era obligatorio, entonces, arrear banderas ideológicas y distanciarse de los dogmatismos previos. Pero pese al descongelamiento del dogma, el marxismo-leninismo no desapareció del todo. Persistía, aunque en minoría, en los partidos de izquierda, en universidades públicas, y en un sector de dirigentes sociales de base. Una explicación posible, es que la “revolución de los manuales”⁷³³, que caracterizó a la rigidez maoísta de los años 70s, en universidades, magisterio y sindicatos, fue masiva y solidificó una lectura crítica, en clave clasista (la “idea crítica”) de la historia y sociedad peruana⁷³⁴. Pese a que ahora se movían en un escenario muy distinto al de la década previa, los efectos de su onda expansiva radical, continuó sintiéndose todavía en los años 80s.

Las razones son varias, pues muchas de las *condiciones objetivas* que le dieron sustento, continuaban vigentes. Por ejemplo, la crisis económica que se había iniciado en 1973, profundizó el derrumbe todavía mayor de la formación universitaria y el sistema educativo en general. En ese terreno, las visiones totalizadoras del marxismo-leninismo (en blanco y negro) eran casi las únicas capaces de ser asimiladas por la mayoría de estudiantes universitarios. Afirmaciones rotundas y propuestas “de choque” (clase contra clase), encontraron, entonces, terreno abonado en una sociedad que se encontraba agobiada por una crisis, no solo económica, sino también política y cultural.

A esto se sumó el rápido desgaste del régimen democrático, restaurado apenas en 1980, para enfrentar la crisis económica; pero también por su incapacidad política para ampliar los espacios democráticos, propiciando 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 aun

⁷³³ DEGREGORI, “La revolución de los manuales: la expansión del marxismo leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso”.

⁷³⁴ PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART, *El Perú desde la Escuela*, Lima, Ediciones Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

sobrevivía, como dijimos, en partidos de izquierda, en universidades públicas, dirigencias sindicales y en el magisterio.

En un escenario así, hablar de las vicisitudes de las ciencias sociales es constatar cómo en Perú su desarrollo ha estado ligada íntimamente a lo que sucedía en la sociedad y en la política. Si bien su profesionalización se consolidó relativamente rápido, entre las décadas de 1960 y 1980, tanto a nivel institucional (a través de los colegios profesionales), como en cierta demanda estatal, no existió en 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; le hablan o pretenden hablarle a la “sociedad”. Y la “sociedad”, a su vez, por decirlo de algún modo, les reclama “compromiso político”. Los científicos sociales ligados a la izquierda, se inscriben en 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 y problemas culturales. Incluso los estudiosos del Perú prehispánico (arqueólogos y etno-historiadores), usualmente distantes de los quehaceres del tiempo presente, fueron implicados para tomar partido en los debates políticos coyunturales. Por ejemplo, para explicar el supuesto origen mesiánico de Sendero Luminoso⁷³⁵; o para rescatar y retomar la sabiduría agraria de las civilizaciones prehispánicas para la reorganización del estado y la economía nacional⁷³⁶.

Podría decirse, que los científicos sociales de izquierda, entre los que figuran destacadamente los antropólogos, se vieron tensionados entre el nuevo palpitar de los

⁷³⁵ Fragmento de intervención en Simposio sobre mitología Andina realizado en la Universidad Católica en 1984 publicado en: MACERA, Pablo, “Sendero y Mama Huaco”, *Cambio*, Lima, N° 20. 28 de agosto del 1986, p. 9. ANSIÓN, Juan, “¿Es luminoso el camino de Sendero?”, *El Caballo Rojo*, Lima, N° 108, 6 de junio, 1982.

⁷³⁶ CLAVERIAS, Ricardo, *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*, Lima, Dugrafis, 1990.

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 80s; 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 representativa⁷³⁷. Su 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 la colocó en cierto ensimismamiento profesional. No es casual, que en una coyuntura así, los organismos no gubernamentales de desarrollo (ONG), que crecieron en número (de 1 en 1964, a 294 en 1987⁷³⁸), fueran el principal mercado y espacio de reclutamiento de los científicos sociales, en temas como “campesinado”, “desarrollo rural”, “el agro” y “derechos humanos”. De acuerdo a la Asociación Nacional de Centros, en las ONG trabajaban alrededor de 1701 científicos sociales en 1987⁷³⁹. 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, norteamericanas y europeas, que las financiaban⁷⁴⁰.

En efecto, si parte importante de las ciencias sociales mexicanas, por ejemplo, fueron burocratizadas por el Estado corporativo del Partido Revolucionario Institucional (PRI), perdiendo mucho de su empuje y creatividad; en Perú, el mercado (vía las fundaciones filantrópicas) condujo tendencialmente a una situación en la cual los vínculos personales y las relaciones públicas de un grupo de científicos sociales con los representantes de las fundaciones predominaron sobre el rendimiento académico o profesional, relegando

⁷³⁷ Por ejemplo, en las elecciones municipales de 1983, la 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 hacia el final 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. Ver: TUESTA, Fernando, *Sistemas de partidos en la región andina: construcción y desarrollo (1975-1995)*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2009, p. 176.

⁷³⁸ *Boletín de la Asociación Nacional de Centros*, Lima, 1987.

⁷³⁹ *Boletín de la Asociación Nacional de Centros*, Lima, 1987.

⁷⁴⁰ Véase: PADRÓN, Mario, *Cooperación al desarrollo y movimiento popular: las asociaciones privadas de desarrollo*, Lima, DESCO, 1982.

a un rincón el compromiso social previo⁷⁴¹. Así, si a inicios de la década de 1970, la Fundación Ford aportaba casi el 50% de los fondos para programas de investigación social, y era casi la única fuente de financiamiento; para fines de esa década, existían más de 35 organizaciones que aportaban fondos: 27 fundaciones privadas de ocho países⁷⁴², cuatro organizaciones gubernamentales y cinco agencias internacionales. La década de 1970 se cierra con el aporte del 18.4% de la Fundación Ford, y el rápido crecimiento de la Fundación Friedrich Ebert con el 10.2% del total de los financiamientos⁷⁴³. Esta situación ilustra las relaciones de dependencia, entre los profesionales peruanos de ciencias sociales y las agencias extranjeras de cooperación para el desarrollo⁷⁴⁴.

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 eran demandados como asesores que daban “línea” política al sindicato, al partido, o al movimiento social; o cuando ellos mismos, decidieron dirigir sus propias organizaciones políticas, dando origen a lo que se conoció como la “Nueva Izquierda”.

En efecto, las ciencias sociales debilitaron sus vínculos orgánicos con los partidos de izquierda, y se alejaron del movimiento social. Su militancia alrededor del frente político, Izquierda Unida (IU), creado en 1980, era agónica y ocasional. Hacia mediados de los años 80s, 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 otro lado, 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 (y ya no en el discurso histórico hispanista anterior), su principal vector de crecimiento.

⁷⁴¹ Por ejemplo, de acuerdo a un directorio manejado por la Asociación Nacional de Centros, en 1986, 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.

⁷⁴² Alemania Federal, Bélgica, Canadá, España, Estados Unidos, Francia, Holanda y Suiza.

⁷⁴³ BERNALES, Enrique, *El desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*, Lima, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 1981, p. 76-80.

⁷⁴⁴ Para un panorama de los distintos momentos de énfasis temáticos e intervención académica de la Fundación Ford en Perú, véase: CORREA, Norma, “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, 2019.

Precisamente en este capítulo veremos estos desenlaces a través de dos temas que consideramos cruciales.

Primero, anotaremos brevemente, 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.

Luego, veremos con más detalle, la forma en que los antropólogos y otros científicos sociales de izquierda (de historia, sociología, arqueología), se enfrascaron en una discusión, académica y política, sobre el carácter y el destino de la modernidad en la sociedad y la historia peruana del siglo XX. La pregunta era, en apariencia, sencilla: ¿Cómo se 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 80s, giraba alrededor de las condiciones de supervivencia de la “cultura andina”, ante la amenaza y el avance depredador del capitalismo occidental.

5. 2. Renacimiento liberal

Prácticamente desde los tiempos en que Víctor Andrés Belaunde escribió, en 1931, *La realidad nacional*, en respuesta a los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui de 1928, el pensamiento conservador se había ido replegando del debate social. Durante las décadas de 1930 y 1940, recuperaron la primacía perdida en la década previa, que había sido hegemonizada por el vanguardismo de la revista *Amauta* dirigida por Mariátegui, pero fue una restauración hecha a la sombra de las dictaduras conservadoras de Oscar Benavides Larrea (1933-1939) y Manuel Prado y Ugarteche (1939-1945). Como señala Macera 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”⁷⁴⁵.

Y a partir de la década de 1950, el repliegue conservador se profundiza, hasta el punto en que la historia de las nuevas ciencias sociales, tendió a confundirse casi con la historia del pensamiento de la izquierda en sus diferentes vertientes, sean indigenistas, modernizadoras, dependentistas o marxistas. Entre otras causas, esto sucede porque la intelectualidad conservadora se niega a seguir el camino de sus parientes liberales en los años 50s y 60s, cuando estos comprenden que su supervivencia pasaba por la articulación económica y cultural con los EEUU, y asumir, por ejemplo, los planteamientos de las teorías de la modernización y la necesidad de impulsar procesos de reforma agraria en América Latina. Reacios a la norteamericanización, los conservadores se mantienen fieles a su filiación hispanista.

Para los años 60s se encuentran refugiados en el Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), y algunos centros menores, y 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 amplios recursos financieros procurados por la cooperación norteamericana y europea. Pero el puntillazo mayor llegó cuando, entre los años 60s y 70s, las ciencias sociales adoptan el marxismo y son pro hijadas desde 1968, en el aparato burocrático del gobierno militar de Velasco Alvarado, para la implementación de sus propias reformas, en especial, la reforma agraria.

⁷⁴⁵ MACERA, Pablo, “La historia en el Perú: Ciencia e Ideología”, *Amaru*, Lima, N° 6, abril-junio 1968, p. 92.

Recién en los años 80s surge una nueva generación de intelectuales neoconservadores 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. Recién entonces comienzan a recurrir tardíamente a las ciencias sociales. Ya desde los años 70s habían surgido algunos economistas destacados. Pero es en los 80s, cuando los sectores más renovadores de la derecha buscan darles una envoltura más moderna a sus propuestas, para lo cual las ciencias sociales comienzan a jugar, por primera vez, un papel importante. De hecho, Mario Vargas Llosa, su exponente más público en 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 Nozik”⁷⁴⁶.

Estos 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 peruanas. Luego, a través 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 explícitamente en mayo de 1981, para competir con la izquierda en el terreno de las ideas y las propuestas: el *Instituto Libertad y Democracia* (ILD), de orientación fuertemente neoliberal, y dirigido por el joven economista Hernando De Soto, con la asistencia del abogado, Enrique Ghersi.

En efecto, Hernando De Soto decide formar un grupo impulsor de líderes políticos e intelectuales variados, para apoyar al Instituto Libertad y Democracia. Dentro del grupo fundacional participan una diversidad de académicos, políticos y empresarios de distintos tintes ideológicos: Sandro Mariátegui (de Acción Popular), Andrés Townsend Escurra (del APRA), el historiador Luis Enrique Tord, el economista Richard Webb, el

⁷⁴⁶ VARGAS LLOSA, Mario, *El pez en el agua. Memorias*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 48.

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 impulsor⁷⁴⁷.

Como un acto de bautismo público, De Soto organizó en Lima, en 1979 y 1981, dos eventos internacionales bajo el título: “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-Francois Revel y 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”⁷⁴⁸.

Pero estos eventos no solo sirvieron para dotar de ideas y nuevos enfoques a la derecha peruana. Fue, además, la oportunidad que esperaba De Soto para 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 también, y quizá era lo más importante, 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 instituto⁷⁴⁹.

⁷⁴⁷ CORTEZ BARRIONUEVO, Víctor, *Los secretos mecanismos de un movimiento: apogeo y declive del Movimiento Libertad" (1987-1993)*, Tesis de Licenciatura, mención en Sociología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales, 2015, p. 17.

⁷⁴⁸ ANÓNIMO, “El simposio sobre economía de mercado: Una derecha en busca del tiempo perdido”. *Revista Quehacer*, Lima, Centro de Estudios y promoción del Desarrollo, N° 2, nov-dic. 1979, p. 33. Citado en: ADRIANZÉN, Carlos Alberto, *Neoliberalismo, redes de think tanks e intelectuales. Apuntes iniciales sobre el caso peruano*, Lima, Ponencia presentada al VIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, 2015, p. 9.

⁷⁴⁹ ADRIANZÉN, *Neoliberalismo, redes de think tanks e intelectuales. Apuntes iniciales sobre el caso peruano*, pp. 9-10.

Poco después, De Soto publica, en 1986, el ya mencionado *best-seller* titulado *El otro Sendero*⁷⁵⁰, primer caso de *marketing* sociológico en el Perú. El propio Mario Vargas Llosa escribió el prólogo, colocando el desafío a las ciencias sociales:

“A veces, los economistas cuentan mejores historias que los novelistas. La que refiere Hernando de Soto en *El Otro Sendero* es una de éstas [...] 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”⁷⁵¹.

Y añade, ubicando el real significado que, a su parecer, representó este libro:

“Aquella investigación, hecha por un equipo dirigido por Hernando de Soto, 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”⁷⁵².

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 lectores; “[...] veríamos - señalaría Alberto Flores Galindo- 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”⁷⁵³. Las propuestas de De Soto tuvieron su consagración definitiva en 1987, 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 la 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 (que conformaron el Frente Democrático, FREDEMO), proclaman a Mario Vargas

⁷⁵⁰ SOTO, Hernando De, *El otro sendero: la revolución informal. Con la colaboración de Enrique Gherzi y Mario Ghibellini*, Lima, Editorial El Barranco, 1986.

⁷⁵¹ VARGAS LLOSA, Mario, “Prólogo”, en Hernando DE SOTO, *El otro sendero: la revolución informal. Con la colaboración de Enrique Gherzi y Mario Ghibellini*, Lima, Editorial El Barranco, 1986, p. XVII.

⁷⁵² VARGAS LLOSA, *El pez en el agua. Memorias*, p. 91.

⁷⁵³ FLORES GALINDO, Alberto, “Los caballos de los conquistadores, otra vez (El otro sendero)”, en *Tiempo de plagas*, Lima, El Caballo Rojo, 1988, p. 184.

Llosa como su candidato a las elecciones presidenciales a realizarse en 1990⁷⁵⁴. Pero la proyección global de De Soto, llegó cuando Ronald Reagan propuso a *El otro sendero*, como la alternativa de desarrollo para el Tercer Mundo, en su presentación ante las 42 asamblea general de las Naciones Unidas⁷⁵⁵.

Para entonces, la nueva derecha intelectual peruana ya estaba colocada en el mapa de la red transnacional del pensamiento neoliberal. En sus formas básicas, este nuevo pensamiento neoliberal peruano, propone que el conflicto central en el desarrollo del país, no pasa por la pugna entre clases (lucha de clases), o por las tensiones entre la nación y la dominación externa (centro-periferia). Así lo destaca el antropólogo Juan Ossio, profesor en la Pontificia Universidad Católica, y miembro activo del Movimiento Libertad. Ossio responsabiliza al gobierno militar de Velasco Alvarado 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”⁷⁵⁶, para concluir que:

“En la década del '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”⁷⁵⁷.

⁷⁵⁴ REQUENA, José Carlos, *‘Una gran ingenuidad’: El Movimiento Libertad, 1987–1989*, Lima, Mitin Editores, 2010.

⁷⁵⁵ "De Soto and his colleagues have examined the only ladder for upward mobility. The free market is the other path to development and the one true path. It is the people's path... it leads somewhere. It works." "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." Ronald Reagan en la 42 Asamblea General de Naciones Unidas, en Public Paper s of the Presidents of the United States: Ronald Reagan, del 21 de setiembre de 1987.

⁷⁵⁶ OSSIO, Juan, “Mi imagen del Movimiento Libertad”, Lima, 1988, publicado luego en: OSSIO, Juan, *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural*, Lima, Pontificia Universidad católica del Perú, 1994, p. 256.

⁷⁵⁷ OSSIO, Juan, “Las comunidades indígenas del Perú ante el nuevo siglo”, en *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo I, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988, p. 16. El esfuerzo de Juan Ossio por construir una versión liberal, va desde otra versión del indigenismo, hasta otra explicación de la noción de propiedad en las comunidades campesinas. Véase: OSSIO, Juan, “La propiedad en las comunidades campesinas”, *Allpanchis*, N° 22, 1983. -----, “Repensando al Perú: liberalismo e indigenismo”, en *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, pp. 137-172.

Manejan, más bien, otra narrativa de la historia. A diferencia de las ciencias sociales marxistas, sostienen que la contradicción principal de la dominación en el Perú, discurre entre la sociedad y ese ogro no tan filantrópico: el ineficiente Estado peruano. El Estado se convierte 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:

“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”⁷⁵⁸.

En esa línea, Fernando Fuenzalida sostenía en 1987, en un artículo cuyo título anuncia su carácter programático, “Utopía e infamia del indigenismo”, 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”⁷⁵⁹. Iba quedando claro que se necesitaba construir una nueva historia consensual y hegemónica para el nuevo Estado que se quería refundar. El antropólogo Luis Millones, incluso preocupado ante la amenaza de que llegue una época de disgregación nacional, sostiene 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”⁷⁶⁰. En una reseña crítica escrita por Alberto Flores Galindo, señalaba que Hernando De Soto pretender 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”⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ OSSIO, Juan, “Mi imagen del Movimiento Libertad”, Lima, 1988, publicado luego en: Ossio, *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural*, p. 253.

⁷⁵⁹ FUENZALIDA, Fernando, “Utopía e infamia del indigenismo”, publicado originalmente en 1987 en la revista *Debates en Antropología* de la Pontificia Universidad Católica, y reproducido en: FUENZALIDA, Fernando, *La agonía del estado-nación. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*, Fondo Editorial del Congreso de la República, 2009, p. 283.

⁷⁶⁰ MILLONES, Luis, “El desafío de los pueblos andinos”, en *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo I, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988, p. 31.

⁷⁶¹ FLORES GALINDO, “Los caballos de los conquistadores, otra vez (El otro sendero)”, 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 a un Teseo colectivo, donde ricos y pobres se tomen de la mano en la lucha contra el minotauro estatal, contra el Estado entendido sólo como traba burocrática al desarrollo del capitalismo popular. Este argumento, señala Flores Galindo, 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”⁷⁶². En las páginas de *El Otro Sendero*, Hernando De Soto “[...] quiere argumentar que la existencia de una pesada maquinaria estatal es casi el único obstáculo para que triunfen la modernidad y el capitalismo en el Perú”⁷⁶³. Es lo que exactamente reclama Vargas Llosa 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”⁷⁶⁴.

Nuevamente Fernando Fuenzalida, miembro del Movimiento Libertad, interviene para reforzar esta postura histórica 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 produce 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

⁷⁶² FLORES GALINDO, “Los caballos de los conquistadores, otra vez (El otro sendero), p. 173.

⁷⁶³ FLORES GALINDO, “Los caballos de los conquistadores, otra vez (El otro sendero), p. 181.

⁷⁶⁴ VARGAS LLOSA, *El pez en el agua. Memorias*, p. 48.

conciencia del actor económico popular como obstáculos para su actividad, como frenos a su propio desarrollo”⁷⁶⁵.

Pero 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 dominaban sociólogos, antropólogos e historiadores, los abogados y economistas neoliberales jugarían el papel de Ariadna, proporcionando los hilos del saber tecnocrático para desmontar el monstruo burocrático, sin perderse en el laberinto legal y económicos de las leyes estatales⁷⁶⁶.

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 élite 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”⁷⁶⁷. 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 aun lo que puede ni lo que quiere ser y que requiere, para su progreso, de un ordenamiento coherente y sistemático de objetivos, recursos y medios, esfuerzo un tanto ajeno a su carácter y cultura tradicionales⁷⁶⁸”. En ese propósito tecnocrático, las ciencias sociales tenían que ser convocadas.

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 primeros frutos conservadores tardíos de las universidades particulares (principalmente en la Universidad del Pacífico y la Universidad de Lima), porque ellas fueron también afectadas por la ola progresista y/o marxista de las dos décadas previas. Y si en los años 70s, la Teología de la Liberación, orientó a muchos intelectuales cristianos hacia

⁷⁶⁵ FUENZALIDA, Fernando, “La transformación urbana del Perú: el reto de Lima”, en *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo I, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988, p. 69.

⁷⁶⁶ 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 Vargas Llosa era el candidato del FREDEMO. Véase: *Informe de la Comisión de Reorganización del Estado. Hacia un estado de transición a la sociedad libre*, Documento Interno de Trabajo, Lima, AP/PPC/Movimiento Libertad, Pro-Desarrollo, 1989.

⁷⁶⁷ ADRIANZÉN, *Neoliberalismo, redes de think tanks e intelectuales. Apuntes iniciales sobre el caso peruano*, p. 9.

⁷⁶⁸ ORTIZ DE ZEVALLOS, Felipe, “La cultura de Apoyo. A propósito de nuestra edición 50”, en *Debate*, Vol. IX, N. 50, mayo-junio, 1988, p. 6.

posiciones progresistas, e incluso radicales, en los años 80s comienzan a verse los frutos del trabajo del Opus Dei entre las elites intelectuales católicas⁷⁶⁹.

Lo cierto es que las ideas neoliberales no aterrizaron en Perú para ser valorada 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- es muy pobre si sólo se convierte en un libro. Las ideas de Hernando De Soto aspiran a llegar muy lejos, hasta confundirse con el sentido común”⁷⁷⁰. Para ese objetivo era claro que se necesitaba del periodismo, donde las ideas neoliberales tendrán su mayor canal de irradiación y caja de resonancia⁷⁷¹. Además del nicho central, representado por Hernando De Soto y Mario Vargas Llosa, el diario *Expreso* (dirigido por Manuel Ulloa Elías y Manuel D’Ornellas), y el diario *La Prensa* dirigido 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 liberales, 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 Calderón⁷⁷².

A todo esto, 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 a la especialidad de antropología de la Pontificia Universidad Católica⁷⁷³. 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 (Ayacucho). La Comisión estuvo presidida nada menos que por Mario Vargas Llosa.

⁷⁶⁹ Ver: PÁSARA, Luis, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, Lima, El Virrey, 1986.

⁷⁷⁰ FLORES GALINDO, “Los caballos de los conquistadores, otra vez (El otro sendero)”, p. 184.

⁷⁷¹ Sobre la relación entre la doctrina neoliberal y el periodismo, véase, ESCALANTE, Fernando, *Historia mínima del neoliberalismo. Orígenes intelectuales de una revolución cultural*, Lima, La Siniestra Ensayos, 2016.

⁷⁷² Una historia ficcionada de este ambiente periodístico puede verse en la novela del propio Jaime Baily: BAILY, Jaime, *Los últimos días de La Prensa*, Lima, PEISA, 1996.

⁷⁷³ Sobre esta pertenencia, véase, OSTERLING, Jorge, “El área de Antropología de la Pontificia Universidad Católica: sus memorias y tesis de grado (1968-1978)”, *Debates en Sociología*, Lima, PUCP, N° 4, 1979, pp. 121-127. MARZAL, Manuel, “Balance de la formación e investigación en antropología en la Universidad Católica”, *Anthropologica*, PUCP, Vol. 4, N° 4, 1986, pp.247-260.

Por su parte, Jaime de Althaus⁷⁷⁴ 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 claramente liberal. Las posturas de todos estos antropólogos girarán alrededor de diversos temas: la modernización de las comunidades campesinas, la pluralización de la historia nacional, la descentralización y modernización del Estado y las consecuencias de la urbanización de la sociedad peruana. Sus visiones del país quedan plasmadas cuando intervienen en el Primer Ciclo de Conferencias del Movimiento Libertad, realizado en Lima en 1988. Allí, estos antropólogos presentan distintas ponencias: Juan Ossio (“Las comunidades indígenas del Perú ante el nuevo siglo”⁷⁷⁵), Fernando Fuenzalida (“La transformación urbana del Perú: el reto de Lima”⁷⁷⁶), Luis Millones (“El desafío de los pueblos andinos”⁷⁷⁷) y Jaime de Althaus (“Los retos del 90”⁷⁷⁸). Incluso el propio Juan Ossio definiría así su visión del mundo andino en 1988: “El hombre andino contemporáneo, si bien ha sufrido muchas transformaciones en estos 400 años de contacto con la cultura occidental, mantiene la estructura de su ordenamiento social sin mayores transformaciones”⁷⁷⁹. Esta afirmación supone que en las comunidades andinas se ha conservado “el sistema de relaciones sociales heredadas de tiempos pre-hispánicos”⁷⁸⁰, y que, por tanto, el campesino andino “conoce prácticamente a todos los que habitan en su comunidad”⁷⁸¹. ¿Cuál sería la consecuencia de este localismo comunal?: “Más allá de la misma comunidad -explica Ossio- existe un mundo casi inaccesible para el campesino”⁷⁸².

Podemos suponer que esta era la imagen exotizada del *mundo andino* que Juan Ossio transmitía como especialista y asesor al interior del Movimiento Libertad. Por tanto, presumimos también que la consecuencia lógica era que estos campesinos necesitaban ser *modernizados*, una vez más, ya no por la vía colectivista como creía el indigenismo

⁷⁷⁴ Jaime de Althaus era además militante y dirigente político de Acción Popular.

⁷⁷⁵ OSSIO, “Las comunidades indígenas del Perú ante el nuevo siglo”, pp. 11-22.

⁷⁷⁶ FUENZALIDA, “La transformación urbana del Perú: el reto de Lima”, pp. 55-72.

⁷⁷⁷ MILLONES, “El desafío de los pueblos andinos”, en: *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, pp. 23-32.

⁷⁷⁸ ALTHAUS, Jaime de, “Los retos del 90”, *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo II, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988, pp. 345-370. De Althaus también puede revisarse, ALTHAUS, Jaime de, “Hacia la emancipación ideológica”, en Andrés CARDÓ, editor, *El Perú como doctrina. Aportes a la tesis*, Lima, Vicesecretaría General Nacional de Capacitación de Acción Popular, 1988, pp. 25-46.

⁷⁷⁹ OSSIO, “El poder en los andes”, en *Debate*, Vol. X, N. 51, julio-agosto, 1988, p. 38.

⁷⁸⁰ OSSIO, “El poder en los andes”, p. 38.

⁷⁸¹ OSSIO, “El poder en los andes”, p. 38.

⁷⁸² OSSIO, “El poder en los andes”, p. 38.

clásico, sino por el camino modernizador de la economía de mercado, permitiendo 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 peruana⁷⁸³”.

Pero la influencia desborda más allá de la antropología y se expande hacia otros académicos: el historiador del derecho, Fernando de Trazegnies, los economistas Richard Webb y Felipe Ortiz de Zevallos, y el abogado Enrique Ghersi, 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. Queda claro que no se trataba, esta vez, de producir una historia nacional plagada de conflictos irresolubles, donde prevalezca el antagonismo social de la sociología 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”⁷⁸⁴. Se necesitaba, en aquel momento crítico del Perú de los años 80s, otra versión del pasado. Una historia más propositiva y menos utópica.

En esa perspectiva destacaría 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 Dirigentes⁷⁸⁵. 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

⁷⁸³ OSSIO, “El poder en los andes”, p. 40.

⁷⁸⁴ KLAIBER, Jeffrey, S. J., “Reseña a Iwasaki Cauti, Fernando. *Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*. Lima: Centro Regional de Estudios Socio-Económicos, 1988.”, *Revista Histórica*, PUCP, Vol. 13 N° 1, 1989, p. 116.

⁷⁸⁵ VARGAS LLOSA, *El pez en el agua. Memorias*, p. 189.

la historia social del comercio ambulatorio informal en la colonia, y mostrar las limitaciones del estado corporativo mercantilista para representar los intereses reales de la sociedad peruana⁷⁸⁶. En un texto que resume su visión del estado a través de la historia peruana, 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”⁷⁸⁷.

Especialista en historia colonial, Iwasaki publicó finalmente, en 1988, su libro más programático: *Nación peruana: entelequia o utopía*⁷⁸⁸, donde arremete ácidamente contra las tendencias historiográficas en el Perú, que había sido controlada, hasta entonces, menciona irónicamente el autor, por la ceguera de los “modernos sociólogos”. Para un reseñista del libro, el profesor de historia de la Universidad Católica, el sacerdote jesuita Jeffrey Klaiber, “el ensayo de Iwasaki ciertamente llena un vacío en la historiografía nacional que hace tiempo se ha seducido por el marxismo y ciertos otros esquemas reduccionistas”⁷⁸⁹. Hasta entonces, argumenta Iwasaki, la historiografía marxista, se había dejado llevar por un exceso de pesimismo, llegando incluso a negar 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”⁷⁹⁰.

⁷⁸⁶ IWASAKI CAUTI, Fernando, “Aproximaciones hacia una historia social: el comercio ambulatorio en la Lima colonial”, en Iván ALONSO, Fernando IWASAKI CAUTI y Enrique GHERSI, *El comercio ambulatorio en Lima*, Lima, Instituto Libertad y Democracia, 1989.

⁷⁸⁷ IWASAKI CAUTI, Fernando, “Ambulantes y comercio informal. Una aproximación histórica”, en *Ensayos peruanos a las puertas del siglo XXI*, Lima, Instituto de Estudios Alberto Ulloa, 1988, p. 142. Ver también: IWASAKI CAUTI, Fernando, “Ambulantes y comercio colonial: iniciativas mercantiles en el virreinato peruano”, en: *Anuario de Historia de América Latina*, Lima, Fondo Editorial Católica, 1987, pp. 179-211.

⁷⁸⁸ IWASAKI CAUTI, Fernando, *Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*, Lima, Centro Regional de Estudios Socio-Económicos, 1988.

⁷⁸⁹ KLAIBER, Jeffrey S. J., “Reseña a Iwasaki Cauti, Fernando. *Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*”, p. 116,

⁷⁹⁰ IWASAKI CAUTI, Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia. p. 231.

Si la afirmación, “la nación no existe”, había sido la consigna tradicional de la sociología e historia marxista, ahora tenían una nueva indumentaria, según Iwasaki: la propuesta se arropaba 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”⁷⁹¹. Con estas perspectivas, “los modernos sociólogos procuran insuflar de odio las protestas populares y deificar los más protervos actos de violencia”⁷⁹².

Para Iwasaki, ya no era momento de seguir embrujados por estos “nihilistas modernos”, que nos legaron una historia de sospecha y confrontación; ni tampoco quedar congelados en una historia conservadora que encubría el *status quo*. Era tiempo, más bien, de buscar los elementos positivos que permitan construir otra idea de “nación”, más popular, consensual y democrática⁷⁹³, 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”⁷⁹⁴.

Incluso, esa búsqueda de nación podía encontrarse en la “cultura andina”, siempre y cuando contribuya 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”⁷⁹⁵. Era necesario, entonces, superar la versión histórica 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

⁷⁹¹ IWASAKI CAUTI, Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia, p. 211.

⁷⁹² IWASAKI CAUTI, Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia, p. 137.

⁷⁹³ Incluso, el propio Iwasaki busca recuperar a un intelectual conservador del siglo XIX, Bartolomé Herrera: IWASAKI CAUTI, Fernando, “El pensamiento político de Bartolomé Herrera. El proyecto conservador del siglo XIX”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 13, 1984.

⁷⁹⁴ IWASAKI CAUTI, Fernando, “Balaunde Completo”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, N° 14, 1986, p. 140.

⁷⁹⁵ IWASAKI CAUTI, Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia, p. 137.

el desarrollo del capitalismo popular: los heroicos microempresarios populares, por ejemplo⁷⁹⁶.

Entonces, 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, ahora, el nuevo espejo de la identidad nacional? ¿Quiénes serían sus nuevos protagonistas? ¿Qué noción de futuro manejan? Y la pregunta más desafiante, que sintonizaba bien con el desánimo colectivo de los años 80s: ¿era todavía el Perú una nación?

Curiosamente estas preguntas, que preocupaban al eje liberal del pensamiento social de los años 80s, no se diferenciaba en mucho, del que se formulaban los científicos sociales de izquierda. Atrapadas ambas corrientes ideológicas en sus propios fantasmas, el telón de fondo era el mismo: la crisis de legitimidad del Estado republicano, la creciente violencia armada de Sendero Luminoso, y la debacle económica del populismo del gobierno del APRA.

¿En qué se diferenciaba las propuestas históricas y culturales de la izquierda y la derecha en los años 80s? En sus protagonistas: para la izquierda, eran los sectores populares organizados colectivamente; para la derecha, los microempresarios plebeyos y populares. En consecuencia, el desenlace final también era distinto. Para la izquierda, los avances democratizadores de las masas populares construirían un proyecto socialista, nacional-popular, de estilo gramsciano. Para la derecha, el triunfo cultural y económico del capitalismo popular alumbraría, finalmente, la derrota histórica del estado mercantilista y corporativo, permitiendo el desarrollo autónomo y la libertad potencial de los individuos emprendedores.

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.

