



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Ciencias Sociales

Escuela Profesional de Antropología

**La ambivalente conceptualización antropológica sobre
el indio en el Perú. De la convergencia indigenista a la
antropología en el Cusco (1909-1973)**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Antropología

AUTOR

César AGUILAR LEÓN

ASESOR

Mg. Harold Guido HERNÁNDEZ LEFRANC

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Aguilar, C. (2019). *La ambivalente conceptualización antropológica sobre el indio en el Perú. De la convergencia indigenista a la antropología en el Cusco (1909-1973)*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Antropología]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Hoja de metadatos complementarios

Código ORCID del autor	https://orcid.org/0000-0002-8991-9317
DNI o pasaporte del autor	73360609
Código ORCID del asesor	https://orcid.org/0000-0003-4912-5931
DNI o pasaporte del asesor	08736452
Grupo de investigación	—
Agencia financiadora	—
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Cusco 13° 30' 45" latitud Sur y a 71° 58' 33" longitud Oeste
Año o rango de años en que se realizó la investigación	1942-1973
Disciplinas OCDE	Humanidades y ciencias jurídicas y sociales: 1.- Antropología http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03 2.- Sociología http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.01 3.- Etnología http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.04



ACTA PARA OPTAR EL TITULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

En Lima a los cinco días del mes de diciembre del dos mil diecinueve, reunidos en el Salón de Grados de la Facultad de Ciencias Sociales, bajo la presidencia del Dr. Mirko Solari Pita y con la asistencia de los miembros del Jurado y del Vicedecano Académico de la Facultad, se dio inicio a la sustentación de la Tesis presentada por el Bachiller César Aguilar León, para optar el **TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA** titulada:

“LA AMBIVALENTE CONCEPTUALIZACIÓN ATROPOLÓGICA SOBRE EL INDIIO EN EL PERÚ. DE LA CONVERGENCIA INDIGENISTA A LA ANTROPOLOGÍA EN EL CUSCO (1909 - 1973)”

A continuación se formularon las preguntas y observaciones por parte de los miembros del Jurado. Luego de absueltas, el Jurado procedió a calificar la exposición de la Tesis obteniendo la nota:

18 (dieciocho): sobresaliente

El Jurado, de conformidad al Reglamento General de Grados y Títulos de la Facultad, acordó otorgar al Bachiller **César Aguilar León**, el **TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA** y para dar constancia se extendió la presente Acta y firmaron:


Dr. Mirko Solari Pita
Presidente


Mg Pablo Sandoval López
Miembro


Dr. Cristobal Aljovin de Losada
Miembro


Mg. Harold Hernández Lefranc
Asesor


Dr. Francisco Felipe Quiroz
Vicedecano Académico (e)



ÍNDICE

Introducción	3
Primera parte. A modo de apertura: balances de la antropología en el Perú	9
Segunda parte. Convergencia indigenista	30
2.1 Indigenismo regional	38
2.2 Indigenismo estatal	52
2.3 Indigenismo norteamericano-estatal	65
Tercera parte. Desarrollo de la antropología	88
3.1 Antropología