⁷⁹⁶ IWASAKI CAUTI, *Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*, p. 195. Para un análisis de la propuesta estética y fotográfica sobre los microempresarios, véase: MITROVIC, Mijaíl “Arte conceptual (neoliberal) en El Otro Sendero”, *Mana Tukukuq ILLAPA*, Revista del Instituto de Investigaciones Museológicas y Artísticas de la Universidad Ricardo Palma, n. 13, 2016, pp. 26-37.

5.3. Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal (1980-1990)⁷⁹⁷

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, fue tomando rumbos inesperados, sorprendido por la irrupción armada de Sendero Luminoso. En esta década se replantea el antiguo “problema indígena”, se vuelven cada vez más porosas las fronteras inter-étnicas entre indios, mistis y criollos, y en particular, se fue desdibujando lo que hasta ese momento se interpretaba desde cierta mirada antropológica como la oposición cultural entre “Andes” y “Occidente”. En este nuevo escenario, se modificó el rol que se le asignó a la antropología como una disciplina encargada de investigar las dimensiones “tradicionales” de la “cultura andina”, y se pasó revista a los lentes interpretativos sobre los pueblos indígenas.

Quizá el mayor avance en la comprensión de los Andes provino de la historia social andina, escrita esencialmente por investigadores anglosajones⁷⁹⁸. Tras la pregunta, ¿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 andina”, como opuestas a las dinámicas abiertas por el mercado y la política global. En la búsqueda de una perspectiva temporal pertinente, esta nueva historia social propuso una radical reconceptualización de las poblaciones andinas, situando las experiencias indígenas y campesinas, en la intersección de la historia, la economía política y la cultura, recurriendo muchas veces a conceptos y métodos antropológicos⁷⁹⁹.

El objetivo de este enfoque era cerrar las brechas entre la etnohistoria, la etnografía andina y la historia económica⁸⁰⁰, reinsertando a los Andes en una dinámica histórica

⁷⁹⁷ Hago alusión explícita al provocador artículo del sociólogo Roberto Miró Quesada. MIRO QUESADA, Roberto, “Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal”, *Socialismo y Participación*, CEDEP, N° 41, 1988.

⁷⁹⁸ En diálogo con historiadores peruanos, entre otros, como Nelson Manrique, Alberto Flores Galindo, Cristine Hunefeldt, María Isabel Remy, Luis Miguel Glave, preocupados por la historia rural del siglo XIX y XX.

⁷⁹⁹ THURNER, Mark, “Después de la etnohistoria: encuentros y desencuentros entre discurso antropológicos e históricos”, *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima 1997*, Tomo II, Lima, PUCP, 1998, pp. 459-485.

⁸⁰⁰ Esto se observa más claramente en la obra de Carlos Sempat Assadourian. Para una discusión, véase: STERN, Steve, “New directions in andean economic history: a critical dialogue with Carlos Sempat Assadourian”, *Latin American Perspectives*, N° 12, 1985, pp. 133-148.

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 estáticamente durable, 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”⁸⁰¹. Algo parecido ocurría con la etnohistoria que, según Pablo Macera, 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”⁸⁰².

Ello contrastaba con las preguntas que se formulaban los científicos sociales marxistas, que pocas veces prestaron atención a los temas étnicos y culturales, preocupados, más bien, por el carácter económico del campesinado en el marco del modo producción, o en sus movilizaciones políticas revolucionarias. Esta brecha de perspectivas, se puso claramente de manifiesto, en dos conferencias académicas internacionales, realizadas en 1973 y 1974, como reseña la historiadora Brooke Larson:

“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”⁸⁰³.

⁸⁰¹ LARSON, Brooke, *Cochabamba: [Re]construcción de una Historia*, La Paz, Plural Ediciones, 2000, p. 9. Ver también: SALOMON, Frank, “Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective”, *Latin American Research Review*, N° 17, 1982, pp. 75-128.

⁸⁰² MACERA, Pablo, “Explicaciones”, *Trabajos de historia*, Tomo I, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, p. LVI.

⁸⁰³ LARSON, *Cochabamba: [Re]construcción de una Historia*, p. 9. Brooke Larson, se refiere a la conferencia “Andean Kinship and Marriage” realizado en Toronto en 1972, en el marco de la reunión de la Asociación Americana de Antropología, y publicado como: BOLTON, Ralph y Enrique MAYER, editores, *Andean kinship and marriage*, Washington, American Anthropological Association, 1977. Y también al simposio sobre “Modos de producción en América Latina”, organizado y coordinado por Roger Bartra y Pierre Vilar. Este simposio se realizó en México durante el Congreso Internacional de Americanistas de 1974. Véase: BARTRA, Roger, editor, *Modos de producción en América Latina*,

El propósito de esta nueva perspectiva, era más o menos clara: extender el estudio de la historia andina más allá de 1532⁸⁰⁴. No se trataba solo de proponer que la “resistencia andina” encarnaba procesos muchos más complejos, que la mera defensa estática de un núcleo cultural andino duradero. Se trataba ahora de otorgarle a las colectividades andinas, “papeles históricos activos que fluctuaran, entre la cooperación y la intransigente rebelión”⁸⁰⁵. En esa línea, Juan Ansión, antes docente de antropología en la Universidad de Huamanga, en los años 70s, y luego en los años 80s, profesor de antropología en la Pontificia Universidad Católica, sostenía en 1987 que:

“Hasta el vasto proceso de descolonización de los años 60, todavía podía mantenerse la ilusión en las ciencias occidentales de que los pueblos ‘primitivos’ constituían un objeto de estudio tan diferente de la sociedad ‘civilizada’ que se justificaba la existencia de una ciencia distinta y prácticamente autónoma para estudiarlos. En la actualidad, sin embargo, la universalización de las relaciones económicas y políticas ha vuelto tan evidente la estrecha relación existente entre los pueblos, que el antropólogo ya no encuentra ninguna sociedad que no haya

Revista latinoamericana de pensamiento marxista, Historia y Sociedad, Segunda época, México, N° 5, primavera de 1975. También fue muy importante por su influencia y distribución editorial continental, el libro dirigido por José Aricó: ARICÓ, José, director, *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, Buenos Aires, N° 40, 1973. Siglo XXI, donde destacan los artículos de Carlos Sempat Assadourian, Juan Carlos Garavaglia y Ernesto Laclau. Ver además para un contexto más amplio, LARSON, Brooke, “Andean Communities, Political Cultures, and Markets: The Changing Contours of a Field”, en Brooke LARSON, Olivia HARRIS y Enrique TANDETER, compiladores, *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes*, Duke, Duke University Press, 1995, pp. 5-54.

⁸⁰⁴ 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, John, *La organización económica del Estado inca*, México DF, Siglo XXI Editores, 1977. -----, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975. LOCKHART, James, *Spanish Perú, 1532-1560: A Colonial Society*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1968. WACHTEL, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza editorial, 1971. [publicado inicialmente en francés: WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnol, 1530-1570*, Paris, Editions Gallimard, 1971]. SPALDING, Karen, *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

⁸⁰⁵ SALOMON, Frank, “Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos”, en Segundo MORENO y Frank SALOMON, compiladores, *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Tomo II, Quito, Abya Yala-Movimiento Laicos para América Latina, 1991, p. 10.

sufrido la influencia de la civilización occidental de manera más o menos directa”⁸⁰⁶.

Esta perspectiva global y 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, Olivia Harris), como en Perú (Karen Spalding, Steven Stern, Florencia Mallon, 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), convocó a los mejores latinoamericanistas a 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 Morner, John Murra, Silvia Rivera, Karen Spalding, y Enrique Tandeter⁸⁰⁷. 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”⁸⁰⁸. 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 XVIII-XX”⁸⁰⁹, y se realizó en Madison en 1984; el de Bolivia, “Market Penetration and Expansion in the Andes, 16th-20th Centuries,”

⁸⁰⁶ ANSIÓN, Juan, *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima, GREDES, 1987, p. 20.

⁸⁰⁷ Quienes aportaron en la elaboración del proyecto. Ver, LARSON, “Andean Communities, Political Cultures, and Markets: The Changing Contours of a Field”, p. 39.

⁸⁰⁸ STERN, Steve, editor, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, p. 13.

⁸⁰⁹ Fruto de esta conferencia se publica un libro, donde el propio Stern delinea una propuesta de investigación. Véase: STERN, Steve, “New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience”, en Steve STERN, editor, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 3-25.

realizado en Sucre, entre el 28 y 30 de julio de 1983⁸¹⁰; y el de Ecuador “Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX”, en Quito, del 28 al 30 de julio de 1986⁸¹¹. El enfoque general del proyecto era “salvar la distancia tradicional entre los etnohistoriadores, que insisten en la durabilidad de las normas culturales e instituciones andinas, y los historiadores económicos que analizan el poder de transformación del mercado y el estado durante los periodos colonial y republicano. [De lo que se trata] es que se trascienda el enfoque dicotomizado de la sociedad rural andina”⁸¹².

En Perú, sin embargo, estos cambios asumieron una tonalidad nacional algo distinta al de sus colegas extranjeros. Historiadores, etnohistoriadores y arqueólogos marxistas peruanos que trabajaban en el remoto pasado prehispánico y colonial, se vieron atraídos a participar en los debates políticos contemporáneos buscando encontrar la vigencia del racismo y la opresión colonial en las prácticas de discriminación cotidianas en la década de 1980. Pese a las diferencias de perspectivas, todos compartían una agenda común: la reflexión sobre la identidad y el redescubrimiento del “mundo andino”⁸¹³. Sin embargo, esta discusión sobre lo “andino” tomó dos caminos específicos: el llamado debate sobre el caso Uchuraccay; y la que protagonizaron, principalmente Alberto Flores Galindo y el antropólogo Carlos Iván Degregori, sobre la modernidad y la “utopía andina” desde el campo de la izquierda.

5.3.1. Modernidad, Occidente y tiempo en la comunidad de Uchuraccay

El debate del 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 presidente Fernando Belaúnde (1980-

⁸¹⁰ Cuyos resultados se publicaron como: HARRIS, Olivia, Brooke LARSON y Enrique TANDETER, editores, *La participación indígena en los mercados sur andinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, La Paz, CERES, 1987.

⁸¹¹ Publicado luego como: MORENO, Segundo y Frank SALOMON, compiladores, *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Tomo I y II, Quito, Ediciones Abya-Yala y Movimiento Laicos para América latina, 1991.

⁸¹² HARRIS, Olivia, Brooke LARSON y Enrique TANDETER, “Introducción”, en HARRIS, Olivia, Brooke LARSON y Enrique TANDETER, editores, *La participación indígena en los mercados sudamericanos. Estrategias de reproducción social. Siglos XVI-XX*, La Paz, CERES, 1987, p. 21.

⁸¹³ 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 cultural, Carlos Arroyo. Ver: ARROYO, Carlos, *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*, Lima, Ediciones Memoria Angosta, 1989.

1985), 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)⁸¹⁴. 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.

En dicho informe, presentado en marzo de ese mismo año, participan como asesores cuatro destacados antropólogos, especializados en el estudio de las comunidades andinas: Fernando Fuenzalida, Juan Ossio, Luis Millones y Ricardo Valderrama⁸¹⁵. 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 “presente nacional”.

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 persistente 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*,

⁸¹⁴ Sobre la ubicación e importancia de Uchuraccay, glosamos la siguiente explicación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: “Ubicadas a más de 3800 msnm, 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”. CVR, “Caso Uchuraccay”, en *Informe Final*, Tomo V, Lima, CVR p. 123.

⁸¹⁵ Además de Fernando de Tragzenies (jurista), Rodolfo Cerrón Palomino (lingüista) y Clodoaldo Soto Ruiz (lingüista).

*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*⁸¹⁶ (Énfasis míos).

El relato central del Informe, escrito por el propio Vargas Llosa, se esfuerza en describir a los comuneros de Uchuraccay como opacados por el atraso histórico y la miseria de su condición de excluidos. En su empeño por elaborar una explicación al asesinato de los periodistas, señala:

“La Comisión cree que para no quedarse en una mera descripción superficial de lo ocurrido es necesario tener en cuenta [que] las comunidades de las punas de Huanta representan acaso el conglomerado 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”⁸¹⁷.

¿Atrasados, tradicionales, reacios al cambio? Tales parecen ser las coordenadas intelectuales de Vargas Llosa, pues en su opinión, los comuneros de Uchuraccay no han logrado entender bien las nociones modernas de superación y progreso. Se les ha hecho muy difícil concebir la idea de avance y futuro, pues desde tiempo inmemoriales “no han experimentado mejora alguna en sus condiciones de vida”, sino, más bien, han vivido en “un prolongado estancamiento con periódicos retrocesos”⁸¹⁸. Más que partícipes de una temporalidad “moderna”, 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”⁸¹⁹.

En esta aparente condición de alteridad ontológica, la modernidad le es ajena a los comuneros de Uchuraccay y los coloca en una distancia casi insalvable entre Occidente

⁸¹⁶ VARGAS LLOSA, Mario, “Después del informe: conversación sobre Uchuraccay. Entrevista a Mario Vargas Llosa realizada por Alberto Bonilla”, *Caretas*, N° 738, 7 de marzo de 1983, p. 18.

⁸¹⁷ VARGAS LLOSA, Mario, “Informe sobre Uchuraccay”, en *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, Editora Perú, junio de 1983, p. 34-35.

⁸¹⁸ VARGAS LLOSA, “Informe sobre Uchuraccay”, p. 35.

⁸¹⁹ Al respecto, véase las críticas de, MAYER, Enrique, “Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" Reexamined”, *Cultural Anthropology*, Vol. 6, N° 4, Nov. 1991, pp. 466-504.

y lo indígena. Esto permite a Vargas Llosa, preguntarse, incluso, si realmente los campesinos de Uchuraccay (finalmente, los autores del asesinato de los periodistas), eran los reales culpables de este trágico acontecimiento. ¿Eran capaces, los campesinos, de hacer distinciones jurídicas sobre la Constitución? ¿No eran, acaso, limitadas sus posibilidades de entender 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”⁸²⁰:

“¿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 ciudadanos, participan realmente de la modernidad y se rigen por leyes, ritos, usos y costumbres que desconocen (o difícilmente podrían entender) los iquichanos?”⁸²¹.

Exculpados retóricamente por su “no modernidad”, el Informe causó una fuerte polémica, ya que encontraba responsabilidad directa en los campesinos como autores de la masacre⁸²². 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 regulada y responde a complejos procesos rituales. Más que reacciones imprevistas, sostiene Montoya, la violencia en los andes solo se practica en momentos comunales y situaciones culturales muy precisas. Como muestra de que las fuerzas del orden estuvieron involucradas en la masacre, Montoya señala que los campesinos de Uchuraccay jamás enterrarían desnudos a los muertos (como ocurrió con los periodistas), pues primero deben cumplir ciertos protocolos rituales: por ejemplo, vestirlos con las mejores prendas, ya que el reencuentro del hombre con la tierra, que

⁸²⁰ VARGAS LLOSA, “Informe sobre Uchuraccay”, p. 33-34.

⁸²¹ VARGAS LLOSA, “Informe sobre Uchuraccay”, p. 36.

⁸²² VARGAS LLOSA, “Informe sobre Uchuraccay”, p. 19.

supone el entierro y la muerte, debe protegerlos de “[...] los zorros, perros, gavilanes, halcones y condores”⁸²³. 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”⁸²⁴.

Aunque en orillas ideológicas opuestas, el asesor legal de la Comisión, el jurista Fernando de Trazegnies, 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”⁸²⁵. Los campesinos de Uchuraccay no tienen una clara conciencia del Estado peruano. Todo lo contrario, “viven intensamente su propia identidad étnica constituyendo verdaderas nacionalidades dentro de la Nación”⁸²⁶.

Un esencialismo versus otro, de derecha y de izquierda, si cabe el término, parecía entonces, paralizar cualquier explicación final 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 su conclusión final: que los comuneros, por un error fatal, confundieron a los ocho periodistas con una columna armada de Sendero

⁸²³ MONTOYA, Rodrigo, “Investigación se politizó”, *La República*, 11 de marzo del 1983, p. 11. Sobre las sucesivas intervenciones periodísticas de Rodrigo Montoya, puede verse: MONTOYA, Rodrigo, “¿Guerra civil en Ayacucho?”, *La República*, 23 de abril del 1983. -----, “Uchuraccay. La comisión oficial y sus castillos en el aire”, *La República*, 30 de mayo del 1983. OSSIO, Juan y Rodrigo MONTOYA, “Conversatorio: Uchuraccay: ¿crimen sin castigo?”, *La República*, Lima, 19 de marzo de 1983. MONTOYA, Rodrigo, “Perú oficial y Perú real: la trampa de la apariencia”, *La República*, 12 de abril de 1983. -----, “Cuestionando a propósito de Uchuraccay”, *Ccantu*, N° 6, setiembre del 1983, pp. 10-14. -----, “Estado, tenientes gobernadores y campesinos”, *La República*, 17 de marzo del 1983. -----, “A propósito de Trazegnies no podemos olvidar Uchuraccay”, *La República*, 30 de noviembre del 1984. -----, “Pese a todos sabremos la verdad”, *La República*, 26 de enero del 1984. -----, “Uchuraccay. Cuatro años después”, *La República*, 15 de febrero del 1987.

⁸²⁴ MONTOYA, Rodrigo, “Uchuraccay: dos preguntas esenciales”, *La República*, Lima, 14 de febrero del 1983, p. 14. De Rodrigo Montoya, también puede revisarse: MONTOYA, “Investigación se politizó”.

⁸²⁵ TRAZEGNIES, Fernando de, “Informe sobre Uchuraccay”, *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, Editora Perú, junio del 1983, p. 145.

⁸²⁶ TRAZEGNIES, “Informe sobre Uchuraccay”, p. 152.

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 sustentaba estas conclusiones: 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 separan del “Perú oficial”. Juan Ossio y Fernando Fuenzalida, 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 de Uchuraccay:

“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”⁸²⁷.

Visto así, para Ossio y Fuenzalida era evidente que 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”⁸²⁸. Pero no solo ello: “Es evidente –agregan- que no pertenece a la experiencia cultural inmediata de estos campesinos la noción de ‘periodista’”⁸²⁹.

¿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

⁸²⁷ OSSIO, Juan y Fernando FUENZALIDA, “Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay la región Iquichana”, *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, Editora Perú, junio del 1983, p. 54.

⁸²⁸ OSSIO y FUENZALIDA, “Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay la región Iquichana”, p. 76.

⁸²⁹ OSSIO y FUENZALIDA, “Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay la región Iquichana”, p. 76.

en medio de un contexto local y regional de violencia, que se prestaba a graves confusiones. No hay que olvidar, señalan los antropólogos, que los campesinos de las alturas de Huanta se encontraban en la absoluta imposibilidad, psicológica, social y cultural, de “percibir en las mismas categorías legales, políticas, militares, éticas o religiosas que un hombre de la costa modernizada”⁸³⁰.

En consecuencia, 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 que “todavía no ha sido posible el desarrollo de un verdadero diálogo”⁸³¹. “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”⁸³².

A todo esto, ¿dónde quedaba, finalmente, el compromiso de la antropología con el destino de estos campesinos, atrapados, sin saberlo, entre dos fuegos interpretativos? El propio Fernando 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 ser la presencia de estos campesinos que no tiene presencia en nuestro mundo que [...] se ha querido llamar el ‘mundo oficial’”⁸³³. Por su parte, Rodrigo Montoya, al criticar duramente los argumentos de los asesores antropológicos de la comisión, concluye: “Para eso se sirve de la antropología, como elemento de análisis y decoración”⁸³⁴. En marzo de 1983, Montoya fue entrevistado por el diario *La República*, señalando lo siguiente acerca del papel de la antropología:

⁸³⁰ OSSIO y FUENZALIDA, “Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay la región Iquichana”, p. 76-77.

⁸³¹ OSSIO y FUENZALIDA, “Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay la región Iquichana”, p. 77.

⁸³² FUENZALIDA, Fernando, “Uchuraccay: comunidad campesina y una guerra ajena”, *El Comercio*, Suplemento El Dominical, 6 de febrero del 1983., p. 7. En esa misma dirección, declararía, el historiador Pablo Macera: “De estas ocho muertes, somos responsables todos”, MACERA, Pablo Macera, “Todos somos responsables”, *El Observador*, 7 de febrero de 1983, p. 14.

⁸³³ FUENZALIDA, Fernando, “Tratar de ser un poquito la voz de ese campesino sin voz”, *Ccantu*, N° 6, setiembre del 1983, p. 6.

⁸³⁴ MONTOYA, Rodrigo, “Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay, ¿Crimen sin castigo?”, *La República*, 19 de marzo del 1983, p. 7.

“- 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”⁸³⁵.

Cierra el cuadro, un breve artículo del historiador Manuel Burga, publicado en el suplemento cultural de izquierda, *El Caballo Rojo*, con un título incontestable: “Uchuraccay. La antropología como justificación”⁸³⁶. 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”⁸³⁷. 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”⁸³⁸. Pero 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”⁸³⁹. 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

⁸³⁵ MONTOYA, “Investigación se politizó, p. 8. Rodrigo Montoya será el antropólogo que más intervino públicamente Sobre las sucesivas intervenciones periodísticas de Rodrigo Montoya, puede verse: MONTOYA, “¿Guerra civil en Ayacucho?”, en: La República, 23 de abril, 1983. -----, “Uchuraccay. La comisión oficial y sus castillos en el aire”. OSSIO y MONTOYA “Conversatorio: Uchuraccay: ¿crimen sin castigo. MONTOYA, “Perú oficial y Perú real: la trampa de la apariencia”. -----, “Cuestionando a propósito de Uchuraccay”. -----, “Estado, tenientes gobernadores y campesinos”. -----, “A propósito de Trazegnies no podemos olvidar Uchuraccay”. -----, “Pese a todos sabremos la verdad”. -----, “Uchuraccay. Cuatro años después”.

⁸³⁶ BURGA, Manuel, “Uchuraccay. La antropología como justificación”, *El Caballo Rojo*, N° 182, 1983, p. 10.

⁸³⁷ BURGA, “Uchuraccay. La antropología como justificación”, p. 10.

⁸³⁸ BURGA, “Uchuraccay. La antropología como justificación”, p. 11.

⁸³⁹ BURGA, “Uchuraccay. La antropología como justificación”, p. 11.

de cuatro horas”⁸⁴⁰. En tan corto tiempo, era improbable que funcione la “magia del etnógrafo”⁸⁴¹. Y concluye: “B. Malinowski habría reído ruidosamente ante un informe semejante”⁸⁴².

Pero estas disputas por la representación etnográfica, no presagiaron lo que vendría poco después⁸⁴³. Lo peor para los comuneros de Uchuraccay aún estaba por llegar⁸⁴⁴. 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 la muerte de los periodistas. 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 a 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 los que asesinaban 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. Antes tantos ataques y muertes, finalmente, hacia agosto de 1984, a los comuneros de Uchuraccay 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

⁸⁴⁰ BURGA, “Uchuraccay. La antropología como justificación”, p. 11.

⁸⁴¹ STOCKING JR, George, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.

⁸⁴² BURGA, “Uchuraccay. La antropología como justificación”, p. 11.

⁸⁴³ Las intervenciones de antropólogos, historiadores, y hasta de un arqueólogo, será constante en la prensa de izquierda. Véase, VEGA, Juan José, “Uchuraccay, proceso al Perú”, *La República*, 6 de marzo del 1983. DEGREGORI, Carlos Iván y Jaime URRUTIA, “Reflexiones sobre ocho muertes peruanas”, *El Diario de Marka*, 6 de febrero del 1983. BURGA, Manuel, “Uchuraccay, un perfil de lo andino”, *30 días*, 19 de febrero del 1984. LUMBRERAS, Luis, “Así es Uchuraccay”, *El Caballo Rojo*, suplemento de El Diario de Marka, N° 193, 1984. -----, “Declara el Dr. Luis Guillermo Lumbreras: Informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto”. *El Observador*, N°18 y 19, marzo del 1983. -----, “Entrevista Luis Lumbreras. Comunidades ¿Lucha o muerte?”, *La República*, 6 de marzo del 1983. MACERA, Pablo, “Entrevista al Dr. Pablo Macera: Uchuraccay ¿crímenes sin castigo?”, *La Republica*, 19 marzo del 1983.

⁸⁴⁴ Aquí seguimos la información indicada en el Informe elaborado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación sobre el caso Uchuraccay. Ver, COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, “Caso Uchuraccay”, pp. 142-146.

asesinados 135 ciudadanos de Uchuraccay, en una comunidad, que en 1981, tenía 470 habitantes⁸⁴⁵.

La tragedia en Uchuraccay, puso en evidencia los límites del “paradigma andinista” para comprender las nuevas prácticas políticas y culturales de las poblaciones campesinas andinas. El “caso Uchuraccay” demostró ser la partida de defunción de aquella representación etnográfica -idealizada, estática y romántica-, que se tejió en decenas de monografías sobre “los indígenas” peruanos. Escrita por antropólogos limeños, ayacuchanos y extranjeros, esta versión exotizada del mundo andino, no se percató que los campesinos, no solo estaban involucrados activamente, desde hacía mucho, en circuitos económicos de intercambio mercantil, y en dinámicas de contacto fluido y flexible con la “modernidad”; sino, además, envueltos trágicamente, desde mayo de 1980, en un cruento conflicto armado, que azotaba distintas zonas rurales del Perú. No tuvo respuesta alguna para explicar, cómo y porqué, 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”.

Cerramos este capítulo planteando el segundo camino seguido en el debate sobre lo “andino” y la modernidad en Perú. Esta discurrió en un carril paralelo al esencialismo andinista del Informe Uchuraccay. Esta vez, 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 proceso de conflictiva 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.

Esta discusión asumió dos vectores.

Mentalidades y utopía andina

La primera se centró en el estudio de las mentalidades y en la “utopía andina”, cuyo argumento central, ponía énfasis en la relación de resistencia y oposición entre los Andes (la cultura andina) y Occidente (modernidad capitalista), entendiendo ambos polos

⁸⁴⁵ Ver: COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, “Caso Uchuraccay”, p. 146.

como grandes bloques homogéneos y contrapuestos. 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 ochenta, como una sociedad que vivía una confrontación inevitable entre el mundo andino y el mundo occidental.

Alberto Flores Galindo, impulsó en 1987 la revista socialista, *Márgenes*, que congregó a un sector importante de intelectuales de izquierda, la gran mayoría de ciencias sociales. En su primer editorial reclamaban su abierta filiación socialista y revolucionaria, interpelando a los demás intelectuales de izquierda (la mayoría, según ellos, virando hacia posturas socialdemócratas), a que definan una posición frente a la crisis de los años 80s: “¿Cuánto hace que los intelectuales de izquierda dejaron de pensar en la utopía, en la estrategia, en la urgencia de un proyecto colectivo?”⁸⁴⁶. 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”⁸⁴⁷.

El núcleo que logró aglutinar Flores Galindo, orbitó alrededor de un centro político-intelectual, SUR, Casa de estudios del Socialismo, fundado en 1986⁸⁴⁸. La traducción historiográfica de esta postura se plasmó en distintos ensayos, artículos y libros de Flores Galindo⁸⁴⁹. En especial, en los últimos capítulos de su influyente libro *Buscando un*

⁸⁴⁶ MARGENES. ENCUENTRO Y DEBATE, “Editorial”, *Márgenes. Encuentro y debate*, año 1, N° 1, 1987, p. 3.

⁸⁴⁷ MARGENES. ENCUENTRO Y DEBATE, “Editorial”, p. 4.

⁸⁴⁸ 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).

⁸⁴⁹ La participación de Flores Galindo en distintas publicaciones de izquierda es variada. De acuerdo al 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. Ver: AGUIRRE, Carlos, “Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores-Galindo y la formación de un intelectual público”, *Histórica*, PUCP, N° 31, 2007, pp. 171-204.

*Inca*⁸⁵⁰(que ganó el premio Casa de las Américas de Cuba, en 1986), y en el espléndido ensayo póstumo, “La Tradición Autoritaria”⁸⁵¹.

¿Cómo surgió la noción de “utopía andina”? Un primer rastreo⁸⁵² indica que Flores Galindo teje la idea muy temprano en 1977, alrededor de la noción de utopía en la rebelión de Túpac Amaru⁸⁵³. Luego reaparece de forma algo más explícita en 1978 cuando, en colaboración con el historiador Manuel Burga, trabajaban juntos alrededor de investigaciones sobre el milenarismo y el mesianismo andino. Al poco tiempo escriben juntos, en 1979, un libro muy influyente en la historia social de inicios de los años 80s: *Apogeo y crisis de la república aristocrática*⁸⁵⁴, que les permite acercarse a lo “andino” como eje de explicación de la historia peruana. Al año siguiente publican una relectura del siglo XIX y XX, alrededor de los movimientos sociales campesinos andinos en, “Feudalismo y luchas campesinas, 1867-1965”⁸⁵⁵. Poco después, en 1981, Flores Galindo usa por primera vez la idea de “utopía andina”, para discutir su relación con el socialismo en Perú⁸⁵⁶; 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 investigación⁸⁵⁷. “Cuando Manuel Burga y yo –recuerda Flores Galindo- nos interesamos por el tema de la ‘utopía andina’, lo hicimos creyendo

⁸⁵⁰ Este libro ha tenido varias ediciones. Usaremos aquí la editada en 1987 por el Instituto de Apoyo Agrario. FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

⁸⁵¹ FLORES GALINDO, Alberto, “La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú”, en *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 165-194, 2001. [1986]

⁸⁵² Aquí seguimos las notas de Carlos Aguirre y Charles Walker: AGUIRRE, Carlos y Charles WALKER “Introduction”, en Alberto FLORES GALINDO, *In Search of an Inca. Identity and Utopia in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. XXI.

⁸⁵³ FLORES GALINDO, Alberto, “La nación como utopía. Túpac Amaru 1780”, *Debates en Sociología*, Lima, Vol. 1, N° 1, 1977, pp.139-157.

⁸⁵⁴ BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1979.

⁸⁵⁵ BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO, “Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)”, en *Historia del Perú*, tomo XI, Editorial Mejía Baca, Lima, 1980.

⁸⁵⁶ FLORES GALINDO, Alberto, “Utopía andina y socialismo”, *Cultura popular*, Lima, Vol. 2, 1981.

⁸⁵⁷ 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. Véase: BONILLA, Bonilla, “El nuevo perfil de la historia del Perú”, *La Revista*, N° 3, 1980, pp. 11–18. BURGA, Manuel, “Por una historia andina y nacional”, *La Revista*, N° 5, 1981, pp.59–60. FLORES GALINDO, Alberto, “¿Historia peruano o historia sobre el Perú?”, *La Revista*, N° 5, p. 60. BONILLA, Bonilla, Algo más sobre el perfil de la historia peruana”, *La Revista*, N° 5, 1981, pp. 61–63.

encontrar en este tema precisamente un elemento de continuidad en la historia peruana”⁸⁵⁸.

El primer resultado fue el artículo programático escrito a dos manos, “La utopía andina. Ideología y lucha campesina en los Andes. Siglos XVI-XX”, publicado en la revista *Allpanchis*⁸⁵⁹, 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”⁸⁶⁰. Todo parecía indicar que ambos historiadores escribirían un libro conjunto sobre el itinerario de la utopía andina, pero finalmente el proyecto se tradujo, pocos años después, en la elaboración de dos interpretaciones distintas sobre el mismo proceso. Flores Galindo publica primero, *Buscando un Inca*, en 1986; y Burga, dos años después publica, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección en los Andes*⁸⁶¹. Nelson Manrique, historiador y colaborador cercano a Flores Galindo, explica de este modo, en 1988, esta divergencia de escrituras:

“Los dos libros tuvieron su origen en un proyecto común, y aunque luego éste se fragmentó, se ha mantenido 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 élites intelectuales, mientras que Burga lo ha abordado predominantemente desde el punto de vista de su existencia práctica, como fruto de la praxis social de los sectores populares”⁸⁶²

⁸⁵⁸ FLORES GALINDO, Alberto, “La utopía andina: esperanza y proyecto”, en *Tiempo de Plagas*, Lima, El Caballo Rojo, 1988, p. 241.

⁸⁵⁹ FLORES GALINDO, Alberto y Manuel BURGA, “La utopía andina. Ideología y lucha campesina en los Andes. Siglos XVI-XX”, *Allpanchis*, Cuzco, Vol. 20, 1982, pp. 85-101.

⁸⁶⁰ BURGA, Manuel, “Homenaje: Alberto Flores Galindo es recordado por el historiador Manuel Burga”, *El Comercio*, Suplemento El Dominical, 28 de mayo del 2019, p. 8. Manuel Burga elabora su propia narración sobre la gestación de este proyecto en el contexto de una profunda renovación historiográfica, BURGA, Manuel, *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, 2005.

⁸⁶¹ La primera edición del libro de Flores Galindo fue publicada por la editorial cubana, Casa de las Américas (FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986). La primera edición del libro de Burga salió en 1988: BURGA, Manuel, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

⁸⁶² MANRIQUE, Nelson, “Historia y utopía en los Andes”, *Debates en Sociología*, N° 12-14, Lima, PUCP, 1988, p. 202.

¿Qué condiciones hicieron posible la recepción de este nuevo tipo de historia, más cercana al palpar de las luchas 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”⁸⁶³. Queda claro, entonces, que no era una historia que nacía de espaldas a los movimientos sociales. En un polémico ensayo sobre el estado de la historiografía en Perú, Heraclio Bonilla señalaba en 1980, que las condiciones sociales para la escritura de la historia entraba 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 “obligó a los científicos sociales no sólo a explorar las posibilidades de construcción de un futuro distinto [sino también] a la recuperación de un pasado tempranamente arrebatado”⁸⁶⁴. Pero también, aportó la iluminación de un marxismo “depurado de sus interpretaciones dogmáticas”, porque obligó a la historiografía a “interesarse por el estudio de los resortes fundamentales del cambio social”⁸⁶⁵.

Curiosamente, el Perú de los años 80s tenía un parecido a la coyuntura de los años 20s, 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 publicó en 1980, una biografía intelectual de José Carlos Mariátegui, *La agonía de Mariátegui*. Allí colocó a Mariátegui ante los dilemas de su propio tiempo: los años 20s. Reconstruyó el momento cultural de inicios del siglo XX, rescatando así la originalidad de un pensamiento, 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 Perú:

⁸⁶³ BONILLA, Heraclio, “Homenaje a Alberto Flores Galindo”, *Presencia y aporte de Alberto Flores Galindo. Homenaje*, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica, 1990, p. 13.

⁸⁶⁴ BONILLA, Heraclio, “El nuevo perfil de la historia del Perú”, *La Revista*, N° 3, 1980, p. 17.

⁸⁶⁵ BONILLA, “El nuevo perfil de la historia del Perú”, p. 17.

“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 sólo 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”⁸⁶⁶.

Esto es, Occidente debía entroncarse con la “cultura andina” representada, en su esencia, por los campesinos indígenas. Sin los indígenas, la revolución socialista no era posible, dada la debilidad demográfica y 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”⁸⁶⁷.

Al respecto, Aníbal Quijano señala dos pistas para ubicar mejor el contexto de producción de *La agonía de Mariátegui*, 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”⁸⁶⁸. En efecto, el Perú de los años 70s, pese a todo, se modernizaba desordenadamente, se resquebrajaba la hacienda, 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”⁸⁶⁹. *Buscando un Inca* trata de buscar respuestas colectivas a esta crisis nacional, apelando al influjo de las tradiciones

⁸⁶⁶ FLORES GALINDO, Alberto, *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980, p. 49.

⁸⁶⁷ FLORES GALINDO, *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*, p. 45-46.

⁸⁶⁸ QUIJANO, Aníbal, “La presencia polémica de Alberto Flores Galindo. Conversatorio con Franklin Pease y Aníbal Quijano”, en *Pretextos*, N. 1, agosto, 1990, p. 47.

⁸⁶⁹ FLORES GALINDO, “La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986”, p. 75.

comunitarias. “En la actualidad, en la cultura andina -menciona Flores Galindo- coexisten tanto la esperanza en el progreso como la vuelta al pasado”⁸⁷⁰. 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 acuñado por Flores Galindo, 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, compañero inicial del proyecto de investigación, la “utopía andina” constituye también:

“[...] una estructura estable de representaciones colectivas en 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”⁸⁷¹.

En ese camino histórico, en *Buscando un Inca* aparecen distintos personajes claves, que pueden ser leídos de manera distinta: el Inca Garcilaso, Guamán Poma de Ayala, Túpac Amaru II, los indigenistas como Luis Valcárcel y José Carlos Mariátegui o creadores literarios como José María Arguedas. ¿Qué tenían en común todos estos personajes? Pues que representaban la encarnación intelectual, por momentos 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 prevalecía en millones de campesinos, fuerzas ideológicas milenaristas y mesiánicas⁸⁷². Es decir, la misión letrada era fusionar la razón (occidente) con la pasión (la cultura andina). Para José Luis Rénique, el libro de Flores Galindo se esfuerza “por acercar el español al quechua, la urbe a la comunidad, el marxismo a una visión de la revolución

⁸⁷⁰ FLORES GALINDO, Alberto, “Prólogo. El rescate de la tradición”, en Carlos ARROYO, *Encuentros- Historia y movimientos sociales en el Perú*, Lima, Ediciones Memoria Angosta, 1989, p. 15.

⁸⁷¹ BURGA, Manuel, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, p. VI.

⁸⁷² Por ejemplo, se puede ver esta perspectiva en: BURGA, Manuel, “Los profetas de la rebelión, 1920-1923”, en Jean Paul DELER y Yves SAINT-GEOURS, editores, *Estados y naciones en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.

como inversión del mundo, -como pachacuti-; visión que, en 1980, se confunde con el Maoísmo de Sendero Luminoso.⁸⁷³ 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”⁸⁷⁴.

En sus páginas, Flores Galindo desarrolla la noción de “utopía andina”, entendida como un elemento fundante de la identidad nacional, cuya representación de continuidad histórica, puede aún observarse en el presente⁸⁷⁵. La propuesta tomó como base la revaloración de la “cultura andina” concebida a manera de modelo de 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 en un polémico prólogo⁸⁷⁶, 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”⁸⁷⁷.

Por el contrario, en sus páginas nos ofrece una lectura muy particular del propio siglo XX. Sostiene que, al finalizar aquel 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

⁸⁷³ RÉNIQUE, José Luis, “Flores Galindo y Vargas Llosa: Un debate ficticio sobre utopías reales”, *Herramienta*, N° 45, 2010, p. 4.

⁸⁷⁴ RÉNIQUE, José Luis, “‘La utopía andina’ hoy (un comentario a ‘Buscando un Inca’)”, *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, CEPES, N° 2, 1988, p. 144.

⁸⁷⁵ Asimismo, puede revisarse, SAIGNES, Thierry, “¿Es posible una historia ‘chola’ del Perú? (Acerca de Nacimiento de una utopía de Manuel Burga)”, *Allpanchis*, N° 35-36, 1990, pp. 635-658. MANRRIQUE, Nelson, “Historia y utopía en los Andes”, 1988. Para lecturas críticas de la utopía andina como propuesta historiográfica.

⁸⁷⁶ FLORES GALINDO, “Prólogo. El rescate de la tradición”.

⁸⁷⁷ FLORES GALINDO, “Prólogo. El rescate de la tradición”, p. 20.

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”⁸⁷⁸.

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”⁸⁷⁹.

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 y 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:

“A pesar de que [las capas populares] formaron nuevas instituciones, como los llamados ‘comedores populares’, en su fragmentación y disgregación pueden ser la masa de maniobra que requiere una nueva propuesta caudillista”⁸⁸⁰.

Pero la conclusión es aún más contundente:

“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 comparten proyectos colectivos. *Ser peruano es una abstracción que se diluye en cualquier calle entre rostros contrapuestos y personas que caminan ‘abriéndose paso’*”⁸⁸¹. (Subrayado del autor).

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 universitaria⁸⁸². Al contrario,

⁸⁷⁸ FLORES GALINDO, “La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú”, p. 194.

⁸⁷⁹ FLORES GALINDO, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, pp. 365-366.

⁸⁸⁰ FLORES GALINDO, “La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú”, p. 191.

⁸⁸¹ FLORES GALINDO, “La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú”, p. 189.

⁸⁸² De hecho, era profesor en la especialidad de sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica.

fue un sentido común compartido esos años por un amplio sector de intelectuales de izquierda que encontró en Flores Galindo a su más destacado exponente⁸⁸³. Sin embargo, lo que aquí importa destacar es el modo en que Flores Galindo sitúa en este escenario, a las poblaciones andinas. Desde su propuesta –la de cuestionar la historia desde el derrotero que se le impuso en 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”⁸⁸⁴. La disyuntiva histórica es clara: o resisten o quedan relegadas a la supervivencia frente al avance irrefrenable de la modernidad capitalista:

“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”⁸⁸⁵.

No obstante, para comprender las coordenadas de estas lecturas hay que considerar un hecho crucial de las ciencias sociales de las décadas de 1970 y 1980: una vez cancelada la hacienda y el gamonalismo como formas de poder rural, las comunidades campesinas vienen a ocupar un mayor protagonismo en sus intereses de investigación. Buena parte de las ciencias sociales, destinan entonces 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 modernización⁸⁸⁶:

⁸⁸³ AGUIRRE, “Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores-Galindo y la formación de un intelectual público”, pp. 171-204.

⁸⁸⁴ Entre otros investigadores que siguen las líneas de esta discusión, aunque con matices, se encuentran Manuel Burga, Rodrigo Montoya, Nelson Manrique, Pablo Macera. Sobre el contexto intelectual del libro *Buscando un Inca* y sus propuestas véase: RÉNIQUE, José Luis, “‘La utopía andina’ hoy (un comentario a ‘Buscando un Inca’)”, *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, CEPES, N° 2, 1988.

⁸⁸⁵ FLORES GALIDO, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, p. 365.

⁸⁸⁶ PLAZA, Orlando, y Marfil FRANCKE, *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1981. TORRE, Carlos de la y Manuel BURGA, editores, *Andenes y camellones en el Perú andino. Historia, presente y futuro*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1986. GRILLO, Eduardo, François OOESTERKAMP, Johannes COOLMAN y Bea BUENO DE MEZQUITA, *Agua y agricultura andina*, Lima, Consejo andino de manejo ecológico, Proyecto de tecnologías campesinas, 1988. Para un balance de estas visiones, ANSIÓN, Juan, “Transformaciones culturales en el Perú rural: el paradigma indigenista en cuestión”, en Oscar

“La utopía niega la modernidad y el progreso, la ilusión del desarrollo entendida como la occidentalización del país. 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, sólo queda volver a mirar hacia el interior, en dirección al agro y los pueblos andinos. El desafío consiste en imaginar un modelo de desarrollo que no implique la postergación del campo y la ruina de los campesinos y que, por el contrario, permita conservar la pluralidad cultural del país. Recoger las técnicas tradicionales, los conocimientos astronómicos, el uso del agua [...] ¿Populismo? ¿Romanticismo? [...] El mito que reclamaba Mariátegui”⁸⁸⁷.

La comunidad campesina pasó a constituir la principal institución que definía lo rural, como un espacio social distinto, y la base de alternativas políticas más adecuadas a las necesidades y potencialidades de los campesinos⁸⁸⁸. Este punto es especialmente importante por la referencia que otorga Flores Galindo a las comunidades campesinas, tema de reflexiones antropológicas durante décadas:

“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.* ⁸⁸⁹(Subrayado del autor).

Notablemente reaparece en el debate de la década de 1980 temas que ya los antropólogos habían superado, al menos en parte, dos décadas atrás: esto es, los límites de oponer tradición a modernidad, comunidad campesina a modernización capitalista, cultura andina a occidente. Sorprendentemente, Manuel Burga, coautor con Flores Galindo de varios escritos sobre la “utopía andina”, relaciona lo andino con lo no occidental:

DANCOURT, Enrique MAYER y Carlos MONGE, editores, *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA V*, Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1994, pp. 69-101.

⁸⁸⁷ FLORES GALINDO, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes*, p. 364.

⁸⁸⁸ MONGE, Carlos, “Transformaciones en la sociedad rural” en DANCOURT, Oscar, Enrique MAYER y Carlos MONGE, editores, *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA V*, Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1994, pp. 33-67.

⁸⁸⁹ FLORES GALINDO, “La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú”, p. 182.

“Siempre que el mundo occidental ha fallado en el Perú, se ha mirado el mundo alternativo que es el andino, y en estos últimos años, especialmente en la última década cuando, este mundo occidental ha fallado en sus propuestas y esquemas, es que nos vemos, sin darnos cuenta y 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”⁸⁹⁰.

Pese a las advertencias del propio Flores Galindo 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”⁸⁹¹. 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”⁸⁹².

Pobreza y atraso parecen el punto de partida para pensar una modernidad alternativa, no capitalista al menos. Reconoce que su discusión intelectual y política puede facilitar el redescubrimiento en nuestra propia historia de un nuevo tipo de modernidad, de rostro andino, que sería la que corresponde al Perú de los ochenta:

“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

⁸⁹⁰ BURGA, Manuel, “Mesa redonda: la utopía andina” (Manuel Burga, Wilfredo Kapsoli, Alberto Flores Galindo, Juan Martínez Allier), *Utopía. Revista de política y cultura*, Lima, Año 1, N° 1, enero del 1990, p. 53.

⁸⁹¹ FLORES GALINDO, Alberto, “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, 1989, p. 155.

⁸⁹² FLORES GALINDO, Alberto, “El redescubrimiento de lo andino”, en Carlos ARROYO, *Encuentros. Historia y movimientos sociales, en el Perú*, Lima, Memoria angosta, 1989, p. 140.

marginal [los Andes], que ha debido soportar los costos de la modernización y que tiene tras de sí otras tradiciones culturales”⁸⁹³.

Sin duda, la interpretación de Flores Galindo es variada y compleja. En su prosa se entremezclan la historia con el dato etnográfico, la literatura y las imágenes plásticas, la sociología con el psicoanálisis⁸⁹⁴. 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”⁸⁹⁵; o cuando señala la razón agónica del redescubrimiento intelectual de lo “andino” en la década de 1980: “Esta preocupación nace en medio del conflicto entre la cultura andina y el mundo occidental, que se ha agudizado en los últimos años”⁸⁹⁶.

Pero cuando se sumerge en la segunda mitad del siglo XX, sus conclusiones adquieren un tono pesimista, cuando no preñadas de cierto “fatalismo de las estructuras”. Refiriéndose al impacto de Sendero Luminoso 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”⁸⁹⁷, en una época “intensa en la producción de utopías en el espacio andino”⁸⁹⁸. 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”⁸⁹⁹. 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”⁹⁰⁰. ¿Se podía explicar el origen y avance de Sendero Luminoso por la frustración política, el desarraigo y el resentimiento acumulado por siglos? En todo caso, la postura de Flores Galindo se torna algo ambigua

⁸⁹³ FLORES GALINDO, “Prólogo. El rescate de la tradición”, p. 11.

⁸⁹⁴ FLORES GALINDO, Alberto, “Los sueños de Gabriel Aguilar”, *Debates en Sociología*, PUCP, N° 11, 1986, pp. 125-189.

⁸⁹⁵ FLORES GALINDO, “Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes”, p. 364.

⁸⁹⁶ FLORES GALINDO, Alberto, “El redescubrimiento de lo andino”, p. 139.

⁸⁹⁷ FLORES GALINDO, Alberto, “Generación del 68: ilusión o realidad”, *Márgenes. Encuentro y debate*, Lima, N° 1, 1987, p. 117.

⁸⁹⁸ FLORES GALINDO, “Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes”, p. 365.

⁸⁹⁹ FLORES GALINDO, “Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes”, p. 322.

⁹⁰⁰ FLORES GALINDO, Alberto, “Introducción”, *Tiempo de plagas*, Lima, El Caballo Rojo, 1988, p. 17.

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’”⁹⁰¹. Pero el argumento adquiere un tono mucho más fatalista cuando subraya que “[...] el autoritarismo senderista quiere ser una respuesta -la más radical posible- al racismo”⁹⁰².

Este ánimo pesimista es aún más relevante, si consideramos que en los años 80s, se vivía una coyuntura de acelerados cambios políticos y –al menos desde la perspectiva de dos sociólogos de izquierda involucrados en estas discusiones–, emergían nuevos actores populares y movimientos sociales, que pujaban por construir un claro “protagonismo popular” y ensanchar los espacios de democratización estatal en vías de construir un proyecto de ciudadanía “nacional-popular”⁹⁰³. Rescato un ejemplo de pesimismo, entre otros posibles:

“[En el Perú] el margen para el consenso resulta estrecho. Para comprobarlo se puede recurrir, por ejemplo, a observar la distribución del espacio en Lima [...] No hay plaza pública, paseo o parque en los que confluyan personas de cualquier extracción social y de diverso origen étnico. 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*”⁹⁰⁴ (Subrayado del autor).

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 raíces andinas, como sugiere en dos de sus ensayos:

“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

⁹⁰¹ FLORES GALINDO, “Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes”, p. 331.

⁹⁰² FLORES GALINDO, Alberto, “Introducción”, p. 17.

⁹⁰³ AMES, Rolando, “Movimiento popular y política nacional. Nuevos horizontes”, *Tarea. Revista de Cultura*, N° 12, 1985, pp. 3-7. LÓPEZ, Sinesio, “El Perú de los 80: sociedad y Estado en el fin de una época”, en Alberto ADRIANZÉN, editor, *Estado y sociedad: relaciones peligrosas*, Lima, Centro de estudios y promoción del desarrollo, DESCO, 1990, pp. 181-205. Para una crítica de esta perspectiva, véase: ROCHABRÚN, Guillermo, “Del mito proletario al mito popular. (Notas para el caso peruano)”, Alberto ADRIANZÉN y Eduardo BALLÓN, eds., *Lo popular en América Latina. ¿Una visión en crisis?*, Lima, Centro de estudios y promoción del desarrollo, DESCO, 1992.

⁹⁰⁴ FLORES GALINDO, “La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú”, p. 189.

la perspectiva socialista. ¿El socialismo es la prolongación de la modernidad o, por el contrario, su abolición?”⁹⁰⁵.

“[...] otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista [andina] se añade el socialismo moderno con su capacidad de organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política. En otras palabras, si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento”⁹⁰⁶.

En esta perspectiva, es comprensible la insistencia de esta corriente de historiadores y antropólogos (como Rodrigo Montoya en *La cultura quechua hoy* –1987)⁹⁰⁷ por encontrar las rutas que faciliten el encuentro entre la tradición socialista occidental y la tradición cultural andina. Por cierto, eran conscientes 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: “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”⁹⁰⁸. Incluso, señalaría Rodrigo Montoya en 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’, de la necesidad de una ‘izquierda nacional’, de un proyecto nacional”⁹⁰⁹. En otro artículo de 1988, el mismo Montoya se preguntaba sobre la angustiada 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

⁹⁰⁵ FLORES GALINDO “Prólogo. El rescate de la tradición”, p. 10.

⁹⁰⁶ FLORES GALINDO, “Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes”, p. 368.

⁹⁰⁷ Véase también: MONTOYA, Rodrigo, *De la utopía andina al socialismo mágico (Antropología, Historia y política en el Perú)*, Cusco, Instituto Nacional de Cultura, 2005.

⁹⁰⁸ FLORES GALINDO, Alberto, “Lo andino en la encrucijada. Conversatorio: Manuel Burga, Alberto Flores Galindo y Rodrigo Montoya”, p. 147.

⁹⁰⁹ MONTOYA, Rodrigo, *Problema nacional, cultura y clases sociales*, DESCO, 1981, p. 41.

el extremo futuro del desarrollo capitalista de occidente que comenzó con Francisco Pizarro y Hernando Cortez”⁹¹⁰.

Nuevamente aparece el fatalismo histórico en el diagnóstico del presente. Es interesante constatar que se sintieran herederos de una tradición intelectual que los conectaba ideológicamente con el proyecto del socialismo indígena de José Carlos Mariátegui, con la etapa del utopismo radical de Luis E. Valcárcel, como con las propuestas literarias – y no tanto las etnográficas– de José María Arguedas⁹¹¹. ¿Eran estos autores los legítimos herederos del indigenismo? Aquí una pista: “Entre un intelectual y un campesino, señalaba Flores Galindo, tenía que existir un ‘intermediario’, éste era el indigenista”⁹¹². A fin de cuentas, el desafío intelectual era ¿cómo conciliar en 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”⁹¹³. Consciente de los malentendidos que surgieron con su libro más provocador, el mismo Flores Galindo anotaba en 1988 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 que tengamos algún control sobre él y no permitamos que sus fantasmas nos cierren el horizonte”⁹¹⁴.

Lo cierto es que la década de 1980 se cerraba con un cúmulo de publicaciones sobre el “mundo andino”⁹¹⁵. Intentando explicar este torrente “andinista”, el sociólogo Alberto Rocha hacía notar en un artículo periodístico de 1989, 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

⁹¹⁰ MONTROYA, Rodrigo, “El principio del peque peque”, *La República*, jueves 3 de marzo de 1988, p. 23.

⁹¹¹ De hecho, Flores Galindo dejó inconclusa una biografía de José María Arguedas de la cual solo conocemos dos breves ensayos. FLORES GALINDO, Alberto, *Dos ensayos sobre José María Arguedas*, Lima, Casa de Estudios por el Socialismo, 1992.

⁹¹² FLORES GALINDO, “Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes”, p. 271.

⁹¹³ FLORES GALINDO, “Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes”, p. 367.

⁹¹⁴ FLORES GALINDO, “La utopía andina: esperanza y proyecto”, p. 245.

⁹¹⁵ En 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.

del socialismo. Estamos ante un alentador reencuentro de la *intelligentsia* con la fuerte presencia (¿emergencia?) del mundo andino en el Perú”⁹¹⁶.

Pero esta no fue la única visión sobre el “mundo andino” que se labró en aquella década. Otro relato, en clave 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 fue el desplazamiento de su atención: del estudio de las comunidades campesinas hacia el estudio de los migrantes urbanos. Todo un salto espacial inesperado del campo a la ciudad.

Modernidad, migración y progreso

En efecto, la segunda tendencia intelectual tomó otro rumbo. Ella sostiene, para decirlo de algún modo, una visión más “optimista” de las posibilidades democráticas y culturales que se abrían a propósito del proceso migratorio del campo a la ciudad. Más que un cataclismo apocalíptico, como sostenía Flores Galindo, se asumía que la modernización rural y el crecimiento de las ciudades, hacían posible desenvolver otras opciones, hasta ese momento inexistentes para los sectores populares.

El contexto era claro: el crecimiento demográfico de las ciudades siguió siendo sostenido. En 1940, de un total de 7’023,111 habitantes a nivel nacional, el 35.4% vivían en áreas urbanas, y un abrumador 64.6% en zonas rurales. En 1981, la población nacional bordeaba los 18 millones de habitantes, de los cuales sólo un 34.8% vivían en zonas rurales, y un 65.2% en las ciudades⁹¹⁷. De estos últimos, más de la mitad vivían en Lima, alterando no sólo los espacios físicos, la economía nacional, la demografía, sino también los modelos de socialización y significado en las formas de entender y sentir la ciudad. La migración del campo a la ciudad, permitió reconfigurar antiguas relaciones interétnicas asimétricas, y constituyeron un 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), ésta perspectiva se centró en el estudio etnográfico de las

⁹¹⁶ ROCHA, Alberto, “Presencia del mundo andino en el Perú”, *La República*, sábado 24 de junio de 1989, p. 21.

⁹¹⁷ INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, *Migraciones internas en el Perú*, Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática, 1995.

poblaciones campesinas en su nueva condición de actores 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 capitalista⁹¹⁸. Es la lectura que le daba el antropólogo Carlos Iván Degregori al proceso de integración nacional:

“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, rompen el aislamiento de las comunidades campesinas, definen y/o redefinen regiones, transforman las relaciones ciudad-campo, transforman asimismo las ciudades y, finalmente, el país en su conjunto”⁹¹⁹.

En sintonía con este enfoque, el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) realizó un proyecto multidisciplinario, con el financiamiento de la Fundación Ford, titulado “Clases populares y urbanización en el Perú”, dirigido por Julio Cotler y cuyo 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 que tendría la socialización andina de los migrantes en la organización del llamado sector económico informal⁹²⁰.

⁹¹⁸ Tema ya tratado en 1956 por José María Arguedas en su trabajo sobre la expansión de la modernidad y el mercado en la sierra central: ARGUEDAS, José María, *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Lima, Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, 1956. Además de su novela: ARGUEDAS, José María, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1971.

⁹¹⁹ DEGREGORI, Carlos Iván, *Música e identidad en sectores populares de Lima Metropolitana*, Proyecto de Investigación, manuscrito, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1984.

⁹²⁰ Los hallazgos antropológicos centrales del proyecto se publicaron como, DEGREGORI, Carlos Iván, Cecilia BLONDET y Nicolás LYNCH, *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986. Además, GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS, *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias Campesinas en la conquista de la Gran Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987. Igualmente acompañan a estas perspectivas: MATOS MAR, José, *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984. CADENA, Marisol de la, *Comuneros en Huancayo. Migración campesina a ciudades serranas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988. Desde otras disciplinas y ubicaciones institucionales: FRANCO, Carlos, “Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los 80”, *Socialismo y participación*, N° 29, 1985, pp. 1-18. -----, “Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana”, en *Imágenes de la sociedad peruana: la “otra” modernidad*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1991, pp. 55-74. NUGENT, Guillermo, “La construcción de la vida en el Perú como identidad histórica moderna”, *Páginas*, CEDEP, N° 100, 1989. ADRIANZÉN, Alberto, “Estado y sociedad: señores, masas y ciudadanos”, en Alberto ADRIANZÉN, editor, *Estado y sociedad. Relaciones peligrosas*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo DESCO, 1990, pp. 13-42. MIRO QUESADA, Roberto, “Crisis estructural y cultura andina:

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 Porras*, 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 ochenta, 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 las relaciones sociales colectivas. Es el 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 contemporáneo⁹²¹. 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: estudio 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’”⁹²².

Si en la perspectiva anterior, Alberto Flores Galindo fue el principal representante intelectual, en esta otra, será el antropólogo 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

lo andino como eje nodal”, *Socialismo y Participación*, N° 41, 1988, pp. 23-30. -----, “Repensando lo popular. Dos hipótesis alternativas”, *Socialismo y Participación*, N° 44, 1989, pp. 1-6, entre otros.

⁹²¹ El libro *Conquistadores...* es metodológicamente un trabajo multidisciplinario: participan un antropólogo, una historiadora y un sociólogo, los cuales coinciden en la necesidad de utilizar tradicionales técnicas antropológicas, historias de vida y entrevistas abiertas.

⁹²² DEGREGORI, BLONDET y LYNCH, “Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras”, p.15.

Galindo en 1990–, que trazaba en líneas generales la politización de las ciencias sociales influenciada por sus compromisos de izquierda⁹²³.

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”⁹²⁴, y que tiene además un protagonista central: los jóvenes. Este cuadro de la sociedad peruana de algún modo sintonizaba con aquella que esbozó en 1959 el propio José María Arguedas, que intuitivamente ya bosquejaba el proceso ruptura cultural que se producía en el país, como efecto del movimiento migratorio del campo a la ciudad:

“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”⁹²⁵.

De hecho, otro proyecto de investigación del Instituto de Estudios Peruanos, titulado “Radicalidad política y juventud de sectores populares de Lima Metropolitana”, dirigido por Julio Cotler, señalaba 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

⁹²³ 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*, *Quehacer*; y más académicos como: *Revista Andina*, *Allpanchis*, *Páginas*, *Socialismo y Participación*, entre otros. Véase, GONZALES, Osmar, “Populistas contra revolucionarios: el debate intelectual en la nueva izquierda peruana”, *Socialismo y Participación*, N° 84, 1999, pp. 97-108.

⁹²⁴ Ante este desplazamiento, Flores Galindo 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”, FLORES GALINDO, “Prólogo. El rescate de la tradición”, 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, Alberto, “Lo andino en la encrucijada. Conversatorio: Manuel Burga, Alberto Flores Galindo y Rodrigo Montoya”, p. 149.

⁹²⁵ ARGUEDAS, “Mesa redonda y Seminario de Ciencias Sociales”, p. 162.

culturales de una sociedad urbana que accede a la modernidad”⁹²⁶. 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”⁹²⁷. Pero este tránsito cultural tenía un costo a asumir. Degregori minimiza las consecuencias más negativas de esta transformación cultural, y elige 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: 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”⁹²⁸ (Subrayado del autor).

A pesar de los aspectos etnocidas de la migración, es posible afirmar “[...] que los efectos de ese tránsito han sido principal y profundamente democratizadores e integradores en la sociedad peruana”⁹²⁹. Si en los años 60s y 70s, la lucha de los campesinos por la tierra golpeó de muerte al poder político de los gamonales, y resquebrajó las barreras estamentales en el campo, esto ocurrió con el claro objetivo de conquistar la ampliación de la ciudadanía. Pero lo central fueron “las grandes migraciones y la lucha de las poblaciones andinas por conquistar un espacio geográfico y social en las ciudades”⁹³⁰.

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

⁹²⁶ COTLER, Julio, *Radicalidad política y juventud de sectores populares de Lima Metropolitana. Conclusiones preliminares de la investigación*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, mayo, 1988, p. 14.

⁹²⁷ COTLER, Julio, *Radicalidad política y juventud de sectores populares de Lima Metropolitana*, p. 14

⁹²⁸ DEGREGORI, Carlos Iván, “Del mito de Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, *Socialismo y Participación*, N° 36, 1986, p. 52.

⁹²⁹ DEGREGORI, “Del mito de Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, p. 53. Sobre este punto, ver también: ANSIÓN, Juan, “La escuela asturianos, o la cultura andina ante el saber de occidente”, *Páginas*, CEP, N° 79, 1986, pp. 8-13.

⁹³⁰ DEGREGORI, “Del mito de Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, p. 53. Sobre educación, cultura andina y modernidad, ver también: DEGREGORI, Carlos Iván, “Prólogo”, en Juan ANSIÓN, *La escuela en la comunidad campesina*, Lima, Proyecto Escuela Ecología y Comunidad Campesina, Ministerio de Educación, Ministerio de Agricultura, FAO, COTESU, 1989, pp. 12-22. DEGREGORI, Carlos Iván, “Educación y mundo andino”, en Madeleine ZUÑIGA, Inés POZZI-SCOTT y Luis Enrique LÓPEZ, editores, *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos*, Lima, Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, 1990, pp. 13-26.

propuesta de Flores Galindo⁹³¹. Al contrario, se resalta la fermentación de un “protagonismo popular”, capaz de construir nuevas identidades sociales, que logren 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 en 1989, la llamaré el inicio de una *modernidad popular*”⁹³². Esta nueva modernidad era resultado del impacto que dejó las migraciones, pues rompieron los marcos culturales de la separación jerárquica entre costa y sierra. El solo acto simbólico de migrar a las ciudades, según Nugent, demolía las tendencias fuertemente estamentales de la sociedad oligárquica; y dio pie al reconocimiento de una nueva ciudadanía basada en la asociación voluntaria, “cuya consecuencia inevitable fue la fuerte tendencia a la democratización de la vida social”⁹³³.

En una intervención en un conversatorio, realizado en 1981, a propósito de las posibilidades de construir una izquierda nacional, Degregori señala:

“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 ésta integración nacional, [pero] podría ser en el futuro la organización democrática del bloque nacional popular en el país”⁹³⁴.

El argumento era simple, hasta parecía irrefutable: las sucesivas oleadas migratorias, ha 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

⁹³¹ Este tema había sido discutido anteriormente por: GOLTE, Jürgen, “Gregorio Condori Mamani o la derrota del sistema cognitivo andino”, *La Revista*, N° 3, 1980, pp. 18-20. -----, “¿Qué es la cultura frente a la historia?”, *La Revista*, N° 4, 1981, pp. 59-63.

⁹³² NUGENT, Guillermo, “La construcción de la vida en el Perú como identidad histórica moderna”, en *Páginas*, N. 100, Lima, CEP, diciembre, 1989, p. 138.

⁹³³ NUGENT, “La construcción de la vida en el Perú como identidad histórica moderna, p. 138.

⁹³⁴ DEGREGORI, Carlos Iván, *Problema nacional, cultura y clases sociales*, DESCO, Lima, 1981, p. 37.

barrio, una comunidad en la cual sé es o se puede ‘ser alguien’. Por otro lado, pertenencia de sí mismos, se afianzan como personas: de *waqchas* solitarios o independientes, pasan a tener familia, lote e hijos que los trasciendan; ya antes habían conseguido trabajo. Finalmente, pertenencia de alguna manera también, a la capital. 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”⁹³⁵.

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, 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. “Las grandes migraciones, sostiene Degregori, son uno de los fenómenos que permiten, así, el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional”⁹³⁶. Si cabe la figura, se desarrolla un proceso continuo en que se desplaza del campo a la ciudad, de lo indio a lo popular y de lo regional a lo nacional. Concebido así, la apropiación de Antonio Gramsci ya mostraba su impacto en las ciencias sociales de izquierda en Perú.

Vale la pena aquí una digresión. El giro gramsciano en el pensamiento de izquierda en 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 Perú? En palabras de su propio compañero del grupo socialista, *Pasado y Presente*, Juan Carlos Portantiero, 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:

⁹³⁵ DEGREGORI, BLONDET y LYNCH, “Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras”, p. 111.

⁹³⁶ DEGREGORI, “Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, p. 57.

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 éste facilitó el descubrimiento de la originalidad del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*⁹³⁷.

Aricó viene 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 a dictar un seminario sobre Marx y el marxismo. Pero, en palabras de López, “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 mariateguianas dejaron huellas profundas y, sobre todo, dieron origen a productos valiosos. El más brillante de todos fue, sin duda, *La agonía de Mariátegui* de Alberto Flores Galindo”⁹³⁸. Pero el impacto fue más profundo, y se extendió al campo de los intelectuales de izquierda que por entonces hegemonizaban las ciencias sociales peruanas, y trataban de alejarse del marxismo-leninismo. 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 Adrián (sociólogo), Carlos Iván Degregori (antropólogo) y Rolando Ames (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*, renovaron el pensamiento socialista en el Perú⁹³⁹.

Pero volviendo a Degregori, entonces, desde su perspectiva gramsciana, para la solución del problema nacional no bastaba alcanzar una identidad cultural “chola”. Era necesario, además, el desarrollo de un bloque nacional-popular que transforme

⁹³⁷ PORTANTIERO, Juan Carlos, “José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano”, en José ARICÓ, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 10. Del propio Aricó, véase: ARICÓ, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, 1978.

⁹³⁸ LÓPEZ, Sinesio, “Pancho Aricó”, *Socialismo y Participación*, Vol. 56, diciembre del 1991, p. 6.

⁹³⁹ Un buen resumen, de estas discusiones políticas y académicas, puede encontrarse en: DEGREGORI, Carlos Iván, María Rosa SALAS, Alberto Flores GALINDO y Juan ANSIÓN, “Conversatorio: Proyecto nacional e identidad cultural”, *Tarea. Revista de Educación y Cultura*, Lima, N° 21, noviembre del 1988, pp. 3-15.

revolucionariamente el Estado, de modo que la sociedad se reconozca plenamente en él⁹⁴⁰. Más allá de adolecer un claro tinte lineal y evolucionista para comprender la construcción de las identidades sociales⁹⁴¹, 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 puede avizorarse en un nuevo orden político nacional más democrático⁹⁴². Elabora una propuesta en la cual las migraciones han permitido el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional, y las ciudades, en especial Lima, se convierten en un complejo crisol de democratización social. La construcción de las barriadas, constituyen entonces “el momento más ‘rousseauiano’ de nuestra historia”⁹⁴³, 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 1988⁹⁴⁴– adquiere otro sentido:

“Si el fortalecimiento de lo andino pasa generalmente por la modernización, es porque ésta no es sólo 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

⁹⁴⁰ DEGREGORI, “Del mito de Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, p. 55.

⁹⁴¹ El propio Flores Galindo 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’”, FLORES GALINDO, “Prólogo. El rescate de la tradición”, p. 13.

⁹⁴² Este argumento es mucho más radical en la perspectiva del antropólogo Eduardo Ballón, que asocia la emergencia de nuevos movimientos sociales como un lento camino a la democratización y la fundación de un nuevo orden. BALLÓN, Eduardo (ed.), *Movimientos sociales y democracia: la fundación de un nuevo orden*, Lima, DESCO, 1986.

⁹⁴³ DEGREGORI, BLONDET y LYNCH, *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras*, p. 293.

⁹⁴⁴ Se trata del ensayo *Del mito mariteguista 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. Hasta el momento solo ha circulado entre estudiantes de Antropología de la Universidad de San Marcos.

modifican para hacer frente a los nuevos retos. Y a ellas se suman nuevas organizaciones gremiales, políticas, culturales, religiosas, regionalistas”⁹⁴⁵. (Subrayado del autor).

En esa perspectiva, el libro *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, de los antropólogos, Jürgen Golte y Norma Adams⁹⁴⁶, también investigadores del Instituto de Estudios Peruanos, enfatiza el peso que tiene la socialización campesina de los migrantes para su inserción y desenvolvimiento diferenciado en la ciudad. A partir del estudio de doce pueblos diseminados en diversas regiones del país, los autores 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”⁹⁴⁷.

Por su incipiente industrialización y la crisis económica, la ciudad no podía absorber la mano de obra que provenía del campo. Empieza, entonces, a surgir un mundo productivo que gira alrededor del llamado comercio informal, 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 aciertan en ver 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

⁹⁴⁵ DEGREGORI, Calos Iván, *Del mito mariateguista a la utopía andina*, Lima, [Manuscrito inédito], 1988, p. 30.

⁹⁴⁶ GOLTE y ADAMS, *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias Campesinas en la conquista de la Gran Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

⁹⁴⁷ GOLTE y ADAMS, *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias Campesinas en la conquista de la Gran Lima*, p. 72.

de 1930 en adelante, fue conceptualizada 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 ambulantes⁹⁴⁸.

Los autores ubican al mercado como el ámbito social donde las jerarquías étnicas se ven cuestionadas. En efecto, 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 sólo 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, es decir, a las redes de parentesco y de paisanaje. En ese soporte cultural encontraron la seguridad que la organización de la sociedad urbana criolla, no era capaz de ofrecerles.

Mientras *Conquistadores...* y los *Caballos de Troya...* son estudios de caso, en *Desborde Popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*⁹⁴⁹, el antropólogo José Matos Mar, director del Instituto de Estudios Peruanos, nos presenta una visión general del impacto de las migraciones en el país. Si bien el texto no cumplía con todos los requisitos de rigurosidad académica, acertaba en construir una imagen distinta del país, donde la confluencia entre migración y modernidad era fundamental. Matos concibe a Lima como un espacio andinizado, una síntesis de diversas matrices culturales. Aquí, 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 de los Andes, a lo largo de su historia colonial y republicana. El estudio de Matos nos da la posibilidad de pensar la sociedad nacional en perspectiva. No es casual, por ello, que las constataciones básicas del libro se convirtieran en sentido común y trascendiera más allá de la comunidad de las ciencias sociales, entre comunicadores, políticos, maestros e incluso organizaciones barriales.

⁹⁴⁸ GOLTE y ADAMS, *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias Campesinas en la conquista de la Gran Lima*, p. 27.

⁹⁴⁹ MATOS MAR, *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. El antecedente de este trabajo lo podemos encontrar en otro estudio: MATOS MAR, José, *Urbanización y barriadas en América del Sur: (recopilación de estudios realizados entre 1956 y 1966)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968. En el cual trabaja la idea de la ruralización y andinización de la ciudad, la cual fue aceptada ampliamente por la intelectualidad de los años ochenta.

Estos tres estudios antropológicos, pese a sus distintos estilos de escritura, y formas de abordar el fenómeno migratorio, coinciden en mostrar la emergencia de una nueva cultura urbana, marcada por la recreación y replanteamiento de las culturas rurales andinas en el nuevo contexto urbano capitalista. Es lo que se podría llamar la *visión optimista de la modernidad capitalista*. El propio Degregori 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”⁹⁵⁰. A diferencia de las interpretaciones antropológicas de décadas anteriores, las poblaciones rurales y urbanas populares, serán comprendidas en la ampliación de sus referentes culturales locales. Esta vez son observadas bajo el marco de identidades más flexibles y dinámicas: de lo local a lo nacional. Por ejemplo, la identidad clasista, la ciudadana, la informal, la “chola”, la nacional-popular, entre otras. En esa misma línea, el sociólogo Nicolás Lynch hace suya esta afirmación cuando señala en 1989 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 abre camino a] una modernidad real a partir de nuestras propias raíces andinas”⁹⁵¹. Igualmente, la antropóloga Marisol de la Cadena, en una reseña crítica a *Buscando un Inca* publicada en 1990, resumía bien esta postura del siguiente modo: “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”⁹⁵².

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 intelectuales, la matriz básica (nacional-popular) bajo la cual se definía el rostro de la ciudad, incluso del país. Dicho de otra manera: para estos antropólogos la sociedad peruana de la década de 1980, asistía inevitablemente al alumbramiento de una

⁹⁵⁰ DEGREGORI, Carlos Iván, “Informalidad, sobrevivencia y democracia. Conversatorio”, en *Cuestión de Estado*, año 2, N. 7, IDS, Lima, 1994, p. 54.

⁹⁵¹ LYNCH, Nicolás, “¿Anomía de regresión o anomía de desarrollo?” en *Socialismo y participación*, N. 45, Lima, CEDEP, 1989, p. 27.

⁹⁵² CADENA, Marisol de la, “De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular”, *Revista Andina*, Cusco, CBC, Vol. VIII, N° 1, 1990, pp. 72-73.

“modernidad endógena popular”⁹⁵³. ¿Pero qué germinaba a fin de cuentas en esta historia reciente? Para todos los involucrados en esta discusión, se compartía el acuerdo que se rompía con el lastre de la pesada “herencia colonial”. En todo caso, la controversia giraba alrededor de cómo escribir la historia nacional post-reforma agraria. Esta vez, tenía que ser una historia más representativa, que integrara a nuevos actores sociales, que dibujara rostros políticos más diversos y democráticos, y que representaran nuevas aspiraciones de ciudadanía *desde abajo*.

Pese a todo este 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. Lo cierto es que la izquierda y sus diversos intelectuales vinculados a las ciencias sociales, fracasaron estrepitosamente porque sus visiones del país no lograron cuajar en propuestas políticas más amplias: ni la “utopía andina”, ni el “bloque nacional- popular” se tradujeron en corrientes políticas viables. Eran en el mejor de los casos, intelectuales de izquierda de partidos políticos en crisis. Los integrantes de ambos grupos, que Osmar Gonzales denomina como *populistas* versus *revolucionarios*⁹⁵⁴, participaron como activistas o militantes de los partidos de la nueva izquierda que gravitaban alrededor de Izquierda Unida (IU), y fueron miembros de las distintas propuestas culturales de la izquierda, como *el diario de Marka*, o a través de suplementos y revistas como *El Caballo Rojo*, *Marka*, *Buho*, *30 días*, o en revistas más programáticas como *Márgenes* y *El Zorro de Abajo*. También eran 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. Eran miembros de organismos no gubernamentales de investigación social, como el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), el Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), y de 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

⁹⁵³ Como también sostenía Carlos Franco en, FRANCO, Carlos “Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana”, en *Imágenes de la sociedad peruana: la “otra” modernidad*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1991, pp. 55-74.

⁹⁵⁴ GONZALES, Osmar, *Señales sin respuesta. Los Zorros y el pensamiento socialista en Perú, 1968-1989*, Lima, PREAL, 1999.

1978, pero no en 1980; les dieron sus votos en 1983, pero no se los darán necesariamente en 1985”⁹⁵⁵. Solo agregaríamos que en las elecciones presidenciales de 1990 ocurrió algo peor. Las *masas* le dieron la espalda a la izquierda, y también a sus intelectuales.

Ante la inevitabilidad de su muerte, Flores Galindo escribió a inicios de 1990 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 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”⁹⁵⁶. Incapaces de ofrecer al país un marxismo renovado que dibujara otra interpretación del Perú, “intelectuales y políticos ignoran el pasado, la historia, lo que han sido. Demasiado modernos”⁹⁵⁷.

Al parecer la pregunta central que resume el debate intelectual de izquierda de los años 80s, fue si era posible modernizar el Perú sin pasar necesariamente por la tormenta homogeneizadora del capitalismo, tal como lo formularan tiempo atrás los propios populistas rusos. Lo trágico para estos intelectuales, fue que las *masas* no optaron por las desgastadas utopías de la izquierda, sino por el camino trazado por el nuevo imaginario neoliberal compuesto años atrás por Hernando de Soto y su equipo de economistas y abogados, todos tecnócratas neoliberales. Sin embargo, en las elecciones presidenciales de 1990 las *masas* no escogieron tampoco al representante del sueño modernizador neoliberal (Mario Vargas Llosa), ni tampoco a ninguno de los tres candidatos de izquierda que competían entre sí. Un *outsider* populista, el ingeniero Alberto Fujimori, derrotaría en las urnas a quien era por entonces el escritor más famoso del Perú, Mario Vargas Llosa, inaugurado desde entonces una nueva etapa en la historia política y cultural del Perú.

5.4. Epílogo

Pero no todo el debate de las tensiones entre la “cultura andina” y el capitalismo quedó encerrado únicamente entre los contendores, de lo que el mismo Flores Galindo llamó

⁹⁵⁵ FLORES GALINDO, Alberto, “¿De dónde salieron? IU: entre la multitud y la incertidumbre”, en *El Caballo Rojo*, N. 192, 15 de enero, 1984, p. 5.

⁹⁵⁶ FLORES GALINDO, Alberto, *Reencontremos la dimensión utópica. Carta a los amigos*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1990, p. 10.

⁹⁵⁷ FLORES GALINDO, *Reencontremos la dimensión utópica. Carta a los amigos*, p. 10.

la generación de 1968⁹⁵⁸. Un referente intelectual importante de la generación previa (la del '50), Aníbal Quijano, señalaba en 1990 pocos meses después del fallecimiento de Flores Galindo, que “la categoría de lo andino, a mi juicio, sigue siendo manejada con una vaguedad realmente impresionante”⁹⁵⁹. Por tanto, dice Quijano, es necesario historizar esa categoría “[...] porque de otro modo la estamos convirtiendo en un significante de uso tan equivoco que se le puede pedir y obtener virtualmente todo lo que uno quiera”⁹⁶⁰. ¿Cuál era el riesgo que se corría detrás del uso del término “utopía andina”? Para Quijano, 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”⁹⁶¹.

Pero la estocada final a todo este debate vendría de parte de la historiadora Cecilia Méndez, que interviene en esta discusión, cuando publica unas breves notas críticas, en 1993, cuestionando las posturas historiográficas sobre lo “andino” de los años 80s. Sus notas, que asumen una abierta postura generacional contra la historiografía “andinista” dominante de la década previa, fueron publicadas en un clima distinto al de los años 80s: esto es, 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, creándose 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’,

⁹⁵⁸ FLORES GALINDO, "Generación del 68: ilusión o realidad".

⁹⁵⁹ QUIJANO, “La presencia polémica de Alberto Flores Galindo. Conversatorio con Franklin Pease y Aníbal Quijano”, p. 58.

⁹⁶⁰ QUIJANO, “La presencia polémica de Alberto Flores Galindo. Conversatorio con Franklin Pease y Aníbal Quijano”, p. 58.

⁹⁶¹ QUIJANO, “La presencia polémica de Alberto Flores Galindo. Conversatorio con Franklin Pease y Aníbal Quijano”, p. 59.

o de quienquiera preciarse de su *background* occidental”⁹⁶². (Subrayado de la autora).

¿Andes versus modernidad, resistencia campesina al capitalismo, utopías neo-indigenistas no occidentales? 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. Para Méndez “los utópicos [...] 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”⁹⁶³. Ya no se trata de analizar las nuevas prácticas culturales de los sectores populares, que siguen bien o mal su propio rumbo, 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)”⁹⁶⁴.

En todo caso, ni la vertiente *optimista* o *pesimista* de los científicos sociales de izquierda pudo presagiar la ruptura social y el cambio cultural que significaría la década de 1990. Los años 80s se cierra con la cancelación de estas discusiones, y sobrevino inmediatamente un fuerte silencio intelectual en la izquierda, quizás pasmados, por la inesperada victoria, política e intelectual, del proyecto cultural del neoliberalismo.

⁹⁶² MÉNDEZ, Cecilia, “¿Dónde está lo andino? Entre el mito y el objeto perdido”, *Revista Apuntes*, N° 33, segundo semestre, 1993, p. 116.

⁹⁶³ MÉNDEZ, Cecilia, *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1993, p. 13.

⁹⁶⁴ MÉNDEZ, “¿Dónde está lo andino? Entre el mito y el objeto perdido”, p. 116.

6. Conclusiones

Nombrar al indio:

La antropología como la ciencia intérprete de la Otredad

Por antigüedad, impacto e influencia, la comunidad académica peruana de ciencias sociales es la más consolidada de la región andina. Mientras en Perú la antropología y la sociología se fundaron como carreras universitarias en las décadas de 1940 y 1950, su institucionalización fue más tardía en Ecuador (70s)⁹⁶⁵ y Bolivia (80s)⁹⁶⁶. Un caso similar ocurrió con la Historia. Mientras que en Ecuador y Bolivia presenta un desarrollo institucional reciente (años 70s y 80s respectivamente) y con débil expansión editorial, en el Perú es una disciplina de relativa demanda y creciente actividad editorial⁹⁶⁷.

Sus antecedentes se remontan a la temprana institucionalización de las ciencias sociales en algunas universidades en las cuales, desde mediados de la década de 1940, 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 1945, se fundaron la Sección de Arqueología y Antropología, y el Instituto de Etnología y Arqueología en la Universidad San Antonio Abad del Cusco y la Universidad Nacional Mayor San Marcos de Lima, respectivamente. El arraigo y legitimidad de la antropología en Perú, tuvo como antecedente directo la notable influencia del indigenismo desarrollista mexicano, que le proporcionó horizonte político e ideológico en las primeras décadas del siglo XX. Pero sobre todo se apoyó en el indigenismo

⁹⁶⁵ MARTÍNEZ NOVO, Carmen, “Ecuador: Militants, Priests, Technocrats, and Scholars”, en Deborah POOLE (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Malden, MA Oxford, Blackwell, 2008.

⁹⁶⁶ BARRAGÁN, Rossana, “Bolivia: Bridges and Chasms”, en Deborah POOLE (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Malden, MA Oxford, Blackwell, 2008.

⁹⁶⁷ DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL, “Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural”, en Carlos Iván DEGREGORI y Pablo SANDOVAL, editores, *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, Lima, IEP, IFEA, 2008. Aún hoy, es común que algunos libros de historia excedan los ámbitos académicos, convirtiéndose en verdaderos referentes para la opinión pública, como ha ocurrido con los libros *Historia del Tahuantinsuyu* de María Rostworowski (1987), *Buscando un Inca, identidad y utopía en los Andes*, de Alberto Flores Galindo (1987) y más recientemente con *La historia de la corrupción en el Perú* (2013) de Alfonso Quiróz. Esto también sucede con libros de sociología, como *Clases, Estado y nación* de Julio Cotler (1978) o de antropología, como *Desborde popular y crisis del Estado*, de José Matos Mar (1984).

“nacional” (marcado por los escritos de José Carlos Mariátegui y Luis Valcárcel) y los estudios sobre folklore en las décadas de 1930 y 1940.

En los lugares donde ocurrió este fenómeno, como Lima, Cusco, Ayacucho y Puno, se conformaron distintas tradiciones intelectuales y políticas. Difundidas desde las universidades regionales, estos intelectuales le imprimieron una especificidad particular a sus temas y visiones del país. En Cusco, por ejemplo, el indigenismo regional se fusionó con el folklore; en Ayacucho un sector del indigenismo radical se encontró con el maoísmo; y en Lima, una postura más cosmopolita en cuanto a influencias teóricas e ideológicas, adoptó tanto el maoísmo, la teoría latinoamericana de la dependencia, como un abierto estructuralismo de inspiración francesa.

La expansión de la antropología alcanzó su mayor auge durante las décadas de 1960 y 1970. Durante esos años llegó a esbozarse una comunidad académica antropológica que logró tender puentes y diálogos entre regiones, entre distintas escuelas de enseñanza en la universidad, pero en cuya relación arrastraban también diversas fisuras de orden regional, étnico y de clase. Pese a este *desarrollo desigual*, esta comunidad académica estuvo articulada alrededor de paradigmas y motivaciones comunes, más allá de claras diferencias políticas y teóricas.

¿Cuál fue ese paradigma común? Queda claro que la antropología en Perú fue heredera del indigenismo, y pese a múltiples influencias teóricas, se articuló alrededor de una “comunidad epistémica”⁹⁶⁸ y a una ideología que se ha venido en llamar “andinismo”⁹⁶⁹ o, parafraseando a Thomas Kuhn, “paradigma indigenista”⁹⁷⁰. Tuvo un ámbito de estudio bastante definido: la sociedad rural, y dentro de ella, las comunidades indígenas/campesinas andinas. Un rito de pasaje que 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: contribuir desde la escritura de decenas de monografías sobre comunidades campesinas, a la ampliación de la cartografía del

⁹⁶⁸ CETINA, Karin Knorr, *Epistemic Cultures. How sciences make knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

⁹⁶⁹ STARN, Orin “Antropología Andina, ‘Andinismo’ y Sendero Luminoso”, *Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina, Año XXIII, N. 39, 1992.

⁹⁷⁰ ANSIÓN, Juan “Transformaciones culturales en el Perú rural: el paradigma indigenista en cuestión”, en Oscar DANCOURT, Enrique MAYER y Carlos MONGE, editores, *Perú: el problema agrario en debate*. SEPIA V, Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1994, pp. 69-101.

imaginario nacional, visibilizando etnográficamente a poblaciones indígenas, culturas, “razas” y grupos étnicos, hasta entonces excluidos del relato de la *comunidad imaginada* del *Perú oficial*. Parafraseando a la historiadora Nancy Appelbaum, el indigenismo y la antropología andinista contribuyeron a dibujar el paisaje de la nación, aunque desde el contorno de una *geografía racializada*⁹⁷¹, o amestizada, como sugiere Lilia Moritz Schwarcz para el caso brasileño⁹⁷². A todo esto, la Amazonía tuvo una preocupación residual, como si se tratara de un territorio etnográfico vacío, el punto muerto del imaginario nacional.

A esta agenda, la antropología indigenista modernizadora la denominó “integración de la población aborígen”. La resonancia de la antropología mexicana en el Perú fue muy fuerte hasta la década de 1950, 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, de la cual la antropología, aún con matices contestatarios y radicales, se sentía comprometida. Pese a esta creencia integracionista del indigenismo desarrollista, “[...] en ningún momento los indígenas permanecieron aislados del mundo exterior: todas las grandes transformaciones nacionales han tenido profundas repercusiones en su vida cotidiana y en sus formas de organización social”⁹⁷³.

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, no se pudieron sostener en un contexto de auge de los movimientos campesinos en los años 60, y por el empuje en la implementación de una radical Reforma Agraria en 1969. Por insuficientes, fueron rápidamente desbordadas y sustituidas por la visión crítica de la teoría de la dependencia y el radicalismo marxista. Su impacto se dejó sentir entre las décadas de 1960 y 1970, 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, utilizando los mismos libros y autores marxistas, impartiendo la cátedra con manuales de materialismo histórico; e investigando temas muy parecidos:

⁹⁷¹ APPELBAUM, Nancy, *Dibujar la nación. La Comisión Corográfica en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá, Universidad de los Andes, Fondo de Cultura Económica, 2017.

⁹⁷² MORITZ SCHWARCZ, Lilia, *El espectáculo de las razas. Científicos, instituciones y cuestión racial en el Brasil, 1870-1930*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2017.

⁹⁷³ VIQUEIRA Juan Pedro, “La falacia indígena”, en *Nexos*, N. 341, mayo, 2006, p. 51.

por ejemplo, la contradicción de clase entre hacienda feudal y comunidad campesina, o si el modo de producción en Perú era predominantemente semi-feudal o capitalista.

Pero a su vez, fue en la coyuntura de los años 60 y 70, que la antropología en Perú produjo imágenes e interpretaciones de conjunto sobre la sociedad andina, que alcanzó 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 1945, y su reemplazo por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Este Instituto, creado en febrero de 1964 con financiamiento que provenía principalmente de la filantropía norteamericana (Universidad de Cornell, Fundación Ford, Wenner-Gren Foundation) 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 elaboró las interpretaciones más importantes sobre la realidad andina pasada y presente de aquel momento⁹⁷⁴. En ese ámbito, destacó el director del IEP, el antropólogo José 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. Pero 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, en base a la relectura de nuevas fuentes.

A pesar de estos cambios, la antropología peruana se movió siempre en una continua ambivalencia. ¿Cómo designar etnográficamente a las poblaciones andinas?, ¿Indígenas o campesinos? ¿*Modernos* o *primitivos*? como sugiere Florencia Garramuño para el caso del vanguardismo cultural argentino y brasileño⁹⁷⁵. La respuesta dependía del prisma ideológico o teórico que se asumía, pero siempre conceptualizada desde la visión esencialista de la alteridad cultural. Lo *indígena* representó una *alteridad*, sin duda, pero en todo caso se trató siempre del *otro nacional*. El llamado “problema indígena” se inventó, refiere Juan Pedro Viqueira para el caso mexicano, y creemos extensible para el Perú, “cuando se impuso la idea de que una nación tenía que ser homogénea en lengua,

⁹⁷⁴ Entre sus fundadores estuvieron: José Matos Mar, Luis E. Valcárcel, María Rowstorowski, José María Arguedas, Augusto Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, John Murra y Aníbal Quijano.

⁹⁷⁵ GARRAMUÑO, Florencia, *Modernidades primitivas. Tango, samba y nación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

cultura e historia y que los únicos diferentes eran los indígenas”⁹⁷⁶. Sobre estas bases, precisamente, es que la antropología en Perú levantó distintas interpretaciones sobre el mundo “andino”.

En efecto, en muchas etnografías sobre los andes prevalecieron perspectivas teóricas y metodológicas que privilegiaron la estabilidad 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 XX como rasgos centrales de la fortaleza de la cultura andina, resultó en una esencialización que se conoció como *lo andino*, entendida como una entidad cultural opuesta a la lógica histórica de Occidente. Al respecto el geógrafo Daniel Gade señalaba en 1999 en su trabajo *Nature and Culture in the Andes* que “The Andes form a fundamental region of South America, but also a mythic space whose configuration has changed through the past 500 years” y que ha transitado “from a physical entity to a culture area”⁹⁷⁷. Olivia Harris, una reputada antropóloga andinista, señaló que el éxito de *lo andino* como perspectiva llevó a su reificación esencializante, produciendo una tensión. Por un lado, los historiadores que escudriñaban a profundidad el turbulento periodo colonial y republicano; y por otro lado, los antropólogos que trabajaban en el registro de permanencias culturales alejadas u opuestas al cambio histórico⁹⁷⁸. Eran pocas las etnografías que se interesaran por la ampliación de la economía de mercado y la expansión capitalista en la sociedad rural. La consecuencia más directa fue el despojo de todo rastro de historicidad en las culturas estudiadas, recurriendo para ello al uso del *presente etnográfico* como estrategia estilística de representación discursiva. Como muestra de este sesgo, el antropólogo Enrique Mayer, formado por el propio John Murra en la Universidad de Cornell en la década de 1960, señala su propio balance sobre el riesgo que se tomaba al asumir la perspectiva esencialista de lo “andino:

“For Murra, the term *lo Andino* emphasizes the study of those structural and organizational ways in which Indigenous peoples’ continuous resistance to maintain their own culture is constantly reelaborated and, even with obvious syncretism, does not lose its unity and coherence. Not all situations of Andean

⁹⁷⁶ VIQUEIRA Juan Pedro, “La falacia indígena”, p. 52.

⁹⁷⁷ GADE, Daniel, *Nature and Culture in the Andes*, University of Wisconsin Press, 1999, pp. 31 y 41.

⁹⁷⁸ HARRIS, Olivia, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, London, Institute of Latin American Studies, 2000, p. 10.

resistance were successful in the light of crushing colonial destructuring. Critics in Latin America from both sides of the political spectrum accused Andeanists of promoting a false archaization or, worse, finding reasons for the modern world not to intervene in changing the abject conditions of poverty and domination of contemporary Indians”⁹⁷⁹.

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 Fabian⁹⁸⁰ ha llamado a esta operación representacional el *discurso alacrónico* de la antropología, que consistió en la negación de la contemporaneidad misma de las poblaciones estudiadas. Para otro crítico, Alban Bensa, estas sociedades fueron ubicadas en una constante trama de tradicionalidad cultural, y lo que es más importante, situando su vida cotidiana en un marco temporal diferente al del antropólogo (y sus lectores), distante del tiempo hegemónico de la modernidad occidental⁹⁸¹. 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 inacabado de la vida social⁹⁸².

¿Cuánto de esto se tradujo en la antropología peruana? Como demuestra los distintos capítulos de esta tesis, el núcleo central de la antropología peruana se sostuvo en la creencia de la evidente existencia del “mundo andino” y el “problema indígena”. Y que era posible su análisis, tanto desde el enfoque culturalista o estructuralista. Pero también desde el paradigma marxista-leninista que asumió un sector de antropólogos de la Universidad de Huamanga, 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, ya sea que argumentaran

⁹⁷⁹ MAYER, Enrique, *The articulated peasant: household economies in the Andes*, Boulder, Westview Press, 2002, p. 71.

⁹⁸⁰ FABIAN, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, 2006.

⁹⁸¹ BENSA, Alban, *Después de Levi-Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2015.

⁹⁸² BENSA, Alban, “Prólogo”, *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura, 2016. p. 17.

la atemporalidad del pensamiento mítico de las poblaciones indígenas; o enfatizaran el esencialismo de la conciencia política clasista del campesino revolucionario.

¿Indígena o campesino? Hasta el presente la antropología peruana no ha aclarado a fondo la distinción entre ambas nociones. 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 del folklore y de rituales andinos⁹⁸³. Muchos antropólogos tomaron ambas nociones como intercambiables, permitiendo 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”⁹⁸⁴, anotaba en 1999 -en un ácido y exagerado comentario- el sociólogo francés Henri Favre. En esa misma dirección apuntan las antropólogas Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare en un reciente libro que recoge 42 artículos de especialistas en el estudio del mundo andino:

“Despite many imaginaries that have projected ‘the Andes’ as a homogeneous and singular world, partly determined by geography, scholars of the Andes have long debated how to convey the diversity of Andean worlds, both for purposes of informal exploration as well as for systematic analysis. The Andean region has been envisioned as an exhilarating, exotic, and stunning high mountain region; as a label that connotes non-western and ‘Indian’; as a blanket reference to the many indigenous movements of resistance, revitalization, and political mobilization that challenge colonial and postcolonial constructs of Andean peoples as victims; and, most recently, as a commercial brand for a healthy and spiritually invigorating life style.”⁹⁸⁵

Pero incluso mucho antes el propio José María Arguedas sostenía en 1952 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

⁹⁸³ MOROTE BEST, Efraín, “Cultura popular y cultura andina”, Entrevista de Alejandro Melgar, diario *Cambio*, 12 de julio de 1987.

⁹⁸⁴ FAVRE, Henri, “Los antropólogos y la nave de Teseo”, en *Encuentro Internacional de peruanistas*. Tomo I, Lima, UNESCO, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 16.

⁹⁸⁵ SELIGMANN, Linda y KATHLEEN FINE-DARE, “Reflections and projections: Andean worlds”, en: Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare (eds.), *The Andean World*, Routledge. Nueva York, 2019, p. 679.

como ésta”⁹⁸⁶. La recepción y apropiación de la obra del mismo Arguedas, novelista y antropólogo, quizá 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 del estructuralismo francés (Alejandro Ortiz), por novelistas liberales promotores de la economía de mercado (Mario Vargas Llosa), por antropólogos marxistas interesados en los temas del folklore andino y la cultura popular (Efraín Morote Best), como por antropólogos que abogaban por la fusión del socialismo y la cultura andina (Rodrigo Montoya). Mito, 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 permitió 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 sostuvo muy temprano, en un artículo periodístico de 1961, que el proceso de modernización en los andes acarrearía un costo cultural muy alto para las poblaciones indígenas. Para Arguedas era mejor que las poblaciones andinas se apropiaran y reinventaran culturalmente en las ciudades ante el impacto inevitable de la modernidad occidental, a quedarse congelados en el inamovimiento de las jerarquías étnicas de 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 han sumido en una miseria espantosa al campesino, sino que ésta 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

⁹⁸⁶ ARGUEDAS, José María, *El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas: (lo indio, lo occidental y lo mestizo)*, Instituto Indigenista Interamericano, México DF, 1952, p.8.

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”⁹⁸⁷.

José María 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 *alteridad*⁹⁸⁸. Quizá no sea casual que la ubicación del propio Arguedas en el campo de ciencias sociales haya sido algo marginal, pues siempre sobresalió la figura pública del escritor y el novelista consagrado, que terminó opacando al antropólogo. A todo esto, lo cierto es que su postura optimista frente a la modernidad del migrante andino no coincidiría con la actitud pesimista de un buen sector de la antropología y las ciencias sociales de la década de 1980. Ni con la “utopía andina” propuesta por el historiador Alberto Flores Galindo, que por momentos adquiriría un ropaje anti-moderno. Pero tampoco con el optimismo de la propuesta nacional-popular de la izquierda intelectual de los años 80 que se expresó en trabajos de antropólogos como Carlos Iván Degregori. Mucho menos con el clasismo totalitario de Sendero Luminoso⁹⁸⁹. Más allá de estos vaivenes, lo innegable es que buena parte de la antropología peruana transitó entre las décadas de 1950 y 1970, 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 modernizados, y solo

⁹⁸⁷ ARGUEDAS, José María, “El Perú y las barriadas”, diario *Expreso*, 24 octubre de 1961, p. XX.

⁹⁸⁸ Tomo esta distinción de Guillermo Nugent en: “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, 2016.

⁹⁸⁹ En ese sentido, resulta curioso, por decir lo menos, que el crítico literario, Juan Carlos Ubilluz, en su análisis de la obra literaria de Arguedas sostenga lo siguiente: “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. 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”. El valor de toda investigación debería canalizarse en manejar un mejor conocimiento de la obra literaria, etnográfica y periodística de Arguedas, ya todas felizmente disponibles para cualquier investigador mínimamente serio. UBILLUZ, Juan Carlos, “José María Arguedas y la venganza ardiente”, Juan Carlos UBILLUZ, *La venganza del indio. Ensayos de interpretación por lo real en la narrativa indigenista peruana*, Lima. Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 79-80.

después, reubicados en un auténtico proyecto de refundación nacional, sea este capitalista o proletario⁹⁹⁰.

Sin embargo, entre las décadas de 1970 y 1980 esta situación cambió drásticamente. El fracaso de las reformas populistas del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1975), la crisis inflacionaria del gobierno de Alan García (1985-1990) y el declive del modelo de industrialización por sustitución de importaciones, común al conjunto de la región latinoamericana, arrastró 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, finalmente, el resquebrajamiento y la atomización de la frágil comunidad académica nacional, apenas entretejida 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 desfasadas. La manifestación de la crisis del “paradigma andinista” tuvo incluso lugar y fecha precisa: el Informe Vargas Llosa de 1983 que buscó explicar la masacre de ocho periodistas ocurrida en la comunidad campesina de Uchuraccay (Ayacucho), en los primeros años del conflicto armado interno. El Informe Uchuraccay se basó principalmente en la asesoría de cuatro antropólogos⁹⁹¹, 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 del tiempo de la modernidad.

Pero surgió, a pesar de todo, nuevos espacios de articulación, más profesionales que académicos, promovidos precariamente por los organismos no gubernamentales de desarrollo (ONG). En la antropología, los Congresos Nacionales de Folklore, iniciado en 1972, se convirtieron casi en el último bastión agónico de espacio de encuentro y articulación académica nacional. En la década de 1980, estos congresos reunían casi

⁹⁹⁰ DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL, “Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural”, en Carlos Iván DEGREGORI y Pablo SANDOVAL, editores, *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, Lima, IEP, IFEA, 2008.

⁹⁹¹ Juan Ossio, Fernando Fuenzalida, Luis Millones y Ricardo Valderrama.

exclusivamente a antropólogos e intelectuales de universidades de “provincias”, en especial maestros de escuela; mientras que eran prácticamente ignorados por aquellos antropólogos radicados en Lima, de universidades y centros de investigación más consolidados y conectados a redes globales de conocimiento. La consecuencia era previsible: se abrieron o ahondaron las grietas ya existentes entre las universidades privadas y públicas, así como entre aquellas ubicadas en Lima y en las otras provincias. Los intentos por revertir esas tendencias fueron aislados e intermitentes. Sólo un ejemplo: en 1985 se celebró en Lima, el Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología que reunió a centenares de antropólogos de todo el país. Tuvo que pasar once años para que se lograra organizar un segundo congreso nacional, esta vez, en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, que apenas salía de las secuelas dejadas por la guerra interna. Esta situación, resume lo que podríamos definir hasta hoy como la tensión permanente entre “cosmopolitas” y “provincianos” en la comunidad académica de antropología en Perú⁹⁹².

Hacia fines de la década de 1980, la 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 del campo andino a la ciudad 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, haber asociado “campo” con lo “rural” y no con el “ámbito de estudio”, volvió la práctica etnográfica casi imposible.

Podría decirse que en la década de 1980 subsistió, entre líneas, 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 a los indígenas y campesinos? ¿Desde qué bases *raciales*, étnicas o culturales era posible imaginar la refundación de la nación peruana? ¿Quiénes serían sus protagonistas? ¿Desde qué espacios? ¿La comunidad rural indígena? ¿O la ciudad popular, chola y mestiza? 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

⁹⁹² DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL, *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal*, Lima, CLACSO, IEP, 2009.

de los campesinos por liberarse de la estigmatización étnica y *dejar de ser indios*, ¿significaba que habían dejado atrás todo rastro de *indigeneidad* para quedar engullidos por la maquinaria cultural del mestizaje y la *cholificación*? Hasta hoy no existe certeza etnográfica al respecto.

En el 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 ido forjando a lo largo del siglo XX y XXI peruano⁹⁹³. Lo central de la antropología ha sido ensayar respuestas a dos preguntas cruciales: ¿cómo conciliar la cultura andina con la modernización capitalista? y ¿cómo nacionalizar y politizar la cultura popular peruana? Dos posturas intentaron resolver estos dilemas en la década de 1980: la *utopía andina* y la *modernidad 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). Lo cierto es que su influencia se dejó sentir como caja de resonancia también en el debate público de izquierda de la década de 1980. Ello se debió a que la mayoría de sus protagonistas fueron intelectuales cercanos al ala radical o moderada de Izquierda Unida (IU): Carlos Iván Degregori, Alberto Flores Galindo, Rodrigo Montoya, Manuel Burga, José Matos Mar, Guillermo Nugent, Nelson Manrique, Roberto Miró Quesada, Sinesio López, entre otros⁹⁹⁴.

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 propia Izquierda Unida entra a una lenta agonía que la lleva a su autodisolución en 1989; y es derrotada por Alberto Fujimori en las elecciones presidenciales de 1990. También porque a fines de los años 80s, las ciencias sociales ingresan a una profunda crisis de paradigmas (principalmente el marxismo), pierden la fuerza interpretativa de décadas anteriores y se debilita hasta casi extinguirse su influencia política en la construcción de discursos históricos y etnográficos del Perú. Para todo efecto práctico, en aquella coyuntura la antropología ya no contaba con una narrativa cultural viable de

⁹⁹³ CADENA, Marisol de la, “De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular”, *Revista Andina*, Cusco, CBC, Vol. VIII, N° 1, 1990.

⁹⁹⁴ GONZALES, Osmar, “Populistas contra revolucionarios: el debate intelectual en la nueva izquierda peruana”, *Socialismo y Participación*, N° 84, 1999, pp. 97-108.

nación. Tampoco una propuesta verosímil de modernidad alternativa desde el punto de vista del *sujeto nacional-popular*.

Desde entonces –escribiría algunos años después el propio Carlos Iván Degregori⁹⁹⁵–, esta intelectualidad agotó sus posibilidades de intervención pública, perdió referentes sociales y políticos, y quedó atrapada en medio de la debacle económica de fines de la década de 1980. Toda discusión sobre lo “andino”, lo “indígena”, lo “campesino”, “lo cholo” y lo “popular”, que obsesionó a la antropología desde la década de 1940, desapareció por completo de la esfera pública, perdió peso político y se replegó completamente al ámbito estrictamente académico y universitario.

¿Cuáles han sido las consecuencias de este repliegue? La pretensión de las ciencias sociales de izquierda por elaborar síntesis totalizadoras de la historia nacional, quedó marginada hacia fines de los años 80s, y en su lugar aparecieron pequeños relatos y narrativas especializadas. El estilo de escritura también se alteró: la amplitud reflexiva y dialógica del ensayo, fue rápidamente sustituida por la precisión empírica y el humor neutral de la monografía especializada. Pero fue más bien el proyecto cultural del neoliberalismo, labrado sobre todo por economistas y abogados, cuyo embrión tecnocrático inicial se aglutinó alrededor del Instituto Libertad y Democracia (ILD), 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 dominante para explicar el devenir del Estado, el mercado, la cultura nacional y la sociedad peruana. El intelectual orgánico de izquierda (la mayoría de veces de ciencias sociales) desapareció de escena y, en su lugar, asomó la figura mediática del profeta tecnocrático. Parafraseando a Zygmunt Bauman, se podría decir que en el campo intelectual peruano sobrevino el desprestigio del arquetipo del intelectual público como el *intérprete* moral de la nación (p.e. José María Arguedas) para ser relevado por el *legislador tecnocrático* que con su autoridad profesional dilucida sobre las reglas y procedimientos del desarrollo capitalista (Hernando De Soto)⁹⁹⁶.

⁹⁹⁵DEGREGORI, Carlos Iván, “El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú, en Julio COTLER, editor, *Perú, 1964-1994. Economía, Sociedad y Política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1995, p. 321.

⁹⁹⁶ BAUMAN, Zygmunt, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Lo cierto es que desde la década de 1990 hasta la actualidad se desvaneció por completo el poder simbólico que ostentaba el gran 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 Perú? Obviamente no. Solo ocurrió que el valor de la palabra pública en Perú se desplazó del contorno borroso del relato antropológico, hacia las aguas turbulentas, pero a fin de cuentas medibles de la economía. Si cabe la comparación, la imagen del “sujeto nacional” se trasladó del *mestizo* aculturado del indigenismo desarrollista o del *cholo emergente* propuesto por Aníbal Quijano (en la era populista), hacia el coraje individualista del microempresario emprendedor de la época neoliberal. Hasta entonces los economistas habían ocupado solo 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 1990, “el lenguaje de la economía saturó el lenguaje público”⁹⁹⁷. Como ocurrió con la antropología en el periodo populista previo, la economía como disciplina se erigió esta vez como el saber alternativo al gastado vocabulario de las ciencias sociales de izquierda ya en retirada. “La economía —señala Claudio Lomnitz— 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”. El Perú no fue un caso excepcional. Más bien era parte de una tendencia global, que terminó por opacar al exhausto lenguaje antropológico desarrollista. Visto así, “la economía se coronó como la nueva reina de las ciencias sociales”⁹⁹⁸, gracias a su aparente repertorio de objetividad científica y su ropaje de ficticia neutralidad⁹⁹⁹.

Sin embargo, si bien la antropología peruana perdió en influencia política ganó en pluralidad etnográfica. La antropología amazónica, tan dejada de lado en el largo arco del indigenismo, cobró vigor y ganó influencia en las universidades y centros de investigación, construyendo un corpus etnográfico igual o más relevante que los actuales estudios andinistas. Al igual que se renovaban las formas de enseñar y los estilos de practicar la antropología en América Latina, se inicia también en Perú el agotamiento del

⁹⁹⁷ LOMNITZ, Claudio, “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, Claudio LOMNITZ, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, México DF, Malpaso ediciones, 2016, p. 176.

⁹⁹⁸ LOMNITZ, “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, p. 176.

⁹⁹⁹ ESCALANTE, Fernando, *Se supone que es ciencia: Reflexiones sobre la nueva economía*, México DF, El Colegio de México, 2016.

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.

¿Cuál podría ser la nueva agenda de una antropología comprometida en Perú? Al menos en la Amazonía la ruta es más nítida, ya que se tiende “a omitir que esta región cuenta con la tercera ciudad más grande del Perú, tiene más del 30 % de la tierra cultivada del país, provee más del 50 % de las exportaciones agrícolas, tuvo el mayor incremento del producto bruto interno durante el periodo 1970-1995, cuenta con altos índices de desarrollo humano, tiene algunas de las provincias con mejor nivel de vida, ha producido el movimiento regionalista más importante del país y ha dado origen a una de las confederaciones indígenas más poderosas de toda la cuenca amazónica”¹⁰⁰⁰. ¿Qué hacer entonces? El primer paso necesario sería la urgencia de repensar etnográficamente las categorías de costa, andes y amazonía, pues son resultado más bien de las exigencias de las formaciones estatales que requerían clasificar espacios geoculturales distintivos¹⁰⁰¹. Se necesita ahora estudiarlas desde sus desplazamientos e interconexiones. La expansión transversal de lo “urbano” más allá de estas divisiones espaciales es solo un indicio de este cambio urgente. “Nuestros” sujetos antropológicos no saben del respeto a geografías culturales y fronteras étnicas precisas. Han demostrado, una y otra vez, que son infieles practicantes de la movilidad espacial.

Otra respuesta dependerá más bien de opciones personales. Me refiero a la necesidad de acompañar la fortaleza organizativa de los pueblos indígenas en la defensa de sus territorios ancestrales, su identidad, sus conocimientos interculturales, saberes y cosmologías, que colisionan con los intereses depredadores del extractivismo, la comercialización de la naturaleza y la mercantilización de su cultura. Pero también están los millones de habitantes urbanos que organizan diariamente sus vidas precarias en medio de la vorágine del régimen de vida neoliberal, y que al parecer no tienen derecho a una existencia digna. ¿Qué nuevas sociabilidades están emergiendo en el mundo urbano? ¿Cómo aproximarnos a las incertidumbres cotidianas de millones de individuos cuyas vidas han quedado desafiliadas de todo nexo social y sobreviven en zonas de

¹⁰⁰⁰ SANTOS GRANERO, Fernando, “Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena”, en Fernando SANTOS GRANERO (comp.), *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, Quito: FLACSO-Ecuador/Abya-Yala, 1996, p. 15.

¹⁰⁰¹ SANTOS-GRANERO, Fernando, “Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú”, en: *Fronteras y diálogos: Andes y Amazonía*, Serie diversidad cultural N. 2, Ministerio de Cultura, Lima, 2014.

abandono social, en algunos casos de espaldas al mercado o evitando la regulación del Estado? ¿Qué nuevos roles asumen el parentesco y la familia en un contexto de precariedad de este tipo? La antropología peruana aún no cuenta con relatos etnográficos renovados al respecto, ni para las ciudades de la costa, los andes y la amazonía¹⁰⁰². ¿Y la población afroperuana? Allí, sin duda alguna, el silencio es mayor.

A fin de cuentas, a casi 80 años del nacimiento de la antropología en Perú, ya es tiempo de tomar en serio la construcción de una antropología comprometida con lo contemporáneo, cuyo punto de partida sean siempre las preocupaciones teóricas y los anclajes etnográficos, 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 de nuestro compromiso colocar nuestros conocimientos a disposición de las demandas públicas y hacer esfuerzos por saltar 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”¹⁰⁰³. Al restituir a estos diversos públicos la comprensión de sus propios mundos sociales, la antropología ayuda a los mismos actores sociales a que se apropien de estos saberes etnográficos, de discutirlo y de utilizarlo para sus propios fines y proyectos políticos. En este sentido, la etnografía se convierte en un arma política poderosa que contribuye al desafío siempre abierto de democratizar nuestra sociedad.

Se espera que a lo largo de esta tesis que reconocemos como parcial y que para nada agota todos los temas, tendencias y orientaciones de la historia intelectual de la antropología peruana, ayuden a clarificar estos futuros escenarios.

7) BIBLIOGRAFÍA

¹⁰⁰² Sobre una presentación de la urbanización de la amazonía, puede verse: ALEXIADES, Miguel y Daniela PELUSO “Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 20, No. 1, 2015, pp. 1–12

¹⁰⁰³ FASSIN, Didier “Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin”, *Andamios*. 2017, vol.14, n.34, p. 362.

A

- ADAMS, Richard, "Estudio de la comunidad de Muquiyauyo", *Revista del Museo Nacional*, Lima, Tomo XXII, 1953.
- , *A Community in the Andes. Problem and Progress in Muquiyauyo*, Seattle, University of Washington Press, 1959.
- , "The Community in Latin America: A changing Myth", *The Centennial Review*, Vol VI, N° 3, 1962, pp. 409- 434.
- ADRIANZÉN, Alberto, "Estado y sociedad: señores, masas y ciudadanos", en Alberto ADRIANZÉN, editor, *Estado y sociedad. Relaciones peligrosas*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo DESCO, 1990, pp. 13-42.
- ADRIANZÉN, Carlos Alberto, *Neoliberalismo, redes de think tanks e intelectuales. Apuntes iniciales sobre el caso peruano*, Lima, Ponencia presentada al VIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, 2015.
- AGUILAR Marcos y Alberto Enríquez, coordinadores, *Perspectiva sobre el cardenismo. Ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años 30*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- AGUIRRE, Carlos, "Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores-Galindo y la formación de un intelectual público", *Histórica*, PUCP, N° 31, 2007, pp. 171-204.
- AGUIRRE, Carlos y Charles WALKER "Introduction", en Alberto FLORES GALINDO, *In Search of an Inca. Identity and Utopia in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Crítica antropológica. Hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1990.
- AMÉRICA INDÍGENA, "Editorial. La aculturación del indígena", Vol. XX, N. 1, enero, 1960.
- ALBERT, Bruce, "Ethnographic Situations and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork", *Critique of Anthropology*, N° 17, 1997, pp. 53-65.
- ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER, compiladores, *Reciprocidad e intercambio en los andes*, Lima, IEP, 1974.
- ALEXIADES, Miguel y Daniela PELUSO "Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 20, No. 1, 2015, pp. 1-12
- APPADURAI, Arjun, "Is Homo Hierarchicus?", *American Ethnologist*, Vol. 3, N° 4, 1986, pp. 745-761.

APPELBAUM, Nancy, *Dibujar la nación. La Comisión Corográfica en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá, Universidad de los Andes, Fondo de Cultura Económica, 2017.

ARAUJO, Alejandro, “¿Quién es indígena? El legado insospechado de Alfonso Caso”, en *Horizontal*, N. 9 diciembre, 2015, consultado en: <https://horizontal.mx/quien-es-indigena-el-legado-insospechado-de-alfonso-caso/>

ARGUEDAS, José María, *Agua. Los escolares. Warma kuyay*, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad, 1935.

-----, “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV, Lima, 1956.

-----, *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Lima, Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, 1956.

-----, *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Lima, Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, 1957.

-----, *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 para optar el Grado de Bachiller en Etnología, Instituto de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1957.

-----, “Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXVI, Lima, 1958.

-----, *El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas: (lo indio, lo occidental y lo mestizo)*, Instituto Indigenista Interamericano, México DF, 1952.

-----, “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*, Vol. XII, N° 2, 1959.

-----, “Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano”, *Anuario Indigenista*, México DF, Vol. XXVII, diciembre, 1967, p. 168.

-----, “Mesa redonda y Seminario de Ciencias Sociales”, *Etnología y Arqueología*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, N° 1, 1960.

-----, “Syllabus del curso Introducción a la Antropología”, Departamento de Etnología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1961.

-----, “El Perú y las barriadas”, diario Expreso, 24 octubre de 1961.

-----, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1971.

ARIAS, Glirio Fabián y Orfilio YUPANQUI, *Un caso de economía transicional: la semifeudalidad en Anco y Chungui-Prov. La Mar*, Trabajo de Investigación para optar el Grado de Bachiller en el programa Académico de Antropología, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1976.

- ARICÓ, José, director, *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, Buenos Aires, N° 40, 1973. Siglo XXI
- , *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, 1978.
- , *Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú*, ponencia presentada en el coloquio: Mariátegui y la revolución latinoamericana, Universidad de Sinaloa, Culiacán, México, del 14 al 18 de abril, 1980.
- , “El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión”, en Fernando CALDERÓN, editor, *Socialismo, autoritarismo y democracia*, IEP, CLACSO, Lima, 1989.
- ARROYO, Carlos, *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*, Lima, Ediciones Memoria Angosta, 1989.
- , “La experiencia del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 15, N° 1, 2004.
- , “Abraham Valdelomar y el incaísmo modernista”, en *Nuestros años diez: La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista*, Buenos Aires, Libros En Red, 2005.
- ARROYO, Sabino, *Diferenciación campesina en la comunidad de Cuñi (Marcas)*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1978.
- ARQUÍÑEJO, Mariano, Gloria CHIPANA y Demetrio BARRETO, *Estructura económica-social de la comunidad de Canchacancha*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Antropología, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1978.
- ASAD, Talal, “Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony”, en George STOCKING JR., editor, *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993.
- ALTHAUS, Jaime de, “Los retos del 90”, *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo II, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988, pp. 345-370.
- , “Hacia la emancipación ideológica”, en Andrés CARDÓ, editor, *El Perú como doctrina. Aportes a la tesis*, Lima, Vicesecretaría General Nacional de Capacitación de Acción Popular, 1988, pp. 25-46.
- , “Entrevista a José Matos Mar”, *Programa La Hora N° 25* de marzo de 2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=2Zudq7f27X4>
- ÁLVAREZ RODRICH, Augusto, “Entrevista a José Matos Mar”, *Programa Buenas Noches*, 13 de abril de 2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=DagbaRIJxFI>
- AMES, Rolando, “Movimiento popular y política nacional. Nuevos horizontes”, *Tarea. Revistade Cultura*, N° 12, 1985, pp. 3-7.

- ANSIÓN, Juan, “¿Es luminoso el camino de Sendero?”, *El Caballo Rojo*, Lima, N° 108, 6 de junio, 1982.
- , “La escuela asustaniños, o la cultura andina ante el saber de occidente”, *Páginas*, CEP, N° 79, 1986, pp. 8-13.
- , *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima, GREDES, 1987.
- , “Transformaciones culturales en el Perú rural: el paradigma indigenista en cuestión”, en Oscar DANCOURT, Enrique MAYER y Carlos MONGE, editores, *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA V*, Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1994, pp. 69-101.

B

- BAILY, Jaime, *Los últimos días de La Prensa*, Lima, PEISA, 1996.
- BALLÓN, Eduardo (ed.), *Movimientos sociales y democracia: la fundación de un nuevo orden*, Lima, DESCO, 1986.
- BANTON, Michael, editor, *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 1965.
- BARRAGÁN, Rossana, “Bolivia: Bridges and Chasms”, en Deborah POOLE (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Malden, MA Oxford, Blackwell, 2008.
- BARRANTES, Emilio, “Conceptos fundamentales sobre la educación del indio”, *América Indígena*, Vol. IV, N°1, 1944, pp. 49-54.
- BARRE, Weston la, “The Uru-Chipaya”, en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 575-585.
- BARTRA, Roger, editor, “Modos de producción en América Latina”, *Revista latinoamericana de pensamiento marxista*, Historia y Sociedad, Segunda época, México, N° 5, primavera de 1975.
- BASADRE, Jorge, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, Lima, Imprenta A.J. Rivas Berrio, 1929.
- , “L'Empire Socialiste des inkas, por Louis Baudin. París 1928. Institut d'Ethnologie”; *Nueva Revista Peruana*, Año 1, N° 2, Lima, 10 de octubre de 1929, pp. 295 -297.
- , *Perú: problema y posibilidad*, Rosay Editores, Lima, 1931.
- , “Discurso pronunciado por el Ministro de Educación Pública en la sesión de instalación del Consejo de Administración de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, el 10 de abril de 1958”, en *Antecedentes históricos y legales de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga*, Lima, Ministerio de Educación Pública, 1958, pp. 113-119.

- , “Apéndice general. Los resultados de la experiencia histórica peruana y las perspectivas abiertas en el siglo XX”, en *Historia de la República*, Tomo 17, Lima, Editorial Universo, 1968.
- , *Historia de la República*, Tomo 16, Lima, Editorial Universo, 1968.
- , *Historia de la república del Perú*, Tomo 17, Lima, Editorial Universitaria, 1981.
- , *Los viajeros franceses en busca del Perú antiguo (1821-1914)*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- BAUD, Michiel, *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación en América Latina*, Ámsterdam, CEDLA, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- BEJARANO, Odilón, *Diferenciación campesina*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, mimeógrafo, Ayacucho, 1978.
- BELAUNDE, Víctor Andrés, “La conferencia Panamericana en Lima”, *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, Vol. 7, N° 1, abril, 1939.
- , *La realidad nacional*, 3ra edición, Lima, Talleres Villanueva, 1964 [1931].
- BELAUNDE TERRY, Fernando, “El Perú como Doctrina”, *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 2, N° 2, Apr. 1960.
- BENNETT, Wendell, compilador, *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, Menasha, Society for American Archaeology, Institute of Andean Research, 1948.
- BENSA, Alban, *Después de Levi–Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- , *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2016.
- BERGER, Mark T., *Under Northern Eyes: Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas 1898-1990*, Indiana, Indiana University Press, 1995.
- BERGEL, Martín, “La desmesura revolucionaria. Prácticas intelectuales y cultura del heroísmo en los orígenes del aprismo peruano (1923-1931)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios*, 2007.
<http://nuevomundo.revues.org/5448>.
- , “Latinoamérica desde abajo. Las redes transnacionales de la Reforma Universitaria, (1918-1930)”, en Emir SADER, Hugo ABOITES y Pablo GENTILI, editores, *La reforma universitaria: desafíos y perspectivas noventa años después*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial, 2008.

- BERNABÉ, Mónica, *Vidas de artista: bohemia y dandismo en Mariátegui, Valdelomar y Eguren (Lima, 1911-1922)*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- BERNALES, Enrique, *El desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*, Lima, Universidad del Pacífico, 1981.
- BLANCO, Alejandro, “José Medina Echavarría y el proyecto de una sociología científica”, en Diego PEREYRA, compilador, *El desarrollo de las ciencias sociales. Tradiciones, actores e instituciones en Argentina, Chile, México y América Central*, FLACSO, San José de Costa Rica, 2010.
- BLANCO, Alejandro y Luiz Carlos JACKSON, *Sociología en el espejo. Ensayistas, científicos sociales y críticos literarios en Brasil y en la Argentina (1930-1970)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015.
- , “‘Jefes de escuela’ en la sociología latinoamericana: Gino Germani, Florestan Fernandes y Pablo González Casanova”, *Sociológica*, Vol. 32, N° 90, 2017, pp.9-46.
- BLANCHETTE, Thaddeus, *Cidadãos e Selvagens: Antropologia Aplicada e Administração Indígena nos Estados Unidos, 1880-1940*. Tesis de doctorado, Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2006.
- BOAS, Franz, *The Mind of Primitive Man: A Course of Lectures Delivered Before the Lowell Institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico, 1910-1911*, New York, The Macmillan Company, 1911.
- , “Prejuicios acerca de las razas”, en *Curso de antropología general*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1911.
- , “Archaeological Investigations in the Valley of Mexico by the International School, 1911-12”, XVIII International Congress of Americanists, Londres, International School, 1912.
- , “Summary of the Work of the International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico, 1910-1914”, *American Anthropologist*, Vol. 2, N° 17, abr.-jun. 1915, pp. 384-395.
- BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA, “El Primer Congreso Indigenista Interamericano”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1937-1948), Vol. 4, N° 1, enero-abril, 1940.
- , “The Institute of Andean Research: The General Plan”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1937-1948), Vol. 5, N° 1-3, enero-diciembre 1941.
- , “El II Congreso Indigenista Interamericano”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 12, N° 1, enero-diciembre, 1949, pp. 16-23.
- BOLETÍN INDIGENISTA, Vol. IV, México, 1944.

- BOLETÍN DEL SEMINARIO DE MOVIMIENTOS CAMPESINOS, “Presentación”, *Boletín del seminario de movimientos campesinos*, Programa Académico de Sociología de la UNMSM, 4to año, Lima, 1973.
- BOLTON, Ralph y Enrique MAYER, editores, *Andean kinship and marriage*, Washington, American Anthropological Association, 1977.
- BONILLA, Heraclio, *Guano y burguesía en el Perú: el contraste de la experiencia peruana con las economías de exportación del Ecuador y de Bolivia*, Lima, IEP, 1974.
- , *Gran Bretaña y el Perú. Informes de los cónsules británicos, 1826-1900*, Lima, IEP, 1975
- , “El nuevo perfil de la historia del Perú”, *La Revista*, N° 3, 1980.
- , “Algo más sobre el perfil de la historia peruana”, *La Revista*, N° 5, 1981.
- , “Homenaje a Alberto Flores Galindo”, *Presencia y aporte de Alberto Flores Galindo. Homenaje*, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica, 1990.
- BONILLA, Heraclio, Luis MILLONES y Jean PIEL, *Proyecto de Estudio de "Los Movimientos campesinos en el Perú desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días" Un programa para su estudio histórico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, serie: Proyecto de Investigación N° 4, 1967.
- BOURDIEU, Pierre, *Sobre el Estado. Cursos en el College France 1989-1992*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- BOURRICAUD, François, *Changements à Puno: étude de sociologie andine*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique Latine, 1962.
- , *Cambios en Puno: estudios en sociología andina*, México DF., Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales N° 48, 1967.
- BRADING, David, “Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, Vol. 51, N° 2, 1989.
- , “Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución mexicana”, en BRADING, David, *Mito y profecía en la historia de México*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1497-1867*, México DF., Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BUSTAMANTE, Jesús, “La conformación de la antropología como disciplina científica, el Museo Nacional de México y los Congresos Internacionales de Americanistas”, *Revista de Indias*, Vol. LXV, N° 234, 2005, pp. 303-318.
- BURGA, Manuel, “Por una historia andina y nacional”, *La Revista*, N° 5, 1981.
- , “Uchuraccay. La antropología como justificación”, *El Caballo Rojo*, N° 182, 1983.
- , “Uchuraccay, un perfil de lo andino”, *30 días*, 19 de febrero del 1984.

- , “Los profetas de la rebelión, 1920-1923”, en Jean Paul DELER y Yves SAINT-GEOURS, editores, *Estados y naciones en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
- , *Nacimiento de una utopía Muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- , “Mesa redonda: la utopía andina” (Manuel Burga, Wilfredo Kapsoli, Alberto Flores Galindo, Juan Martínez Allier), *Utopía. Revista de política y cultura*, Lima, Año1, N° 1, enero del 1990.
- , *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, 2005.
- , “Homenaje: Alberto Flores Galindo es recordado por el historiador Manuel Burga”, *El Comercio*, Suplemento El Dominical, 28 de mayo del 2019.

BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1981.

- , “Feudalismo andino y movimientos sociales (1866- 1965)”, en *Historia del Perú*, tomo XI, Editorial Juan Mejía Baca, Lima, 1980.

BURGA, Manuel y Pablo MACERA, “El Perú actual es más nacional porque es más indígena, entrevista, Amérique Latine”, *Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 24 de enero de 2019.

<http://journals.openedition.org/alhim/6818>

BURGER, Richard, editor, *The Life and Writings of Julio C. Tello. America's First Indigenous Archaeologist*, Iowa City, University of Iowa Press, 2009.

C

CADENA, Marisol de la, *Comuneros en Huancayo. Migración campesina a ciudades serranas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

- , “De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular”, *Revista Andina*, Cusco, CBC, Vol. VIII, N° 1, 1990.

-----, “De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)”, en Steve STERN, editor, *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1999.

- , “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?”, en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, editores, *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research-Enviñon Editores-CIESAS, 2008.

CADENA, Marisol de la y Orin STARN, “Introducción”, en Marisol de la CADENA y Orin STARN, editores, *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2010.

- CALANDRA, Benedetta, “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*, N° 34, 2015, pp. 53-80.
- CALANDRA, Benedetta y Marina FRANCO, “Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas”, en Benedetta CALANDRA y Marina FRANCO, editoras, *La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2012, pp. 9-32.
- CALDERON, Marco y José Luis ESCALONA, “Indigenismo populista en México. Del maestro misionero al centro coordinador indigenista”, en Andrew ROTH, editor, *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Vol. II, 2011.
- CAMPESINO, “Presentación”, en *Campesino*. Revista Cuatrimestral de Estudios Sociales y de Polémica, N. 1, Lima, 1969.
- CAMPO RODRÍGUEZ, Juan del, *El Tercer Reich visto por Torre Tagle. Crónicas peruanas de la Segunda Guerra Mundial*, Lima, Asociación de Funcionarios, 2012.
- CÁRDENAS NAVARRO, Víctor, *El Valle de Chumbao*, Informe de Práctica Profesional, Programa Académico de Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1970, p. 69.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “Aculturación y “fricción” interétnica”, *América Latina*, año 6, N° 3, Julio-septiembre 1963, pp. 33-46.
 -----, “La antropología latinoamericana y la ‘crisis’ de los modelos explicativos: teorías y paradigmas”, *Maguaré*, N° 11-12, 1996, pp. 9-24.
 -----, “Antropologías periféricas versus antropologías centrais”, en *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, UNESP, 2000, pp. 107-133.
- CARRILLO MEDINA, Fortunato y Félix HUAMANI ORÉ, *Latifundio feudal en Acosvinchos*, Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975.
- CASANOVA, Julián, *Tierra y libertad. Cien años de anarquismo en España*, Barcelona, Editorial Crítica, 2010.
- CASANOVA, Julio, *Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo*, Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1969.
 -----, “Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga”, *Investigaciones. Ciencias Históricas Sociales*, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Vol. 2, N° 2, Segunda Parte, 1979.

- CASANOVA, Julio, Antonio DÍAZ MARTÍNEZ, Carlos TAPIA y Osmán MOROTE, “Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho”, *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, Ayacucho, Dirección Universitaria de Investigaciones, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, diciembre 1971.
- CASANOVA, Julio y Osmán MOROTE, “Nuestro objetivo”, *Runa. Temas de ciencias social*, Ayacucho N° 2, agosto-setiembre 1973.
 -----, “La contradicción principal en el Perú”, *Runa. Temas de ciencias social*, Ayacucho, N° 2, agosto-setiembre 1973.
- CASAS MENDOZA, Carlos Alberto, *Nos olhos do outro, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Brasil, UNICAMP, 2005.
- CASO, Alfonso, “Definición del indio y lo indio”, *América Indígena*, Vol. VIII, N. 4, 1948.
- CASTILLO, Aracelio, “Notas sobre los problemas de las ciencias sociales en el Perú”, *Wamani*, Huamanga, Órgano de la Asociación peruana de antropólogos, Filial-Ayacucho, Año I, N° 1, 1966.
 -----, *El movimiento popular de junio de 1960. Huanta y Huamanga: Ayacucho*, Tesis para optar el grado de Doctor en Sociología, Lima, Programa de Ciencia Social, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972.
- CASTILLO, Hernán, “Algunas reflexiones sobre la Antropología Social en el Perú”, *Wamani*, Huamanga, Órgano de la Asociación peruana de antropólogos, Filial-Ayacucho, Año 1, N° 1, julio, 1966.
- CATACORA, Sergio, *Organización social de la comunidad de San Idelfonso de Chuqui Huarcaya*, Ayacucho, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968.
- CASTRO POZO, Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Editorial El Lucero, 1924.
 -----, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Biblioteca de la Revista de Economía y Finanzas, 1936.
- CAVERO, Ranulfo, *¿Semifeudal y neocolonial o capitalista? La polémica inconclusa*, Lima, IIES, 1977, mimeógrafo.
 -----, “Acerca del llamado ‘mito del feudalismo’ en el Perú”, en: *Selección de textos de Análisis del Perú*, Ayacucho, UNSCH, 1980, Vol. II, mimeógrafo.
 -----, *A propósito de la semifeudalidad y la problemática agraria en el Perú. La otra cara de la medalla que algunos no quieren ver*, Ayacucho, Dirección Universitaria de Investigación, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, octubre 1983.
 -----, *La educación y los orígenes de la violencia (Ayacucho 1960-1980)*, Lima, Editorial San Marcos, 2016.

- CAVERO, Ranulfo y Rómulo CAVERO, *Retablo de Memorias (Indígenas e Indigenismo en Ayacucho)*, Lima, UNSCH, 2007.
- CHÁVEZ, Ezequiel, *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas 1911-1912*, México DF., Imprenta de Museo Nacional, 1912.
- CETINA, Karin Knorr, *Epistemic Cultures. How sciences make knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y FORMACIÓN PARA EL DESARROLLO, *Curso de Adiestramiento para directores de programa y equipos de desarrollo comunal*, Escuela de adiestramiento para el desarrollo de la comunidad, octubre, 1963.
- CLAVERIAS, Ricardo, *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*, Lima, Dugrafis, 1990.
- COLEGIO UNIVERSITARIO, *Syllabus del Instituto de Etnología*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.
- COMAROFF John L. y Jean COMAROFF, *Ethnicity, Inc*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- COMAS, Juan, *Ensayos sobre Indigenismo*, Instituto Indigenista Interamericano, México 1953.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, “La Universidad Nacional del Centro”, en *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Capítulo 2: “Historias representativas de la violencia”, Lima, 2003, pp. 434-457.
 -----, “El PCP-SL en el campo ayacuchano: los inicios del conflicto armado interno”, en *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo V, Capítulo 2: “Historias representativas de la violencia”, Lima, 2003, pp. 27-47.
 -----, “Caso Uchuraccay”, en *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo V, Lima, 2003.
- CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO, “Caminos, ciencia y Estado en el Perú, 1850-1930”, en *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Vol.15, N.3, Rio de Janeiro, julio-septiembre, 2008
- COOPER, Frederick, “Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa”, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, N° 10, 2004, pp. 9-38.
- CORNEJO POLAR, Antonio, “Historia de la literatura del Perú Republicano”, en Juan MEJÍA BACA, editor, *Historia del Perú: Perú Republicano*, tomo VIII, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1980.
 -----, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, CELACP, 2003.

- , *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista. Clorinda Matto de Turner, novelista estudio sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*, Lima, CELACP, Latinoamericana Editores, 2005.
- CORONADO, Jorge, “Against ‘Indigenismo’: José Ángel Escalante, Culture and andean modernity”, *Latin American Literary Review*, Vol. 36, N° 71, 2008, pp. 53-74.
- , *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.
- CORONEL José, “Violencia política y respuestas campesinas en Huanta”, Carlos Iván DEGREGORI, editor, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996.
- CORONIL, Fernando, “Introduction to the Duke University Press Edition: Transculturation and the Politics of Theory Countering the Center, Cuban Counterpoint”, en Fernando ORTIZ, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Durham, NC, Duke University Press, 1995
- CORREA, Mariza, *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*, Sao Pablo, Edições Vértice, 1987.
- CORREA, Norma, “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, 2019.
- CORTES, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015.
- CORTEZ BARRIONUEVO, Víctor, *Los secretos mecanismos de un movimiento: apogeo y declive del "Movimiento Libertad" (1987-1993)*, Tesis de Licenciatura, mención en Sociología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales, 2015.
- CORTEZ RAMOS, Marcelino, *Análisis del latifundio en el distrito de Chumpi*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975.
- COTLER, Julio, “Syllabus del curso Sociología rural”, Departamento de Antropología, Lima, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.
- , *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Mesas Redondas y Conferencias N° 6, 1967.
- , “Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú”, en José MATOS MAR y otros, *Dominación y cambios en la sociedad rural. La micro región del valle de Chancay*, Lima, IEP, 1969, pp. 60-79.

-----, “Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política”, en José MATOS MAR, compilador, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, IEP, 1976.

-----, *Radicalidad política y juventud de sectores populares de Lima Metropolitana. Conclusiones preliminares de la investigación*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, mayo, 1988.

-----, “Julio Cotler: A los judíos nos insultaban, había que soportar la incertidumbre”, Entrevista de Antonio Zapata, diario *La República*, 28 de agosto de 2012.

-----, “Kalman Silvert, amigo y compañero de ruta”, *LASA Forum*, Vol. XLV, N° 1, 2014.

COTLER, Julio y Felipe PORTOCARRERO, “Organizaciones campesinas en el Perú”, en José MATOS MAR, compilador, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, IEP, 1976.

COTLER, Julio y José MATOS MAR, *Proyecto de Estudio de las Organizaciones Campesinas en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Serie: Proyecto de Investigación N° 4, 1967.

CUETO, Marcos, “La historia de la historia en el Instituto de Estudios Peruanos”, en Martín TANAKA, editor, *50 años pensando el Perú, una reflexión crítica, El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2014.

CRESPO, Horacio, “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*, México DF., FCE, 2010.

CULL, Nicholas J., *The Cold War and the United States Information Agency. American Propaganda and Cultural Diplomacy, 1945-1989*, New York, Cambridge University Press, 2008.

CUNOW, Heinrich, *El sistema de Parentesco Peruano y las comunidades gentilicias de los incas*, Lima, Editorial Le Livre Libre, 1929. [1891].

-----, *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*, Lima, J. Jiménez, 1929. [1890].

-----, *La organización social del imperio de los Incas, investigación sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú*, Lima, Librería y Editorial Peruana de D. Miranda, 1933. [1890].

D

DARNELL, Regna, *And Along Came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*, Amsterdam, Studies in the History of the Language Sciences, 1998.

DAGGETT, Richard E., “Julio C. Tello: An Account of His Rise to Prominence in Peruvian Archaeology”, en Richard BURGER, editor, *The Life and Writings of*

Julio C. Tello, *America's First Indigenous Archaeologist*, Iowa City, University of Iowa Press, 2009.

DAVIES, Thomas, "The Indigenismo of the Peruvian Aprista Party: A Reinterpretation", *Hispanic American Historical Review*, Vol. 51, N° 4, 1971.

-----, *Indian Integration in Peru: A Half Century of Experience, 1900-1948*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1974.

DAWSON, Alexander, "From Models for the Nation to Model to Citizens: Indigenismo and the 'Revindication' of the Mexican Indian, 1920-1940", *Journal of Latin American Studies*, Vol. 30, Cambridge, 1998, pp. 279-308.

DEGREGORI, Carlos Iván, "Una encuesta en las ciencias sociales", *Revista Textual*, Instituto Nacional de Cultura, N° 3, 1971.

-----, "Los intelectuales y el desfase ideológico frente al proceso político en la actual coyuntura", en *Ideología. Revista de Ciencias Sociales*, año 5, N. 5, octubre de 1977.

-----, "Indigenismo, clases sociales y problema nacional", en: *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, ediciones CELATS, 1978.

-----, *Problema nacional, cultura y clases sociales*, DESCO, Lima, 1981.

-----, *Música e identidad en sectores populares de Lima Metropolitana*, Proyecto de Investigación, manuscrito, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1984.

-----, *Sendero Luminoso. Los hondos y mortales desencuentros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985.

-----, "Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional", *Socialismo y Participación*, N° 36, 1986.

-----, *Del mito mariateguista a la utopía andina*, Lima, [Manuscrito inédito], 1988.

-----, "Prólogo", en Juan ANSIÓN, *La escuela en la comunidad campesina*, Lima, Proyecto Escuela Ecología y Comunidad Campesina, Ministerio de Educación, Ministerio de Agricultura, FAO, COTESU, 1989, pp. 12-22.

-----, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

-----, "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*, Lima, Vol. 2, N° 3, 1990.

-----, "Educación y mundo andino", en Madeleine ZUÑIGA, Inés POZZI-SCOTT y Luis Enrique LÓPEZ, editores, *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos*, Lima, Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, 1990, pp. 13-26.

-----, "Presentación", *La guerra en los andes, Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina, Año XXIII, N° 39, 1992.

-----, "Informalidad, sobrevivencia y democracia. Conversatorio", en *Cuestión de Estado*, año 2, N. 7, IDS, Lima, 1994.

- , “El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú”, en Julio COTLER, editor, *Perú, 1964-1994. Economía, Sociedad y Política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1995, pp. 303-332.
- , “Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso”, en Carlos Iván DEGREGORI, editor, *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales, 2001, pp. 122-179.
- DEGREGORI, Carlos Iván, Cecilia BLONDET y Nicolás LYNCH, *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Jaime URRUTIA, “Reflexiones sobre ocho muertes peruanas”, *El Diario de Marka*, 6 de febrero del 1983.
- DEGREGORI, Carlos Iván, Jaime URRUTIA y Edwige BALAUTANSKY, “Apuntes sobre el desarrollo del capitalismo y la destrucción del área cultural Pokra-Chanca”, *Investigaciones. Ciencias Histórico Sociales*, segunda parte, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Vol. II, N° 2, 1970.
- DEGREGORI, Carlos Iván, José CORONEL, Juan José GARCÍA y Ranulfo CAVERO, “Economía campesina”, *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*, Dirección Universitaria de Investigaciones, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, diciembre 1971, pp. 20-27.
- DEGREGORI, Carlos Iván, Julio CASANOVA y Modesto GÁLVEZ, “El proceso de la antropología peruana: un esbozo inicial”, *Problemas de Ciencias Sociales*, Ayacucho, N° 1, 1971, pp. 1-12.
- DEGREGORI, Carlos Iván, Jürgen GOLTE, Walter PARIONA y Hugo REYNOSO, “Cambios económicos y cambios ideológicos en Ayacucho”, *Ideología*, N° 3, 1973, pp. 14-41.
- DEGREGORI, Carlos Iván, María Rosa SALAS, Alberto Flores GALINDO y Juan ANSIÓN, “Conversatorio: Proyecto nacional e identidad cultural”, *Tarea. Revista de Educación y Cultura*, Lima, N° 21, noviembre del 1988, pp. 3-15.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL, “Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural”, en Carlos Iván DEGREGORI y Pablo SANDOVAL, editores, *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, Lima, IEP, IFEA, 2008.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL, *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal*, Lima, CLACSO, IEP, 2009.
- DENEGRI, Francesca, *El abanico y la cigarrera: la primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

- DELPAR, Helen, *Looking south. The evolution of Latin Americanist scholarship in the United States, 1850-1975*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2008.
- DEUSTA, Alejandro, *La cultura nacional*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1937.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio, *Estudio Estadístico y Económico Social de la Agricultura en el Departamento de Ayacucho*, Tesis para optar el título de Ingeniero Agrónomo, Lima, Universidad Nacional Agraria, 1959.
- , “La antinomia andina: latifundio-comunidad”, *América Indígena*, México DF, Vol. XXIX, 1969, pp. 89-128.
- , *Ayacucho, hambre y esperanza*, Ayacucho, Ediciones Waman Puma, 1969.
- , “China remodela a sus intelectuales”, *Boletín. Departamento de Ciencias Histórico-Sociales*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1976.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio, Carlos TAPIA, Julio CASANOVA, Osmán MOROTE, Carlos Iván DEGREGORI, Modesto GÁLVEZ y Fermín RIVERA, “Contribución al estudio del latifundio”, *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXVII, 1971, pp. 197-230.
- DÍAZ MONTENEGRO, Leopoldo, “Informe sobre los Núcleos Escolares 1946-1958”, Lima, Ministerio de Educación Pública, Servicio Cooperativo Peruano Norteamericano de Educación, 1959.
- DÍAZ, Juan José, “Educación superior en el Perú: tendencias de la demanda y la oferta”, en BENAVIDES, Martín (ed.), *Análisis de programas, procesos y resultados educativos en el Perú: contribuciones empíricas para el debate*, Lima, GRADE. 2008.
- DOBYNS, Henry, “The struggle for land in Peru: the hacienda Vicos case”, *Ethnohistory*, Vol. 13, N° 3-4, 1966, pp. 97-122.
- DOBYNS, Henry, Paul DOUGHTY y Harold LASSWELL, editores, *Peasants, Power, and Applied Social Change: Vicos as a Model*, Beverly Hills, Sage Publications, 1964.
- DOCUMENTOS UNIVERSITARIOS, *Club de Ciencias Sociales “José Carlos Mariátegui” del Ciclo Básico*, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1965.
- DOMÍNGUEZ, Nicanor, compilador, *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1866-1868)*, Lima, Asociación Servicios Educativo Rurales (SER), 2011.
- DOUGHTY, Paul, “Reply,” to Jorge Osterling and Héctor Martínez, “Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940–1980,” *Current Anthropology*, Vol. 24, N° 3, 1983.

DOUGTHY, Paul, Tom ZUIDEMA y Hernán CASTILLO, “Programa tentativo de investigación sobre recursos naturales, sociales y económicos del departamento de Ayacucho”, *Wamani*, Huamanga, Órgano de la Asociación peruana de antropólogos, Filial-Ayacucho, Año II, N° 2, julio de 1967.

-----, “Consideraciones para el desarrollo en los Andes peruanos”, en José Sabogal Wiese (editor), *La comunidad andina*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.

DURSTON, Alan, “El teatro quechua en la ciudad de Ayacucho, Perú, 1920-1950”, *Corpus* Vol. 4, N° 2, Julio- diciembre, 2014.

E

EARLE, Rebeca, “Archaeology, Museums, and Heritage”, en Rebecca EARLE, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810–1930*, Duke University Press, 2007.

EARLS, John, *Categorías estructurales en la cultura andina*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968.

-----, *Génesis y evolución histórica del estado campesino*, Ayacucho, Departamento de Ciencias Histórico-Sociales, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1978.

EARLS, John y José Enrique GONZÁLEZ CARRÉ, “Desarrollo comunal y antropología científica”, *Runa. Temas de ciencias sociales*, Ayacucho, Año 1, N° 1, 1967.

ESCALANTE, Fernando, *Historia mínima del neoliberalismo. Orígenes intelectuales de una revolución cultural*, Lima, La Siniestra Ensayos, 2016.

-----, *Se supone que es ciencia: Reflexiones sobre la nueva economía*, México DF, El Colegio de México, 2016.

ENCINAS, José Antonio, *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*, Lima, Imprenta Minerva, 1932.

-----, “Nuestra misión, por el Dr. José Antonio Encinas”, *Perú Indígena*, N° 2, 1949.

ESCALANTE, José Ángel, “Nosotros los indios”, en Manuel AQUÉZOLO, *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima, 1976.

ESCOBAR OHMSTEDDE, Antonio, “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*, México DF, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015.

ESCOBAR, Gabriel, “La cultura: sistema de valores”, *Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú*, Vol. 22, 1959.

ESCOBAR, Gabriel, Richard SCHAEDEL y Oscar NUÑEZ DEL PRADO, *Organización social y cultural del sur del Perú*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología N°7, 1967.

ESPINOZA, Antonio, "The origins of the núcleos escolares campesinos or clustered schools for peasants in Peru, 1945-1952", *Naveg@mérica*, N° 4, 2010.

ESPINOZA NEYRA, Juan, *El campesino y la estructura agraria en Luricocha*, Informe de investigación, Programa académico de antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1973.

ESPINOZA VELASCO, Guillermo y Hugo Alberto HONDA MARTÍNEZ, *1er Congreso Indigenista Interamericano, Acta final, Asistentes, Ponencias Pátzcuaro*, formato CD, Michoacán 1940, Instituto Indigenista Interamericano, 2005.

F

FABIAN, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, 2006.

Peter PELS y Oscar SALEMINK, editores, *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999.

FAULHABER, Priscila, "The production of the Handbook of South American Indians Vol. 3 (1936-1948)", *Vibrant*, Vol. 9, N°1, 2012, pp. 82-111.

FAVRE, Henri, *El indigenismo*, México DF., FCE, 1998.

-----, "Los antropólogos y la nave de Teseo", en *Encuentro Internacional de peruanistas. Tomo I*, Lima, UNESCO, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, 1999.

FEIERMAN, Steven, "African Histories and the Dissolution of World History", en Roberto BATES, Valentin MUDIMBLE, y Jean O'BARR, editores, *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 167-205.

FERGUSON, James, "Anthropology and its evil twin: development in the constitution of a discipline", en Frederick COOPER y Randall PACKARD, editores, *International Development and the Social Sciences*, California, University of California Press, 1997.

FERRUA CARRASCO, Freddy, *La comunidad y la hacienda en Marcas*, Informe de tesis de Bachiller, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975.

FLORES GALINDO, Alberto, "La nación como utopía. Túpac Amaru 1780", *Debates en Sociología*, Lima, Vol. 1, N° 1, 1977, pp.139-157.

- , “Movimientos campesinos en el Perú: Balance y esquema”, *Cuaderno Rural*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Taller de Investigación Rural, Programa de Ciencias Sociales N° 18, 1978.
- , *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.
- , “Historia peruana o historia sobre el Perú. Comentarios Al nuevo perfil de la historia del Perú, de Heraclio Bonilla”, *La Revista*, N° 5, 1981.
- , “Utopía andina y socialismo”, *Cultura popular*, Lima, Vol. 2, 1981.
- , “¿De dónde salieron? IU: entre la multitud y la incertidumbre”, en *El Caballo Rojo*, N. 192, 15 de enero, 1984.
- , *Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
- , “Los sueños de Gabriel Aguilar”, *Debates en Sociología*, PUCP, N°11, 1986, pp. 125-189.
- , *Buscando un Inca*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- , "Generación del 68: ilusión o realidad", *Márgenes. Encuentro y debate*, Lima, N° 1, 1987.
- , “La imagen y espejo: la historiografía peruana 1910-1986”, *Márgenes*, Año 2, N° 4, 1988.
- , “Los caballos de los conquistadores, otra vez (El otro sendero), en *Tiempo de plagas*, Lima, El Caballo Rojo, 1988.
- , “La utopía andina: esperanza y proyecto”, en *Tiempo de Plagas*, Lima, El Caballo Rojo, 1988.
- , “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, 1989.
- , “El redescubrimiento de lo andino”, en Carlos ARROYO, *Encuentros. Historia y movimientos sociales, en el Perú*, Lima, Memoria angosta, 1989.
- , *Reencontremos la dimensión utópica. Carta a los amigos*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1990.
- , “Prólogo. El rescate de la tradición”, en Carlos ARROYO, *Encuentros- Historia y movimientos sociales en el Perú*, Lima, Ediciones Memoria Angosta, 1989.
- , *Dos ensayos sobre José María Arguedas*, Lima, Casa de Estudios por el Socialismo, 1992.
- , “La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú”, en *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 165-194, 2001. [1986].

FLORES GALINDO, Alberto y Manuel BURGA, “La utopía andina. Ideología y lucha campesina en los Andes. Siglos XVI-XX”, *Allpanchis*, Cuzco, Vol. 20, 1982, pp. 85-101.

FLORES OCHOA, Jorge y Rehider QUINTANILLA, “The Legacy of the Wenner-Gren Scientific Expedition to Hispanic America”, en WENNER-GREN

FUNDATION, compilador, *Reality and Myth: A Symposium on Axel Wenner-Gren*, New York, Wenner-Gren International Symposium, 2012.

FONSECA, César, *Situación económica en las comunidades campesinas del Perú*, Tesis Doctoral, UNMSM, Lima, 1972.

FONSECA, César y Edmundo MURRUGARRA, "Chuyas-Huaychao", en *Sociedad, cultura y economía en las áreas andino peruanas: Asillo, Chumbao, Chuyas-Huaychao, Huata y Quita, Julcamarca, Layo, Pirapi, Soras, Taraco, Yanco*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Comunidades, serie monográfica N° 17, 1966.

FORD FOUNDATION, *Fundación Ford: 40 Años en la Región Andina y en el Cono Sur*, Santiago de Chile, Ford Foundation, 2003

FRANCKE, Marfil, "El movimiento indigenista en el Cusco", en *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Editores CELATS, 1978.

FRANCO, Carlos, Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los '80", en *Socialismo y Participación*, N° 29, 1985.

-----, "Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana", en *Imágenes de la sociedad peruana: la "otra" modernidad*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1991, pp. 55-74.

FREYRE Gilberto, *Casa-grande y senzala, Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985 (1933).

FUNES, Patricia, "El APRA y el sistema político peruano en los años treinta: elecciones, insurrecciones y catacumbas", en Waldo ANSALDI, editor, *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*, La Plata, Editorial Al Margen, 2002.

-----, *Salvar la Nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.

FUENZALIDA, Fernando, "Uchuraccay: comunidad campesina y una guerra ajena", *El Comercio*, Suplemento El Dominical, 6 de febrero del 1983.

-----, "Tratar de ser un poquito la voz de ese campesino sin voz", *Ccantu*, N. 6, setiembre del 1983.

-----, "Utopía en infamia del indigenismo", *Debates en Antropología*, PUCP, 1987 (Reproducido en: FUENZALIDA, Fernando, *La agonía del estado-nación. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*, Fondo Editorial del Congreso de la República, 2009).

-----, "La transformación urbana del Perú: el reto de Lima", en *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo I, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988.

FUENZALIDA, Fernando, Enrique MAYER, Gabriel ESCOBAR, François BOURRICAUD y José MATOS MAR, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

FUENZALIDA, Fernando, Teresa VALIENTE y José L. VILLARÁN, *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, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de Cornell, junio de 1967.

FUENZALIDA FAIVOVICH, Edmundo, *La primera FLACSO (1957-1966): cooperación internacional para la actualización de la sociología en América Latina*, Santiago de Chile, Serie Recuerdos de la FLACSO, 2007.

G

GADE, Daniel, *Nature and Culture in the Andes*, University of Wisconsin Press, 1999.

GALDO, Raúl y Héctor MARTÍNEZ, *Introducción a la sociedad y cultura andinas del Perú*, Lima, Fundación para el Desarrollo Internacional, Instituto de Adiestramiento, 1966.

GALVÁN, Luis Enrique, *La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1958*, Lima, Talleres Gráficos de T. Scheuch, 1958.

GAMIO, Manuel, *Forjando Patria, Pro nacionalismo*, México DF., Porrúa, 1916.
-----, *La población del valle de Teotihuacan. El medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento*. México DF, Dirección de Antropología & Dirección de Talleres Gráficos Dependiente de la Secretaría de Educación Pública, 1922.

-----, "Aplicación constructiva de las ciencias sociales", *América Indígena*, Vol. V, N. 1, enero, 1945.

-----, "De Pátzcuaro a Cuzco", *América Indígena*, Vol. VIII, N. 2, México, 1948.

GARCÍA, URIEL, *El nuevo indio*, Cusco, H.G. Rozas sucesores, 1930.

GARCÍA ZABEDO, José, *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, 1949.

GARRAMUÑO, Florencia, *Modernidades primitivas. Tango, samba y nación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

GERMANÁ, César, *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución en el Perú*, Lima, Delva Editores, Cuadernos de Sociedad y Política N° 2, 1977.

GHERSI BARRERA, Humberto, *El indígena y el mestizo en la comunidad de Marcará*, Tesis para optar el Grado de Doctor en Letras, especialidad de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1955.

- GIBAJA, Pedro, *Movimiento campesino peruano (1945-1964). Algunos elementos de análisis preliminares y una aproximación bibliográfica*, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, CEPES, 1983.
- GIESECKE, Mercedes, "Los fundamentos del folklore y su vínculo con la educación", *Revista de Antropología*, UNMSM, año 5, N° 5, 2007.
- GILMAN, Nils, *Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America*, Baltimore The Johns Hopkins University Press, 2003.
- GINSON, Raymond, *Rural Schools of Peru. Peruvian – North American Cooperative Program in Rural Education*, Washington, US Department of Health, Education and Welfare, Office of Education, 1955.
- GIRAUDO, Laura, "No hay propiamente todavía Instituto": Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940–marzo 1942), *América Indígena*, Volumen LXII, N° 2, Abr-Jun 2006.
- , "El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)", *América Indígena*, Volumen LXII, N°3, Jul-Sep 2006.
- , "Una historia político-institucional de un proyecto indigenista continental: el Instituto Indigenista Interamericano en su primera etapa (1940-1960)", *53° Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México*, Ponencia, 2009.
- , "Un campo indigenista transnacional y 'casi profesional': la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas", en Laura GIRAUDO y Juan Martín SÁNCHEZ, editores, *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, IEP, 2011.
- GIUCCI, Guillermo, "Gilberto Freyre. Una biografía cultural. La formación de un intelectual brasileño (1900-1936)", en *Poligramas*, N. 27, junio, 2007.
- GODELIER, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI Editores, México DF, 1974.
- GOODY, Jack, *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- GODOY, Ricardo, "Franz Boas and his plans for an International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, N° 13, 1977.
- GOLTE, Jürgen, *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP, 1980.
- , "Gregorio Condori Mamani o la derrota del sistema cognitivo andino", *La Revista*, N° 3, 1980, pp. 18-20.
- , "¿Qué es la cultura frente a la historia?", *La Revista*, N° 4, 1981, pp. 59-63.
- , "50 años de reorientación de los trabajos del IEP: las sociedades campesinas y la migración a las ciudades", en Martín Tanaka, editor, *50 años*

pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014, Lima, IEP, 2014.

GOLTE, Jürgen, Carlos Iván DEGREGORI, Modesto GALVEZ y Jaime URRUTIA, *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, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Estudios Peruanos Universidad de Cornell, junio 1967.

GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS, *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias Campesinas en la conquista de la Gran Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

GONZALES, Osmar, "El Instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer", en Laura GIRAUDO y Juan Martín SÁNCHEZ, editores, *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, IEP, 2011.

-----, "Populistas contra revolucionarios: el debate intelectual en la nueva izquierda peruana", *Socialismo y Participación*, N° 84, 1999, pp. 97-108.

GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique, "La antropología en Ayacucho: informe preliminar", *Debates en antropología*, N. 8, PUCP, 1982, pp. 128-140.

GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique y Denise POZZI-ESCOT, "Arqueología regional de Ayacucho: Balance y Bibliografía Básica", *Gaceta Arqueológica Andina*, Vol. VI, N° 21, 1992.

GONZÁLES CASANOVA, Pablo, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", *América Latina*, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales Río de Janeiro, año 6, N° 3, 1963, pp. 15-32.

GONZALES DE OLARTE, Efraín y Lilian SAMAMÉ, *El péndulo peruano: políticas económicas, gobernabilidad y subdesarrollo, 1963-1990*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Consorcio de Investigación Económica, 1991.

GONZÁLES NORRIS, José Antonio, *Asignación de recursos públicos para la educación superior universitaria: Perú 1960-1990*, Lima, GRADE, 1993.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel, "Nuestros indios", en *Horas de lucha*, Lima, 1924. [1904]

-----, *Pajinas Libres*, Lima, Fondo de Cultura Popular, 1966. [1894]

-----, "Perú i Chile", en *Pajinas libres*, Fondo de Cultura Popular, Lima, 1966. [1894]

-----, *Horas de Lucha*, Lima, Fondo de Cultura Popular, 1969. [1908]

-----, "Discurso en el Politeama", en PETRO PERÚ, compilador, *Manuel González Prada - Obras*, tomo 18, Lima, COPE, 1991, Vol. 1.

-----, "Los verdaderos salvajes", en PETRO PERÚ, compilador, *Manuel González Prada - Obras*, tomo 2, Lima, COPE, 1991, Vol. 4, pp. 283-285.

- GONZÁLEZ ALCANTUD, José, “Un flechazo transcultural de ‘toma y daca’ de consecuencias poscoloniales. El encuentro entre Fernando Ortiz y Bronislaw Malinowski”, en *Revista Letral*, N. 1, Universidad de Granada, 2008.
- GORELIK, Adrián, “La aldea en la ciudad: Ecos urbanos de un debate antropológico”, *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, N° 1, 2008, pp. 73–96.
- GRADE, *Educación superior en el Perú. Datos para el análisis*, Lima, Documento de Trabajo N° 9, 1990.
- GREENBLATT, Stephen, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el nuevo mundo*, Barcelona, Marbot ediciones, 2008.
- GRILLO, Eduardo, François OOESTERKAMP, Johannes COOLMAN y Bea BUENO DE MEZQUITA, *Agua y agricultura andina*, Lima, Consejo andino de manejo ecológico, Proyecto de tecnologías campesinas, 1988.
- GRUPO TRADICIÓN DEL PERÚ, *Tradición: revista peruana de cultura*, Cusco, Grupo Tradición del Perú, 1953.
- GUARDIA MAYORGA, César, Universidad Nacional San Crisóbal de Huamanga (3 de julio de 1677-24 de abril de 1957”, en *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, Ayacucho, UNSCH, 1977, p. 251.
- GUERRERO, Andrés y Tristan PLATT, “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, coordinadores, *Estado-nación, Comunidad Indígena, Industria: tres debates al final del milenio*, AHLE, Cuadernos N° 8, 2000.
- GUPTA, Akhnil y James FERGUON, “Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality”, *American Ethnologist*, Vol. 29, N° 4, 2002, pp. 981–1002.
- GUZMÁN, Abimael, “Las ciencias sociales y la lucha de clases”. Charla ofrecida en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, 1974, mimeo, p. II-XII.
-----, “Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad”, *El Diario*, 24 de julio 1988.
- GUZMÁN, Abimael y Elena YPARRAGUIRRE, *Memorias desde Némesis*, 2014.

H

- HALLOWELL, Irving, “The History of Anthropology as an Anthropological Problem”, en Regna DARNELL, editora, *Readings in the History of Anthropology*, Nueva York, Harper and Row Publishers, 1974, pp. 304-321.

- HAMPE, Teodoro, “Para la historia del “peruanismo” (en su dimensión internacional y multidisciplinaria)”, *Alma Mater*, N° 18 - 19, 1999.
- HANDELMAN, Howard, *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*, Austin, University of Texas Press, 1974.
- HARRIS, Olivia, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, London, Institute of Latin American Studies, 2000.
- HARRIS, Olivia, Brooke LARSON y Enrique TANDETER, editores, *La participación indígena en los mercados sur andinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, La Paz, CERES, 1987.
- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, ““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*, Buenos Aires, Gleizer, 1927, pp. 45-46.
- , “Del Cuzo salió el nuevo verbo y saldrá la nueva salvación”, Carta al director de La Sierra, México 29 de marzo de 1929, en *Construyendo el aprismo, Artículos y castas desde el exilio (1924-31)*, Buenos Aires, Claridad, 1933.
- , “El problema del indio”, en *Construyendo el Aprismo: artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*, Buenos Aires, Ediciones Claridad, 1933.
- , *Política aprista*, Lima, Ediciones Cooperativa Aprista "Atahualpa", 1933.
- HEILMAN, Jaymie, *Before the Shining Path. Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- HOBBSAWM, Eric, “Un movimiento campesino en el Perú”, en *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel, 1968, pp. 274-297.
- , “A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Perú”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. I, 1969, pp. 31-50.
- , “The Peculiar 'Revolution'”, *New York Review of Books*, Diciembre 16 del 1971, pp. 29-36.
- , “Peasant Land Occupations”, *Past and Present*, N° 62, 1974.
- HOLMBERG, Allan, *Remnant of an Exalted People*, Chicago, Delphian Society, 1950.
- , "Virus: Remnant of an Exalted People", *Patterns for Modern Living Division*, Vol. 3, Chicago, 1950, pp. 367-416.
- , “Informe del Dr. Alan R. Holmberg sobre el desarrollo del Proyecto Perú-Cornell”, *Perú Indígena*, N° 7-8, 1952.

- , "The Wells that Failed: An Attempt to Establish a Stable Water Supply in the Viru Valley, Peru", en Edward SPICER, editor, *Human Problems in Technological Change*, New York, John Wiley & Sons, 1952, pp. 113-123.
- , "Changing Community Attitudes and Values in Peru: A Case Study in Guided Change", en Richard ADAMS, editor, *Social Change in Latin America Today*, New York, Vintage Books, 1960.
- , *Proyecto Peru-Cornell Experimento de Antropología Aplicada*, Centro piloto de Vicos, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, 1963.
- , *Vicos. Método y práctica de antropología aplicada*, Lima, Editorial Estudios Andinos, 1966, pp. 23-24.

HOLMBERG, Allan y Mario VÁSQUEZ, "La antropología cultural y nuestro problema del indio", *Perú Indígena*, Instituto Indigenista Peruano, Vol. 11, N° 5-6, 1952, pp. 144-151.

HUAMANTICO, Francisco, *Jayhua: una hacienda en desintegración*, Memoria de la práctica profesional de campo para optar el grado de Bachiller en Antropología, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1975.

HUAYLINOS SOSA, Abilio, *Diferenciación campesina y contradicciones en la comunidad de Llaucari y su barrio Llacuaripampa*, Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1976.

HUERTAS, Lorenzo, *Las luchas sociales en Huamanga: 1700-1830*, Tesis para optar el grado de Doctor en Historia, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972.

-----, *Semifeudalidad y desarrollo capitalista en Lambayeque: 1850-1920*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, mimeógrafo, 1976.

HUERTAS, Lorenzo, Carlos Iván DEGREGORI y Julio CASANOVA, "Introducción", *Boletín de Investigación*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Investigaciones Histórico-Sociales N° 1, enero, 1971.

HUNT, Shane, *Growth and Guano in Nineteenth Century Peru*, Princeton, Woodrow Wilson School, Discussion Paper N° 34, 1973.

HYMES, Dell H., editor, *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Pantheon, 1972.

I

IDEOLOGÍA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES, "Presentación", *Ideología. Revista de ciencias sociales y humanidades*, Año 1, N° 1, marzo, 1972.

INFORME DE LA COMISIÓN DE REORGANIZACIÓN DEL ESTADO. *Hacia un estado de transición a la sociedad libre*, Documento Interno de Trabajo, Lima, AP/PPC/Movimiento Libertad, Pro-Desarrollo, 1989.

INSTITUTO INDÍGENISTA PERUANO, "Peru Integral Bulletin", *Instituto Indigenista Peruano*, N° 4, Sept. 1958.

-----, *El Instituto de Estudios Peruanos. La institución y sus actividades (1964-1968)*, Lima, IEP, octubre 1968.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, *Migraciones internas en el Perú*, Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática, 1995.

-----, *Perú: Evolución de la población censada por región natural, 1940-2007*, Lima, INEI, 2014.

ISBELL, Billie Jean, "La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina", *Estudios Andinos*, Universidad de Pittsburgh, Año 5, Vol. 5, N° 1, 1976.

-----, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, Prospect Heights, Waveland Press, 1985

IWASAKI CAUTI, Fernando, "El pensamiento político de Bartolomé Herrera. El proyecto conservador del siglo XIX", *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 13, 1984.

-----, "Belaunde Completo", *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, N° 14, 1986, p. 140.

-----, "Ambulantes y comercio colonial: iniciativas mercantiles en el virreinato peruano", en: *Anuario de Historia de América Latina*, Lima, Fondo Editorial Católica, 1987, pp. 179-211.

-----, "Ambulantes y comercio informal. Una aproximación histórica", en *Ensayos peruanos a las puertas del siglo XXI*, Lima, Instituto de Estudios Alberto Ulloa, 1988.

-----, *Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*, Lima, Centro Regional de Estudios Socio-Económicos, 1988.

-----, "Aproximaciones hacia una historia social: el comercio ambulatorio en la Lima colonial", en Iván ALONSO, Fernando IWASAKI CAUTI y Enrique GHERSI, *El comercio ambulatorio en Lima*, Lima, Instituto Libertad y Democracia, 1989.

IZQUIERDA UNIDA, *Plan de gobierno de Izquierda Unida. Perú, 1985-1990: síntesis*, Lima, S-E, 1985.

J

JACOBSEN, Nils, "Liberalism and Indian communities in Peru, 1821-1920", en Robert JACKSON, editor, *Liberals, the Church, and Indian peasants: corporate lands and the challenge of reform in nineteenth-century Spanish America*, Albuquerque, Univ. of New Mexico Press, 1997.

JIMENO, Myriam, "La vocación crítica de la antropología en América Latina", *Antípoda*, Vol.1, 2005, pp. 43-65.

JOSEPH, Gilbert M., "What We Now Know and Should Know: Bringing Latin America More Meaningfully into Cold War Studies", en Gilbert M. JOSEPH y

Daniela SPENSER, editores, *In From the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War*, Durham, NC, Duke University Press, 2008.

K

KAPLAN, Temma, *Anarchists of Andalusia, 1868–1903*, Princeton, Princeton University Press, NJ, 1977.

KEARNEY, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, Westview Press, 1996.

KERNS, Virginia, *Scenes from the High Desert. Julian Steward's Life and Theory*, Illinois, University of Illinois Press, 2003.

KNIGHT, Alan, "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910–1940", en Richard Graham GRAHAM, editor, *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*. Austin, University of Texas Press, 1990.

KLAIBER, Jeffrey L., "The Popular Universities and the Origins of Aprismo, 1921-1924", *Hispanic American Historical Review*, Vol. 55, N° 4, noviembre 1975, pp. 693-715.

KLAIBER, Jeffrey, S. J., "Reseña a Iwasaki Cauti, Fernando. Nación peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia. Lima: Centro Regional de Estudios Socio-Económicos, 1988.", *Revista Histórica*, PUCP, Vol. 13 N° 1, 1989.

KLAREN, Peter, "La "Bohemia" trujillana y Víctor Raúl Haya de la Torre", en *La formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*, Lima, IEP, 1976.
-----, *Peú: Society and Nationhood in the Andes*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.

KRISTAL, Efraín, *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991.
-----, "González Prada y la élite industrial", en Efraín KRISTAL, *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991.

KROEBER, Alfred, "Cultural and Natural Areas of Native North America", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, N° 238, 1939.

KROTZ, Esteban, "La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes", *Alteridades*, Vol. 3, N° 6, 1993, pp. 5-12.
-----, "La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida", *Maguaré*, Vol. 11-12, 1996, pp. 25-40.

KUBLER, George, "The Quechua in the Colonial World", en Julian Steward, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington

DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 331–410.

KUKLICK, Henrika. *The savage within: The social history of british anthropology, 1885-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

KUPER, Adam, *The reinvention of primitive society: transformations of a myth*, London, Routledge, 2005.

L

LARSON, Brooke, “Andean Communities, Political Cultures, and Markets: The Changing Contours of a Field”, en Brooke LARSON, Olivia HARRIS y Enrique TANSETER, compiladores, *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes*, Duke, Duke University Press, 1995, pp. 5-54.

-----, *Cochabamba: [Re]construcción de una Historia*, La Paz, Plural Ediciones, 2000.

LASSWELL, Harold, “Integrating communities into more inclusive system”, *Human Organization*, N. 21, 1962,

LATHAM, Michael E., *Modernization as Ideology: American Social Science and “Nation Building” in the Kennedy Era*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000.

LAUER, Mirko, *Andes imaginarios. Discursos del Indigenismo 2*, Lima, SUR-CBC, 1997.

LEIBNER, Gerardo, “La Protesta' y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, Vol. 5, N° 1, 1994, pp. 83-102.

-----, “Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, Vol. 8, N° 1, enero-junio 1997, pp. 11-28.

LÉSTOILE, Benoît, de, “From the colonial exhibition to the Museum of Man. An alternative genealogy of French anthropology”, *Social Anthropology*, Vol. 11, 2003, pp.341–61.

-----, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion, 2004.

LIENHARDT, Godfrey, “Social Anthropology of Africa”, en C. FYFE, editor, *African Studies since 1945: A Tribute to Basil Davidson*, Londres, Longman, 1976, pp. 179-185.

LIMA, Antonio Carlos de Souza, *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 2002.

LISS, Julia, “Franz Boas on war and empire: the making of a public intellectual”, en Regna DARNELL, Michelle HAMILTON, Robert L. A. HANCOCK y Joshua SMITH, editores, *The Franz Boas Papers, Volume 1. Franz Boas as Public Intellectual—Theory, Ethnography, Activism*, Nebraska, University of Nebraska Press, 2015.

LOAYZA, Luis, *Sobre el Novecientos*, Lima, Hueso Humero Ediciones, 1990.

LOCKHART, James, *Spanish Perú, 1532-1560: A Colonial Society*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1968

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y sus actuales pobladores*, México, Universidad Nacional de México, 1931.

----- *El problema del indio*, selección de textos de Marcela Lombardo; con una introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, México DF, Secretaría de Educación Pública, 1973.

LOMNITZ, Claudio, “Bordering on Anthropology: Dialectics of a National Tradition”, en Benoît de L'ESTOILE, Federico NEIBURG y Ligia SIGAUD, editores, *Empires, nations, and natives. Anthropology and state making*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 167-196.

-----, “Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana”, en Carlos Iván DEGREGORI y Pablo SANDOVAL, editores, *¿Saberes periféricos? Antropología y antropólogos en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2007, pp. 201-225.

-----, “Tiempo y dependencia en América Latina”, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, México DF, Malpaso ediciones, 2016.

-----, “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, Claudio LOMNITZ, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, México DF, Malpaso ediciones, 2016, p. 176.

-----, *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*, México DF, Era Ediciones, 2016.

LONG, Norman y Bryan ROBERTS, *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Austin, The University of Texas Press, 1979.

LÓPEZ, Sinesio, “El Perú de los 80: sociedad y Estado en el fin de una época”, en Alberto ADRIANZÉN, editor, *Estado y sociedad: relaciones peligrosas*, Lima, Centro de estudios y promoción del desarrollo, 1990, pp. 181-205.

-----, “Pancho Aricó”, *Socialismo y Participación*, Vol. 56, diciembre del 1991.

-----, “Perú, 1930-1968: competencia y participación en el Estado oligárquico”, en Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA y Sinesio LÓPEZ, editores, *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*, Lima, IEP, 2005.

LÓPEZ CABALLERO, Paula y Adriana ACEVEDO, eds., *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, Tucson, Arizona University Press, 2018.

LOWENTHAL, Abraham, editor, *The Peruvian Experiment: Continuity and Change Under Military Rule*, New Jersey, Princeton University Press, 1976.

LOYO, Engracia, *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*, México DF., El Colegio de México, 2003.

LYNCH, Nicolás, “¿Anomia de regresión o anomia de desarrollo?” en *Socialismo y participación*, N. 45, Lima, CEDEP, 1989.

-----, *Los jóvenes rojos de San Marcos. El radicalismo universitario de los años setenta*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1990.

LUMBRERAS, Luis, *Las clases sociales en el Perú*, Ayacucho, Federación Universitaria de San Cristóbal de Huamanga, 1966.

-----, *De los orígenes del estado en el Perú*, Lima, Milla Batres, 1972.

-----, *La arqueología como ciencia social*, Lima, Histar, 1974.

-----, “La UNSCH y el cambio social en Ayacucho”, en *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, Ayacucho, UNSCH, 1977.

-----, “Entrevista Luis Lumbreras. Comunidades ¿Lucha o muerte?”, *La República*, 6 de marzo del 1983.

-----, “Declara el Dr. Luís Guillermo Lumbreras: Informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto”. *El Observador*, N°18 y 19, marzo del 1983.

-----, “Así es Uchuraccay”, *El Caballo Rojo*, suplemento de El Diario de Marka, N° 193, 1984.

-----, “De señores, indios y subversivos”, *El zorro de abajo. Revista de Política y Cultura*, Lima, N°3, noviembre-diciembre, 1985.

-----, *Arqueología y sociedad*, Enrique GONZÁLEZ CARRÉ y Carlos DEL ÁGUILA, editores, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

LUCIAK, Ilja A., “Vision and Reality: Axel Wenner-Gren, Paul Fejos, and the Origins of the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research”, *Current Anthropology*, Vol.57, Supplement 14, octubre 2016.

-----, “The Life of Axel Wenner-Gren: An Introduction”, en WENNER-GREN FOUNDATION, compilador, *Reality and Myth: A Symposium on Axel Wenner-Gren*, New York, Wenner-Gren International Symposium, 2012.

M

MACERA, Pablo, “La historia en el Perú. Ciencia e ideología”, *Amaru*, N°6, Lima, abril-junio 1968, pp. 90-94.

-----, "Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas", en *Acta Histórica*, XXXV, Hungría, Szeged, 1971.

-----, “Explicaciones”, *Trabajos de historia*, Tomo I, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.

-----, “Reflexiones a propósito de la polémica del indigenismo”, *Apuntes*, Lima, Universidad del Pacífico, Año III, N° 6, 1977, pp. 75-82.

- , “El indio visto por los criollos y españoles”, en *Trabajos de historia, tomo 2*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.
- “Todos somos responsables”, *El Observador*, 7 de febrero de 1983.
- , “Entrevista al Dr. Pablo Macera: Uchuraccay ¿crímenes sin castigo?”, *La Republica*, 19 marzo del 1983.
- , “Sendero y Mama Huaco”, *Cambio*, Lima, N° 20. 28 de agosto del 1986.
- , “Esperando al próximo Pachacútec”, en *La leyenda de los hombres verdes y otros relatos*, Banco Agrario, Instituto Nacional Forestal y de Fauna, Lima, 1988.
- MANRIQUE, Nelson, “Historia y utopía en los Andes”, *Debates en Sociología*, N°12-14, Lima, PUCP, 1988.
- , “Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional”, en *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Lima, SUR, CIDIAG, 1999.
- MAFEJE, Archie, “The Ideology of Tribalism”, *Journal of Modern African Studies*, Vol. 9, 1971, pp. 253-262.
- , “The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences”, *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 10, 1976, pp. 307-333.
- MAJLUF, Natalia y Luis WUFFARDEN, *Sabogal*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2013.
- MALINOWSKI, Bronislaw, “The Rationalization of Anthropology and Administration”, *Journal of the International African Institute*, Vol. 3, N° 4, 1930, pp. 405–430.
- , “The Anthropology of Changing African Cultures”, en Lucy MAIR, *Methods and Study of Culture Contact in Africa*, International Institute of African Languages and Cultures, Memorandum XV, Oxford, Oxford University Press, 1938.
- , “La transculturación, su vocablo y su concepto”, *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, n°46, 1940, pp. 220-228
- , *The Dynamic of Cultural Change: An Inquiry into Race Relation in Africa*, Oxford, Yale University Press, Oxford University Press, 1945.
- MALLON, Florencia, “Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990”. *Journal of Latin American Studies*, N° 24, 1992, pp. 35-53.
- MARGENES. ENCUENTRO Y DEBATE, “Editorial”, *Márgenes. Encuentro y debate*, año 1, N° 1, 1987.
- MANGIN, William, "Thoughts on Twenty-Four Years of Work in Peru: the Vicos Project and Me", en George M. FOSTER, editor, *Long-Term Field Research in Social Anthropology*, New York, Academic Press, 1979.

- MARIÁTEGUI, José Carlos, “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política”, en *Mundial*, 27 nov. 1925.
- , “El rostro y el alma del Tawantinsuyo”, *Mundial*, Lima 11 de set. 1925.
- , “Prólogo”, en Luis E. VALCÁRCEL, *Tempestad en los andes*, Lima, Editorial Minerva, 1927.
- , “Esquema de la evolución económica”, en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928.
- , “El proceso de la literatura”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928.
- , “El problema del indio”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928.
- , “El problema de la tierra”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Minerva, 1928, pp. 89-92.
- , *Obras Completas*, Tomo II, Lima, Ed. Amauta, 1967, pp.332-333.
- , *Peruanicemos al Perú*, Obras completas, Tomo 11, 2da edición, Lima, Editorial Amauta, 1972.
- , “Intermezzo polémico” (*Mundial*, N°350, Lima, 25 de febrero de 1927), en AQUÉZOLO CASTRO, Manuel, recopilador, *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976.
- MARTINEZ ARELLANO, Héctor, *Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tambopata*, Tesis para optar el Grado Académico de Doctor en Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1960.
- , “Investigaciones antropológicas por el Instituto Indigenista Peruano (1966-1969)”, *América Indígena*, Año XXX, N° 2, 1969.
- MARTINEZ, Héctor, Miguel CARNEO y Jesús RAMÍREZ, *Bibliografía andina indígena peruana (1900-1968)*, Lima, Ministerio de Trabajo y Comunidades, Instituto Indigenista Peruano, 1968.
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen, “Introducción”, en Carmen MARTÍNEZ NOVO, compiladora, *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 2009, pp. 9-35.
- , “Ecuador: Militants, Priests, Technocrats, and Scholars”, en Deborah POOLE (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*, Malden, MA Oxford, Blackwell, 2008.
- MARTUCCELLI, Danilo, *Lima y sus arenas. Poderes sociales y jerarquías sociales*, Cauces editores, Lima, 2015,
- MARZAL, Manuel, “Balance de la formación e investigación en antropología en la Universidad Católica”, *Anthropologica*, PUCP, Vol. 4, N° 4, 1986, pp.247-260.
- MATOS MAR, José, “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, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958.

- , *La estructura económica de una comunidad andina. Taquile, una isla del Lago Titicaca*, Tesis para optar el Grado de Doctor en Letras, especialidad de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1958.
- , *Urbanización y barriadas en América del Sur: (recopilación de estudios realizados entre 1956 y 1966)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968.
- , “El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional”, en José MATOS MAR y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del Valle de Chancay*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1969.
- , *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- , “La imagen del Perú en el ámbito de las ciencias sociales”, en *Encuentro Internacional de Peruanistas*, Tomo I, Lima, UNESCO, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- MATOS MAR, José y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1969.
- MATOS MAR, José, “La imagen del Perú en el ámbito de las ciencias sociales”, en *Encuentro Internacional de Peruanistas, Tomo I*, Lima, UNESCO, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- MATOS MAR, Julio COTLER y Francisco BOLUARTE, “Informe sobre trabajos etnológicos. Proyecto Huarochirí-Yauyos”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXIII, Lima, 1954, pp. 300-308.
- MATOS MAR, José y William F. WHYTE, *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de Cornell, 1966.
- MAYER, Enrique, “Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" Reexamined”, *Cultural Anthropology*, Vol. 6, N° 4, Nov. 1991, pp. 466-504.
- , *The articulated peasant: household economies in the Andes*, Boulder, Westview Press, 2002.
- MAYER, Enrique y César FONSECA, *Sistema agrarios en la cuenca del río Cañete*, Lima, PUCP, 1979.
- MC EVOY, Carmen, *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú*, Lima, PUCP, 1994.
- , “Introducción. La política y los políticos tradicionales: la política peruana en la historia o la historia de la antipolítica”, en *La Utopía Republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- , *Forjando la Nación. Ensayos de Historia Republicana*, Lima, PUCP, The University of the South, 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, PUCP, The University of the South, 1999.

- , “No hay república sin indios: Juan Bustamante y su proyecto integrador”, en *En pos de la República: ensayos de historia política e intelectual*, Lima, Centro de Estudios Bicentenario, Municipalidad Metropolitana de Lima, Asociación Educativa Antonio Raimondi, 2013.
- MEJÍA XESSPE, Toribio, “Apuntes biográficos sobre el Doctor Julio C. Tello”, *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, Lima, Vol. 2 N° 1–2, 1948.
- MELATTI, Julio Cesar, “A Etnologia das Populacoes Indígenas do Brasil, nas duas ultimas décadas”, *Anuário Antropológico*, Vol. 80, 1982, pp. 253-275.
- MÉNDEZ, Cecilia, *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1993.
- , “¿Dónde está lo andino? Entre el mito y el objeto perdido”, *Revista Apuntes*, N° 33, segundo semestre, 1993.
- MENDIZABAL LOSACK, Emilio, “La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero Ayacuchanas”, *Folklore americano*, Lima, N° 11-12, 1963-1964, pp. 115-333.
- , “Continuidad cultura y textilera andina”, en Emilio MENDIZABAL LOSACK, *Estructura y función en la cultura andina: fase inka*, Tesis de doctorado en Antropología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971.
- MENDOZA, Zoila *Crear y sentir lo nuestro Folclor identidad regional y nacional en el Cuzco siglo XX*, Lima, PUCP, 2006.
- MILLER, Nicola, *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals Imagine the Future, 1900–1930*, Palgrave, Londres, 2008.
- MITROVIC, Mijail “Arte conceptual (neoliberal) en El Otro Sendero”, *Mana Tukukuq ILLAPA*, Revista del Instituto de Investigaciones Museológicas y Artísticas de la Universidad Ricardo Palma, Lima, N. 13, 2016, pp. 26-37.
- MÉTRAUX, Alfred, “Applied Anthropology in Government: United Nations”, en Alfred Kroeber, editor, *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.
- , *Informe del señor Metraux, 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, 1954.
- MILLONES, Luis, “Etnohistoriadores y etnohistoria andina: una tarea difícil, una disciplina heterodoxa”, en Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS y José Antonio PÉREZ GOLLAN, compiladores, *La etnohistoria en Mesoamérica y Los Andes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, pp.229-256.
- , “El desafío de los pueblos andinos”, en *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo I, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988.

- , “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 de la República, 2005.
- , *Perú indígena. Poder y religión en los Andes centrales*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2008.
- , “Una mirada a la tesis doctoral de José María Arguedas”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Año XXXVI, N° 72, segundo semestre 2010.
- MINTZ, Sidney, “The folk-urban continuum and the rural proletarian community”, *American Journal of Sociology*, Vol. 2, N° 59, 1953, pp. 136-43.
- , “The role of the middleman in the internal distribution system of a Caribbean peasant economy”, *Human Organization*, Vol. 15, N°2, 1957, pp. 18-23.
- , *Latin America: A Preliminary Report of Development Possibilities*, New York, Overseas Division, Latin America, Ford Foundation, 1958.
- , *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Penguin Books, 1985.
- MINTZ, Sidney y Eric WOLF, “An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 4, N° VI, 1950, pp. 341-68.
- , “Haciendas and plantations in Middle America and the Caribbean”, en: *Social and Economic Studies*, Vol. 3, N° 6, 1957, pp. 380-412.
- MIRO QUESADA, Roberto, “Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal”, *Socialismo y Participación*, CEDEP, N° 41, 1988.
- , “Repensando lo popular. Dos hipótesis alternativas”, *Socialismo y Participación*, N° 44, 1989.
- MISHKIN, Bernard, “The contemporary Quechua”, en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 411-470.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA “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, 1677-1959*, Ministerio de Educación Pública, 1959, pp. 74-84.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS INDÍGENAS, *Informe del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*, Lima, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, 1963.
- MORALES, Juan Jesús, “Científicos Sociales Latinoamericanos en Estados Unidos: Cooperación académica, movilidad internacional y trayectorias interamericanas alrededor de la Fundación Ford”, *Dados*, Rio de Janeiro, Vol. 60, N°2, 2017.

MORENO, Segundo y Frank SALOMON, compiladores, *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Tomo I y II, Quito, Ediciones Abya-Yala y Movimiento Laicos para América latina, 1991.

MONGE, Carlos, "Transformaciones en la sociedad rural" en DANCOURT, Oscar, Enrique MAYER y Carlos MONGE, editores, *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA V*, Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1994, pp. 33-67.

MONTOYA, Rodrigo, *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*, Lima, Ediciones Teoría y Realidad, Serie Formación Social y Estructura Económica, N° 1, 1970.

-----, "El objeto de la Antropología en el Perú", *Revista Proceso*, Universidad Nacional del Centro, Huancayo, 1973.

-----, "Sobre la crisis de la antropología y las disciplinas sociales en San Marcos", *Discusión Antropológica*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, N° 1, 1974.

-----, *Problema nacional, cultura y clases sociales*, DESCO, 1981.

-----, "Uchuraccay: dos preguntas esenciales", *La República*, Lima, 14 de febrero del 1983.

-----, "Investigación se politizó", *La República*, 11 de marzo del 1983.

-----, "Estado, tenientes gobernadores y campesinos", *La República*, 17 de marzo del 1983.

-----, "Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay, ¿Crimen sin castigo?", *La Republica*, 19 de marzo del 1983.

-----, "Perú oficial y Perú real: la trampa de la apariencia", *La República*, 12 de abril de 1983.

-----, "¿Guerra civil en Ayacucho?", *La República*, 23 de abril del 1983.

-----, "Uchuraccay. La comisión oficial y sus castillos en el aire", *La República*, 30 de mayo del 1983.

-----, "Cuestionando a propósito de Uchuraccay", *Ccantu*, N° 6, setiembre del 1983, pp. 10-14.

-----, "Pese a todos sabremos la verdad", *La República*, 26 de enero del 1984.

-----, "A propósito de Trazegnies no podemos olvidar Uchuraccay", *La República*, 30 de noviembre del 1984.

-----, "Uchuraccay. Cuatro años después", *La República*, 15 de febrero del 1987.

-----, "El principio del peque peque", *La República*, jueves 3 de marzo de 1988.

-----, *De la utopía andina al socialismo mágico (Antropología, Historia y política en el Perú)*, Cusco, Instituto Nacional de Cultura, 2005.

MONTOYA Rodrigo, María José SILVEIRA y Felipe José LINDOSO, *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*, Lima, Mosca Azul, 1979.

- MORITZ SCHWARCZ, Lilia, *El espectáculo de las razas. Científicos, instituciones y cuestión racial en el Brasil, 1870-1930*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
- MOROTE BEST, Efraín, “Cultura popular y cultura andina”, Entrevista de Alejandro Melgar, diario *Cambio*, 12 de julio de 1987.
-----, “Autobiografía del Doctor Efraín Morote Best”, en *Pueblo y universidad*, Lima, Editora Integral, 1990.
- MOROTE, Osmán, “Sobre las clases sociales en el Perú”, *Runa. Temas de Ciencias Sociales*, Año 1, N° 1, noviembre, 1967, pp. 63-82.
-----, *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, UNSCH, 1969.
- MORSE, Richard, *La investigación urbana latinoamericana: tendencias y planteos*, Buenos Aires, Ediciones SIAP, 1971.
-----, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México DF., Siglo XXI Editores, 1982.
- MOSSBRUCKER, Harald, *La economía campesina y el concepto “comunidad”*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1991.
- MUELLE, Jorge, “Bibliografía Antropológica del Perú 1943-45”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 8, N° 1-3, enero-diciembre 1945, pp. 48-64.
-----, “Estudios etnológicos en Virú. Las luces de la fiesta”, *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, N° 1, 1948, pp. 175-185.
-----, “El estudio del indígena”, *Revista del Museo Nacional*, Vol. XVII, 1949.
- MUÑOZ DE LINARES, Elba, *Bibliografía de tesis peruanas sobre indigenismo y ciencias sociales*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, 1983.
- MURRA, John, “The historie tribes of Ecuador”, en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: the andean civilizations*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, Vol. 2, 1946.
-----, “The Cayapa and the Colorado”, en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: the circum Caribbean tribes*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, vol. 4, 1948.
-----, *The Economic Organization of the Inca State*, Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1956.
-----, “Syllabus del curso Etnología comparada”, Departamento de Antropología, Lima, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.
-----, “Una apreciación etnológica de la visita”, en Waldemar ESPINOZA, editor, *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567*, Lima, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964, pp. 421-444.

- , "La visita de los chupachu como fuente etnológica", en: ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo, *Visita a la provincia de León de Huánuco en 1562*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, 1967, pp. 381-406.
- , "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". en: ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo, *Visita a la provincia de León de Huánuco en 1562*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, 1967, pp. 429-476.
- , "Discurso inaugural. Inventario de Instituciones y posibilidades para la formación de antropólogos en el continente americano", *Anuario Indigenista*, México DF, Vol. XXVII, diciembre, 1967.
- , *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- , *La organización económica del Estado Inca*, México DF., Editores Siglo XXI, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- , "An Interview with John V. Murra, by John Howland Rowe", *Hispanic American Historical Review*, 1984, N. 64, Vol. 4.
- , "Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro", en Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS y José Antonio PÉREZ GOLLAN, compiladores, *La etnohistoria en Mesoamérica y Los Andes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, pp.113-158.

MURDOCK, George P., *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949.

- , *A cross-cultural anthropological analysis of a technical aid program*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1951.

N

NEYRA, Hugo, "Semblanza de Víctor Andrés Belaunde", *Estampa*, suplemento dominical del diario Expreso el 18 de diciembre de 1966.

NUGENT, Guillermo, "La construcción de la vida en el Perú como identidad histórica moderna", *Páginas*, CEDEP, N° 100, 1989.

- , "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, 2016.

NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, *Chincho. Un pueblo andino del sur (algunos aspectos)*, Cuzco, H.G. Rozas editores, 1949.

- , *Aspecto económico de Virú: una comunidad de la costa norte del Perú*, Cuzco, H.G. Rozas, 1951.

-----, "Problemas antropológicos del área andina", *Perú Indígena*, Vol. VI, N° 14-15, julio, 1957.

-----, "El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero", *Revista Universitaria*, N° 47, 1958, pp. 9-47.

-----, "Intervención. Mesa Redonda y Seminario de Ciencias Sociales", *Etnología y Arqueología*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960.

- , *El Proyecto de Antropología Aplicada del Cuzco, Informe Anual 1960*, Lima, Proyecto Kuyo Chico, 1960.

-----, *El caso de Kuyo Chico (Cuzco) Un ensayo de integración de la población campesina*, con la colaboración de William F. Whyte, Serie Estudios del valle de Urubamba, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

O

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, *En torno a los mitos andinos*, Tesis para optar el grado académico de Doctor en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971.

-----, *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*, Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1973.

ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1987.

----- *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, con Introducción de Bronislaw Malinowski, La Habana, Jesús Montero editor, 1940.

ORTIZ DE ZEVALLOS, Felipe, “La cultura de Apoyo. A propósito de nuestra edición 50”, en *Debate*, Vol. IX, N. 50, mayo-junio, 1988.

OSSIO, Juan, editor, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor Ediciones, 1973.

-----, *Locality, Kinship and Ceremonial Kinship: A Study of Social Organization: Ayacucho, Peru*, Doctor of Philosophy thesis, Oxford University, 1978.

-----, “La propiedad en las comunidades campesinas”, *Allpanchis*, N° 22, 1983.

-----, “El poder en los andes”, en *Debate*, Vol. X, N. 51, julio-agosto, 1988.

-----, “Las comunidades indígenas del Perú ante el nuevo siglo”, en *Movimiento Libertad. Primer Ciclo de Conferencias*, Tomo I, Lima, Editorial Pro-Desarrollo, 1988.

-----, “Mi imagen del Movimiento Libertad”, en *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural*, Lima, Pontificia Universidad católica del Perú, 1994.

-----, “Repensando al Perú: liberalismo e indigenismo”, en *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, pp. 137-172.

OSSIO, Juan y Fernando FUENZALIDA, “Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay la región Iquichana”, *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, Editora Perú, junio de 1983.

OSSIO, Juan y Rodrigo MONTROYA, “Conversatorio: Uchuraccay: ¿crimen sin castigo?”, *La República*, Lima, 19 de marzo de 1983.

OSTERLING, Jorge, “El área de Antropología de la Pontificia Universidad Católica: sus memorias y tesis de grado (1968-1978)”, *Debates en Sociología*, Lima, PUCP, N° 4, 1979, pp. 121-127.

OSTERLING, Jorge y Héctor MARTÍNEZ, “Apuntes para una historia de la Antropología social peruana: décadas de 1940-1980”, en Humberto RODRÍGUEZ PASTOR, compilador, *La Antropología en el Perú*, Lima, CONCYTEC, 1985.

P

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao, “The Anthropologist as Expert: Brazilian Ethnology between Indianism and Indigenism”, en Benoît de l’ESTOILE, Federico NEIBURG y Lygia SIGAUD, editores, *Empires, Nations and Natives: Anthropology and State-Making*, Durham, Duke University Press, 2005.

-----, *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

PACHECO VELEZ, César, “Palabras pronunciadas por el Sr. César Pacheco Vélez, en nombre del Instituto Riva-Agüero”, *Derecho*, PUCP, N° 13, 1953.

PADRÓN, Mario, *Cooperación al desarrollo y movimiento popular: las asociaciones privadas de desarrollo*, Lima, DESCO, 1982.

PAJUELO, Ramón, “Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú”, en Carlos Iván DEGREGORI, editor, *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales, 2001, pp. 122-179.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

PALACIOS, Guillermo, “Postrevolutionary Intellectuals, Rural Readings and the Shaping of the Peasant Problem in México: el Maestro Rural, 1932-34”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 30, N° 2, May, 1998, pp. 309-339.

-----, *La pluma y el arado: los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del "problema campesino" en México, 1932-1934*, México DF., CIDE, El Colegio de México, 1999.

-----, *Maquinaciones neoyorquinas y querellas porfirianas. Marshall M. Saville, el American Museum of Natural History y las primeras leyes de protección del patrimonio arqueológico nacional*, México DF, El Colegio de México, 2014.

PALACIOS, Marco, “Modernidad, modernizaciones y ciencias sociales”, en Marco PALACIOS, *Parábola del liberalismo*, Editorial Norma, Bogotá, 1999, pp. 23-78.

-----, “Las sociedades agrarias en América Latina desde 1930 al presente”, en Marco PALACIOS, editor, *Historia General de América Latina*, Madrid, UNESCO, Trotta, 2008, Volumen VIII, pp. 53-78.

- , “Campesinos y propiedad”, en Marco PALACIOS, *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, Universidad de los Andes, 2011.
- PALOMINO, Salvador, *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1970.
- PAREDES, Saturnino, *Las clases sociales en el campo*, Ayacucho, Ediciones Bandera Roja, 1969.
- PARIONA, Walter y Elías OCHOA, *Cambios en la estructura latinfundista y la Reforma Agraria en el distrito de Ocabamba*, Trabajo para optar el grado de Bachiller, Programa de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional san Cristóbal de Huamanga, 1975.
- PARMAR, Inderjeet, *Foundations of the American Century. The Ford, Carnegie, and Rockefeller in the Rise of American Power*, New York, Columbia University Press, 2012.
- PÁSARA, Luis, *Radicalización y conflicto en la iglesia peruana*, Lima, Ediciones El Virrey, 1986.
- PATTERSON, Thomas C. y y Antonio LAURIA-PARRICELLI, “Julian Steward and the construction of area-studies research in the United States”, en Richard O. CLEMMER, Daniel MYERES y Mary Elizabeth RUDDEN, editores, *Julian Steward and the great basin*. Utah, University of Utah Press. 1999, pp. 219 -240.
- PEASE, Franklin, "Etnohistoria Andina: un estado de la cuestión", *Historia y Cultura*, N° 10, 1976-1977, pp. 207-228.
- , “Historia y etnohistoria andina: balance de treinta años”, en, Margarita MENEGUS BORNEMANN, coordinadora, *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México, CIESAS, Instituto Mora, UNAM, 1999, pp. 47-60.
- PEÑA, Guillermo de la, “Nacionales y extranjeros en la antropología mexicana”, en Mechthild RUTSCH, compilador, *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México DF., Plaza y Valdés Editores, Universidad Iberoamericana e Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- , “Las movilizaciones rurales en América Latina desde c. 1920”, en Leslie BETHELL, editor, *Historia de América Latina desde 1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, pp. 193-280.
- , “Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista”, en Miguel LEÓN-PORTILLA, coordinador, *Motivos de la antropología americanista*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 134-166.
- , “Los debates y las búsquedas: ayer, hoy y mañana”, en Guillermo de la PEÑA y Luis VÁZQUEZ LEÓN, coordinadores, *La antropología*

sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones, México DF., FCE, INI, CA, 2002.

-----, "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*, Duke University Press, Durham, 2014.

PEIRANO, Mariza, *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, Brasilia, Universidad de Brasilia, 1991.

PELS, Peter y Oscar SALEMINK, editores, *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999.

PERÚ INDÍGENA, "Organización del Instituto Indigenista", *Perú Indígena*, N° 1, 1948, pp.18-20.

-----, "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*, Vol. VII, N° 16-17, julio-diciembre 1958.

-----, "Programa "Puno-Tambopata". Informe sobre las labores cumplidas en 1958.

-----, "Plan de trabajo 1959", *Perú Indígena*, Vol. VIII, N. 18-19, enero-junio, 1959.

PETERS, Ann y Luis Alberto YARZA, "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 (IFEA), 2013.

PIMENTEL, Nelson, *Descifrar nuestros enigmas. Rupturas y continuidades en la historia de la antropología en San Marcos (1946-1970)*, manuscrito inédito, 2019.

PINTO, Edmundo, *Estructura y función en la comunidad de Tomanga*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1970.

PITARCH, Pedro, "Infidelidades indígenas", *Revista de Occidente*, Vol. 269, 2003, pp. 60-75.

PLAZA, Orlando, y Marfil FRANCKE, *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1981.

POLANYI, Karl, *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1944.

-----, "Our Obsolete Market Mentality", en George DALTON, editor, *Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*, New York, Anchor Books, 1947.

-----, Conrad M. ARENSBERG y Harry W. PEARSON, editores, *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, Free Press, 1957.

POOLE, Deborah, "Antropología e Historia andinas en los EE. UU: buscando un reencuentro", *Revista Andina*, CBC, Cusco, N° 19, 1992, pp. 209-245.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *El inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)*, Lima, Editorial Lumen, 1946.

-----, "El Primer Congreso Internacional de Peruanistas", *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, N° II, 1949-50.

PORTANTIERO, Juan Carlos, "José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano", en José ARICÓ, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999.

PORTOCARRERO, Felipe, "Universidad y Política: situación actual", *Sociedad y Política*, N° 2, octubre 1972,

PORTOCARRERO, Gonzalo, *De Bustamante a Odría. El fracaso del Frente Democrático Nacional 1945-1950*, Lima, Mosca Azul Editores, 1983.

PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART, *El Perú desde la Escuela*, Lima, Ediciones Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

PRICE, Price, *Cold War Anthropology. The CIA, the Pentagon and the Growth of Dual Use Anthropology*, Duke University Press, 2016.

PUERTAS, Laura, Abilio ARROYO y Jimmy TORRES, "Habla el padre. Efraín Morote Best fue entrevistado en corredores del Palacio de Justicia", *Caretas*, 20 de junio 1988, pp. 76-77.

PURCELL, Fernando, *The Peace Corps in South America Volunteers and the Global War on Poverty in the 1960s*, Cham Palgrave Macmillan, 2019.

Q

QUIJANO, Ánibal, *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)*, Tesis para optar el grado de doctor en Letras, Perú, UNMSM, 1964.

-----, "El movimiento campesino peruano y sus líderes", *América Latina*, Año 8, N° 4, 1965.

-----, "Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana", en *Letras, Revista de la Facultad de Letras*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, N. 74-75, Lima, 1965.

-----, "La presencia polémica de Alberto Flores Galindo. Conversatorio con Franklin Pease y Aníbal Quijano", en *Pretextos*, N. 1, agosto, 1990.

- QUISPE, Ulpiano, *La herranza en las comunidades de Choque-Huarcaya y Huancasancos*, tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968.
- , *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*, Lima, Ministerio de Trabajo, Instituto Indigenista Peruano, Unidad de Investigación y Programación, 1969.
- , *Relaciones de poder y violencia política en las comunidades campesinas de Ayacucho*, Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011.

R

- RAGO, Margareth, *A utopia da cidade disciplinar e a resistêcia anarquista, 1890-1930*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 2014.
- RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel, “Periodificación en Arqueología peruana: geología y aporía”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Vol. 34, N° 1, 2005.
- , “La Escuela de Berkeley y los Andes precoloniales: génesis del método, (1944-1965), en Henry TANTALEÁN y César ASTUHUAMÁN (eds.), *Historia de la Arqueología en el Perú del siglo XX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2013.
- RAMOS, Alcidia Rita, *Pulp Fictions of Indigenism*, Brasilia, Universidad de Brasilia, 1998.
- RAPPAPORT, Joanne, “Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa”, *Revista Iberoamericana*, Vol.73, N° 220, 2007, pp. 615-630.
- REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph y Melville HERSKOVITS, “Memorandum on the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, Vol. 38, N° 1, 1936, pp., 13-24.
- REDFIELD, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941.
- , *Peasant Society and Culture*. Illinois, The University of Chicago Press, 1956.
- REMY, María Isabel, “¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años”, en Héctor BEJAR ET AL., *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*, Lima, DESCO, 1990, pp. 77-118.
- RÉNIQUE, José Luis, “‘La utopía andina’ hoy (un comentario a ‘Buscando un Inca’)”, *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, CEPES, N° 2, 1988.
- , “De literati a socialista: el caso de Juan Croniquer, 1911-1919”, en Javier FLORES ESPINOZA y Rafael VARON, editores, *El Hombre y*

- los Andes. Homenaje a Franklin Pease*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 2002.
- , *La voluntad encarcelada. Las «luminosas trincheras de combate» de Sendero Luminoso del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- , “Una larga marcha andina: tradición radical y organización revolucionaria en el Perú”, en Elvira CONCHEIRO, Massimo MODONESI y Horacio CRESPO, coordinadores, *El Comunismo: Otras miradas desde América Latina*, México DF., Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- , “Flores Galindo y Vargas Llosa: Un debate ficticio sobre utopías reales”, *Herramienta*, N° 45, 2010.
- , “Estudio preliminar. Encuentro con un fundador”, en *Luis E. Valcárcel, del indigenismo cusqueño a la antropología peruana*, Tomo I, Lima, Ediciones Copé-PetroPerú, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2013, pp. 15-82.
- , “El Pensador solitario y la sociedad enferma”, en *Incendiar la Pradera. Un ensayo sobre la revolución en el Perú*, Lima, La Siniestra Ensayos, 2015.
- , “Hacia el «verdadero Perú»: un camino literario de salvación nacional”, en *Imaginar la nación. Viajes en busca del “verdadero Perú” (1881-1932)*, Lima, IEP, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Ministerio de Cultura, 2015.
- , *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*, Lima, La Siniestra Ensayos, Universidad Nacional de Juliaca, 2016.
- REQUENA, José Carlos, *‘Una gran ingenuidad’: El Movimiento Libertad, 1987–1989*, Lima, Mitin Editores, 2010.
- REVISTA QUÉHACER, “Entrevista a Enrique Moya”, *Revista Quéhacer*, N° 19, noviembre de 1982.
- REYNA, José Luis, “La institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, Vol. XXII, N° 65, 2004.
- RIVA AGÜERO, José de la, “Examen de la primera parte de los ‘Comentarios reales. Sucesión de los Incas’”, *Revista Histórica*, N° II, 1907.
- , *La historia en el Perú*, Lima, Federico Barrionuevo, 1910.
- , “Elogio del Inca Garcilaso”, *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos*, Año XI, N° 1, 1916.
- , “Elogio del Inca Garcilaso en el tercer centenario de su muerte. prólogo a Antología de los *Comentarios Reales*”, Garcilaso de la VEGA, *Antología de los Comentarios Reales* Madrid, Aguilar, 1929.
- , *Paisajes peruanos*, Tomo IX, Onras Completas, Lima, PUCP, 1969.
- , *Obras completas de José de la Riva-Agüero, Escritos políticos, Volumen 11*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1975.

- RIVERA, Fermín, *Sobre economía y luchas campesinas*, Ayacucho, Programa Académico de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981.
- RIVIALE, Pascal, “Charles Wiener o el disfraz de una misión lúcida”, *Boletín de Instituto francés de estudios andinos*, N° 32, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima, 2003.
- ROCHA, Alberto, “Presencia del mundo andino en el Perú”, *La República*, sábado 24 de junio de 1989.
- ROCHABRÚN, Guillermo, “La burguesía en América Latina. Logros y peripecias del V Simposio de Historia Económica de América Latina”, *Análisis. Cuadernos de Investigación*, N. 4, enero-abril, 1978.
- “Sociología y sociedad en el Perú: un esbozo histórico”, en *Estudios de historia de la ciencia en el Perú*, Lima, CONCYTEC, 1986, Vol. II, pp. 168-169.
- , “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, DESCO, 1992.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto, “Mi egohistoria como estudiante de antropología”, *Revista de Antropología*, Vol. 2, 2004, pp. 267-271.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto, compilador, *La antropología en el Perú*, Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC), 1985.
- ROJAS, Rafael, “Contra el *homo cubensis*: Transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz”, en *Cuban Studies*, Vol. 35, 2004, pp. 1-23
- ROSEBERRY, Willian, “Peasants and the World”, en Stuart PLATNER, editor, *Economic Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 108-126.
- , “The Cultural History of Peasantries”, en Jane SCHEIDER y Rayna RAPP, editoras, *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric Wolf*, Berkeley, University of California Press, 1995a, pp. 51-66.
- , “Latin American peasant studies in a “postcolonial” era”, *Journal of Latin American Anthropology*, Vol.1, N° 1, 1995b, pp. 150–177.
- , “The Unbearable Lightness of Anthropology”, *Radical History*, Vol. 65, 1996, pp. 5-25.
- ROSEMBLATT, Karin Alejandra, “Mexican Anthropology and Inter-American Knowledge”, en *Latin American Research Review*, N. 53 Vol. 3, 2018, pp. 581-596.
- , “Modernization, dependency, and the global in Mexican critiques of anthropology”, *Journal of Global History*, N. 9, 2014, pp. 94-121.
- ROWE, John, “Chanapata; la cultura pre-incaica del Cuzco”, *Túpac Amaru*, Cuzco, año II, Vol. II, N° 2-3, mayo 1934, pp. 41-43.

- , "La Sección Arqueológica de la Universidad del Cuzco", *Revista del Instituto Arqueológico*, Cuzco, Año VI, N° 10-11, 1942.
- , "Los peores enemigos de los Incas", *Revista mensual*, Cuzco, año II, N° 4, octubre/noviembre, 1942.
- , "Sitios históricos en la región de Pucara, Puno", *Revista del Instituto Arqueológico*, Cuzco, año VI, N° 10-11, 1943, pp. 66-75.
- , "Memorandum by John H. Rowe on excavations at the site of Sayac Marka", en Paul FEJOS, *Archeological explorations in the Cordillera Vilcabamba, southeastern Peru*, New York, Viking Fund Publications in Anthropology N° 3, 1944, pp. 63-65.
- , "An introduction to the archaeology of Cuzco", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXVII, N° 2, 1944.
- , "Absolute chronology in the Andean area", *American Antiquity*, X, Vol. 3, 1945, pp. 265-284.
- , "La organización de bibliotecas antropológicas", *Boletín Bibliográfico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Lima, año XX, Vol. XVII, N° 3-4, diciembre 1947, pp. 158-178.
- , *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 17, N°2, 1954, pp. 265-273.
- , "Métodos y fines del estudio folklórico". *Waman Puma*, Cuzco, Año IV, Vol. III, N° 16, julio 1955, pp. 21-28.
- , "Harry Tschopik, Jr. 1915-1956", *American Anthropologist*, Vol. 60, 1958, pp. 132-138.

RUS, Jan, *Managing México's Indians: The Historical Context and Consequences of Indigenismo*, manuscrito inédito, 1976.

RUTSCH, Mechthild, *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México DF., INAH, 2007.

S

SCHAEDEL, Richard, "La organización social en el departamento de Puno y Ayacucho", *Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú*, Lima, Vol. 22, 1959.

SÁENZ, Moisés, *México íntegro*, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1939, pp.138-139.
-----, *Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano*, Cajas de México, Carpeta «Sáenz, Moisés, 1940-1941», f. 16-17.

SAID, Edward, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors". *Critical Inquiry*, Vol.15, N°2, 1986, pp. 205-223.

SAIGNES, Thierry, "¿Es posible una historia 'chola' del Perú? (Acercas de Nacimiento de una utopía de Manuel Burga)", *Allpanchis*, N° 35-36, 1990, pp. 635-658.

- SALDIVAR TANAKA, Emiko, *Everyday Practices of Indigenismo: An Ethnography of Mexico's Instituto Nacional Indigenista*, Phd Thesis, New School for Social Research, Nueva York, 2002.
- SALINAS SÁNCHEZ, Alejandro, “La historia económica en el Seminario de Historia Rural Andina”, *ISHRA, Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina*, Lima, Vol. I, N° 1, julio-diciembre, 2016, pp. 31-57.
- SALOMON, Frank, “Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective”, *Latin American Research Review*, N° 17, 1982, pp. 75-128.
- , “The historical development of andean ethnology”, *Mountain Research and Development*, Vol. 5, N° 1, feb. 1985, pp. 79-98.
- , “Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos”, en Segundo MORENO y Frank SALOMON, compiladores, *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Tomo II, Quito, Abya Yala-Movimiento Laicos para América Latina, 1991.
- SALVATORE, Ricardo, *Disciplinary conquest: U.S. scholars in South America, 1900-1945*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2016.
- SANDERS, Karen, *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, Lima, Pontificia Universidad Católica, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SANTOS GRANERO, Fernando, “Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena”, en Fernando SANTOS GRANERO (comp.), *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, Quito: FLACSO-Ecuador/Abya-Yala, 1996.
- , “Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú”, en: *Fronteras y diálogos: Andes y Amazonía*, Serie diversidad cultural N. 2, Ministerio de Cultura, Lima, 2014.
- SCHUMAKER, Lyn, *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*, Durham, Duke University Press, 2001.
- SELER, Eduard, “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*, México DF., Imprenta del Museo Nacional, 1912.
- SELIGMANN, Linda y Kathleen FINE-DARE, “Reflections and projections: Andean worlds”, en: Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare (eds.), *The Andean World*, Routledge. Nueva York, 2019.
- SENDÓN, Pablo F., “Reseña: Bolton Ralph, Tom Greaves y Florencia Zapata (eds), *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*”, *Journal de la société des américanistes*, N° 98-1, 2013.

- SERJE, Margarita, "Bibliografía introductoria a las antropologías latinoamericanas", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Bibliografías*, 2008. <http://nuevomundo..org/42783> (Puesto en línea el 05/11/2008)
- SHUMWAY, Nicola, *The Invention of Argentina*, California, University of California Press, 1991.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando, *Historia de la cultura peruana (primera parte)*, Síntesis de las lecciones dictadas por el profesor, Ayacucho, Instituto de Educación de Adultos, Escuelas de guías de turismo, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1963.
- SILVERT, Kalman, "The Foundation, the Social Sciences and Latin America", Office for Latin America and the Caribbean (OLAC), Social Science Meeting, April 26-28 del 1976. Manuscrito.
- SIMMONS, Ozzie G., "El uso de conceptos de aculturación y asimilación en el estudio del cambio cultural en el Perú", *Perú Indígena*, N° 4, 1952.
-----, "The Criollo Outlook in the Mestizo Culture of Coastal Peru", *American Anthropologist*, Vol. 57, N° 1, 1955, pp. 107-117.
- SMITH, Gavin, *Livelihood and resistance: peasants and the politics of land in Peru*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- SPALDING, Karen, *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- STARN, Orin, "Antropología Andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso", *Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina, Año XXIII, N. 39, 1992.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", *América Latina*, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Año VI, N°4, 1963, pp. 63-104.
-----, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, publicado originalmente en México en el periódico *El Día*, 25 y 26 de junio de 1965.
-----, "Las relaciones interétnicas en algunas áreas de América indígena", *Cuadernillos de Antropología*, año 1, N. 1, Centro de Estudiantes de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1967.
-----, "El indigenismo", en Alicia MAYER y Pedro PÉREZ HERERO, coordinadores, *Los amerindios en la narrativa occidental*, Madrid, Universidad de Alcalá-Marcial Pons, 2010, pp. 215-264.
-----, "La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX", en BARONNET, Bruno; TAPIA, Medardo (Coord.), *Educación e Interculturalidad: política y políticas*, Cuernavaca: CRIM-UNAM, 2013.
-----, "FLACSO, CLACSO y la búsqueda de una sociología latinoamericana", *Perfiles latinoamericanos*, México, Vol. 22, N. 43, ene-jun. 2014.

STEIN, Steve, "De la clase a la política: Víctor Raúl Haya de la Torre y la institucionalización de la protesta social en los años veinte", en Heraclio BONILLA y Paul W. DRAKE, editores, *El APRA de la ideología a la praxis*, Lima, Centro Latino Americano de Historia Económica y Social, 1989.

STERN, Steve, "New directions in andean economic history: a critical dialogue with Carlos Sempat Assadourian", *Latin American Perspectives*, N° 12, 1985, pp. 133-148.

-----, "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience", en Steve STERN, editor, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 3-25.

-----, editor, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

-----, "Más allá del enigma: una agenda para interpretar a Sendero y el Perú, 1980-1995", en Steve STERN, editor, *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1999, pp. 17-25.

STEWARD, Julian, "Introduction", en: Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians. The Marginal Tribes*, Vol. 1, Washington, DC, Smithsonian Institution, 1946.

-----, "Preface", en Julian Steward, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin, 143, Vol. 2, 1946.

-----, "South American Culture: An Interpretative Summary", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians, The Comparative Ethnology of South American Indian*, Vol. V, Washington DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1949, pp.669-782.

-----, "Area Studies: Theory and Practice", *Social Science Research Council Bulletin*, Nueva York, N. 266, 1950.

-----, "Culture Area and Culture Type in Aboriginal America: Methodological Considerations", en *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press, 1955, pp. 78-97.

STEWARD, Julian y Alfred MÉTRAUX, "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Mountain", en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes*, Washington DC., Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1948, Vol. 3, pp. 535-656.

STOCKING JR., George, editor, *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, Vol. I.

-----, *Victorian Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1987.

-----, "The background of Boas's anthropology", en George STOCKING JR, editor, *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

-----, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.

-----, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995.

-----, "The Shaping of National Anthropologies: A View from the Center", en *Delimiting anthropology: occasional essays and reflections*, Madison, University of Wisconsin Press, 2001.

STOLCKE, Verena, "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropología?" en Joan BESTARD, coordinador, *Después de Malinowski*, Actas del VI Congreso de Antropología del Estado Español, Santa Cruz de Tenerife, 1993, pp. 147-198.

SOBREVILLA, David, *La filosofía contemporánea en el Perú*, 1º Ed., Lima, Editorial Mantaro, 1996.

SOCIEDAD Y POLÍTICA, "Editorial", *Sociedad y Política*, Lima, N°1, 1972.

SOENENS, Guido, "Bibliografía. El proceso revolucionario peruano. Primera fase", *Apuntes*, Lima, N° 6, 1977, pp. 94-124.

SOON, Richard David, *Anarchism and Cultural Politics in Fin-de-Siècle France*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1989.

SOTO, Hernando De, *El otro sendero: la revolución informal. Con la colaboración de Enrique Gherzi y Mario Ghibellini*, Lima, Editorial El Barranco, 1986.

T

TAFFET, Jeffrey, *Foreign Aid as Foreign Policy: The Alliance for Progress in Latin America*, New York, Routledge, 2007.

TAMAYO HERRERA, José, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980.

TAPIA, Carlos, *El latifundio en Socos Vinchos*, Tesis para optar el título de Ingeniero Rural, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1968.

TARCUS, Horacio, *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*, Buenos Aires, Emecé, 2007.

TARICA, Estelle, "Indigenismo", en *Latin American History, Oxford Research Enciclopedias*, Oxford, Oxford Press, 2016.

TENORIO, Mauricio, "Stereophonic Scientific Modernism. Social Science Between México and USA, 1880-1920", *Journal of American History*, Vol. 86, N° 3, 1999, pp. 1156-118.

-----, "Un personaje mexicano: el indigenista", en *De cómo ignorar*, México DF, Fondo de Cultura Económica, CIDE, 2000.

- TESLOW, Tracy, *Constructing Race: The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- THE ROCKEFELLER FOUNDATION, *The Rockefeller Foundation, Annual Report 1945*, Nueva York, The Rockefeller Foundation, 1945.
- THORP, Rosemary y Geoffrey BERTRAN, *Peru 1890- 1977. Growth and Policy in an Open Economy*, London, Mac Millan Press, 1978.
- THURNER, Mark, “Después de la etnohistoria: encuentros y desencuentros entre discurso antropológicos e históricos”, *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima 1997*, Tomo II, Lima, PUCP, 1998, pp. 459-485.
- TORD, Luis Enrique, *El indio en los ensayistas peruanos: 1848-1948*, Lima, Unidad, 1978.
- TORRE, Carlos de la y Manuel BURGA, editores, *Andenes y camellones en el Perú andino. Historia, presente y futuro*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1986.
- TSHOPIK, Harry J., “The Aymara”, en Julian STEWARD, editor, *Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations*, Washington DC, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1946, Vol. 2, pp. 501-573.
- TRAJANO FILHO, Wilson y Gustavo LINS RIBEIRO, *O campo da antropologia no Brasil*, Río de Janeiro, ABA-Contracapa, 2004.
- TRAZEGNIES, Fernando de, “Informe sobre Uchuraccay”, *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, Editora Perú, junio del 1983.
- TRIMBORN, Hermann, “Las clases sociales en el Imperio Incaico”, *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Lima, Vol. III, N°14-18, 1935.
 -----, “Una fuente olvidada de la historia Ibero-americana”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 105, 1934, pp. 480-484.
 -----, “El Derecho Penal en las Altas Culturas de la América Precolombina”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 108, 1936, pp. 323-372.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness”, en Richard FOX, editor, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 18-44.
- TURNER, Terence, “Anthropological Activism, Indigenous Peoples and Globalization”, en Carole NAGENGAST y Carlos VELEZ-IBÁÑEZ, editores, *Human Rights, Power and Difference: The Scholar as Activist*, Washington, Society for Applied Anthropology, 2004, pp. 193-207.

-----, "Anthropology as Reality Show and as Co-production: Internal Relations between Theory and Activism", *Critique of Anthropology*, Vol. 26, 2006, pp. 15-25.

TUESTA, Fernando, *Sistemas de partidos en la región andina: construcción y desarrollo (1975-1995)*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2009.

U

UBILLUZ, Juan Carlos, *La venganza del indio. Ensayos de interpretación por lo real en la narrativa indigenista peruana*, Lima. Fondo de Cultura Económica, 2017.

UNIVERSIDAD NACIONAL SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA, *Boletín Informativo, Plan de Investigaciones del Instituto de Antropología*, Huamanga, UNSCH, 1969.

-----, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, en *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*, Ayacucho, UNSCH, 1977.

URÍAS HORCASITAS, Beatriz, "Franz Boas en México, 1911-1919", *Historia y Geografía*, México, N° 6, año 8, Universidad Iberoamericana, 2001.

-----, "Entre el discurso y la acción. Una polémica en torno al Departamento de Asuntos Indígenas", en Yael BITRÁN. Coordinadora, *México, historia y alteridad: perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México DF, Universidad Iberoamericana, 2001, pp. 229-237.

-----, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México DF., Tusquets, 2007.

URRUTIA, Jaime, "Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno", *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, Vol.14, 1992, pp. 1-16.

URRUTIA, Jaime y Luis Miguel GLAVE, "Radicalismo político en élites regionales: Ayacucho 1930-1956. De la revolución aprista y la reapertura de la universidad", *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, N° 31, 2000, pp.1-37.

V

VALCÁRCEL, Luis E., *Del ayllu al imperio*, Lima, Editorial Garcilaso, 1925.

-----, *De la vida incaica: algunas captaciones del espíritu que la animó*, dibujos de José Sabogal, Lima, Editorial Garcilaso, 1925.

-----, *Tempestad en los andes*, Lima, Editorial Minerva, 1927.

-----, "Génesis y proyecciones de Tempestad en los Andes", *Amauta*, año II, N° III, enero, 1928.

-----, "De mi viaje a los EEUU", *Revista Iberoamericana*, mayo de 1943, pp. 271-296.

- , "Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú", *Revista del Museo Nacional*, tomo XVI, 1947, pp. 193-196.
- , "Política y etnología", *Revista del Museo Nacional*, Lima, Vol. 62, tomo XV, 1948.
- , "Una nueva fase del indigenismo", *Excelsior*, Lima, año XVII, N° 214, 1951.
- , "El conocimiento científico de los pueblos del Perú", *La Prensa*, Lima, 23 de septiembre de 1953.
- , "El conocimiento científico de los pueblos del Perú", *Revista del Museo Nacional*, Lima, T. XXIII, 1953.
- , "Indigenismo en el Perú", en José María ARGUEDAS, editor, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, UNMSM, 1964.
- , "Misiones culturales", *El Nuevo Educador*, Lima, N° 5.
- , *Memorias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.
- , "El indigenismo en el Perú", en: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, UNMSM, s/f, pp. 9-15.
- VALCÁRCEL, Luis y José María ARGUEDAS, "Función" y "Exposición de propósitos", en *Información preliminar sobre el año lectivo 1960*, Ayacucho, Instituto de Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1960.
- VALENCIA, Félix, *La semifeudalidad en el Perú y la supuesta predominancia capitalista de Rodrigo Montoya*, Lima, Ediciones Tierra y Liberación, 1970.
- , *El carácter anticientífico y reaccionario de la tesis sobre el capitalismo en el Perú de Rodrigo Montoya*, Lima, Centro Popular de Estudios Agrarios, 1973.
- VARGAS LLOSA, Mario, "Después del informe: conversación sobre Uchuraccay. Entrevista a Mario Vargas Llosa realizada por Alberto Bonilla", *Caretas*, N. 738, 7 de marzo de 1983.
- , "Informe sobre Uchuraccay", en *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, Editora Perú, junio de 1983.
- , "Prólogo", en Hernando DE SOTO, *El otro sendero: la revolución informal. Con la colaboración de Enrique Gherzi y Mario Ghibellini*, Lima, Editorial El Barranco, 1986.
- , *El pez en el agua. Memorias*, Barcelona, Seix Barral, 1993.
- VASCONCELOS, José, *La Raza Cósmica. Misión de la raza Iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Madrid, Agencia Mundial de Librería, 1925.
- VÁSQUEZ, Mario, *El primitivo poblador de Huallaga y causas de su extinción*, Tesis para optar el Grado de Bachiller en Letras, especialidad de Etnología, Facultad de Letras, UNMSM, 1949.
- , "Cambios en la estratificación social en una hacienda andina del Perú", *Perú Indígena*, Vol. VI, N° 14-15, 1957, pp. 67-86.
- , *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes pentanos*, Lima, Editorial Estudios Andinos, Monografías Andinas N° 1, 1961.
- , "Autoridades de una hacienda andina peruana", *Perú Indígena*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Vol. X, N° 24-25, 1963, pp. 24-38.

- , “La antropología cultural y nuestro problema del indio Vicos: un caso de antropología aplicada”, *Perú Indígena*, Vol. 2, N° 5-6, 1952, pp. 5-157.
- VAUGHAN, Mary Kay, *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México DF., FCE, 2000.
- VEGA, Juan José, “Uchuraccay, proceso al Perú”, *La República*, 6 de marzo del 1983.
- VELASCO NUÑEZ, Manuel, “Programa Puno-Tambopata”, *Perú Indígena*, Vol. VI, N° 14-15, julio, 1957.
- , *Programa "Puno-Tambopata", proyecto de plan de trabajo para el año 1958*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, 1958.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México DF., El Colegio de México, 1950.
- VINCENT, Joan, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, “La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos”, en Juan Pedro VIQUEIRA, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México DF, El Colegio de México, Tusquets, 2002.
- , “La falacia indígena”, en *Nexos*, N. 341, mayo, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “Etnología Brasileira”, Sergio MICELI, organizadora, *O que ler na ciencia social brasileira (1970 1995)*, *Antropología*, San Pablo-Brasilia, Editora Sumaré-ANPOCS-CAPES, 1999, Vol.1, pp. 109-223.
- VIZCARDI ARZE, Rodolfo, *Pacaicasa: una comunidad de hacienda*, Tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1965.
- “Consideraciones generales sobre la tipología de las comunidades campesinas del Perú”, *Cuadernos de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Vol. 1, N° 1, 1970.

W

- WACHTEL, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza editorial, 1971.
- , *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnol, 1530-1570*, Paris, Editions Gallimard, 1971.
- , “La reciprocidad y el Estado Inca: de Karl Polanyi a John V. Murra”, en *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*, Lima, IEP, 1973.

- WAGLEY, Charles, "Bernard Mishkin, 1913-1954", *American Anthropologist*, Vol. 57, N° 2, 1955, pp. 306-308.
- WALKER, Charles, "Lima de Mariátegui: los intelectuales y la capital durante el oncenio", *Socialismo y Participación*, N° 35, set. 1986, pp. 71-88.
- WAMANI, "Editorial", *Wamani*, órgano de la asociación peruana de antropólogos, filial Ayacucho, N° 1, julio de 1966, 140 pp.
- WARMAN, Arturo y otros, *De eso que llaman antropología mexicana*, editorial Nuestro Tiempo, México DF, 1970.
- WARREN, Kay y Jean JACKSON, editores, *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- WIENER, Charles, *Essai sur les institutions politiques, religieuses, économiques et sociales de l'empire des Incas* [Ensayo sobre las instituciones políticas, religiosas, económicas y sociales del imperio de los Incas], París, Librairie Maisonneuve & Cie, 1874.
- , *Notice sur le communisme dans l'empire des Incas* [Noticias sobre el comunismo en el imperio de los Incas], en *Actes de la Société philologique*, t. 4, N° 6, Maisonneuve, Paris, 1874.
- WISE, David, "La consagración de Gonzalez Prada: Maestros y Epígonos, 1918-1931" *Cuadernos Americanos*, Vol. 250, N° 5, 1983, pp. 136-172.
- WOLF, Eric, "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", *American Anthropologist*, Vol. 57, 1955, pp. 452-471.
- , *Peasants*, New Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- , "Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies", en Michael BANTON, editor, *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres, Tavistock, 1966, pp. 1-22.
- , *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York, Harper and Row, 1969.
- , *Europa y la gente sin historia*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1987. [1982]
- WHYTE, William F., *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian slum*, Chicago, University of Chicago Press, 1943.

Y

YASHAR, Deborah J. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.

YEPES, Ernesto, *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista*, Lima, IEP, Campodonico Editores, 1972.

Z

ZAPATA, Francisco, *Ideología y política en América Latina*, México DF, El Colegio de México, Jornadas 115, 2001.

-----, “Ciencias sociales y desarrollo nacional en México”, en *Revista Antropologías del Sur*, N. 2, 2014.

ZERMEÑO, Guillermo, “Between Anthropology and History. Manuel Gamio and the Mexican Anthropological Modernity, 1916-1935”, *Nepantla, Views from the South*, Vol. 3, N° 2, 2002, pp. 315-331.

ZUIDEMA, R. Tom, “Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho”, *Wamani (Órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial Ayacucho)*, Vol. 1, N°1, 1966, pp. 68-75.

-----, “El estudio arqueológico, etnohistórico y antropológico-social en unas comunidades del Río Pampas”, *Verhandlungen Des xxxviii Internationalen Amerikanisten Kongress, Stuttgart-Munchen 1968*, 1968.

ZUIDEMA, Tom y Ulpiano QUISPE, “Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya”, *Wamani, Órgano de la Asociación Peruana de Antropología Filial-Ayacucho*, Año 2, N°2, Ayacucho, pp. 109-116.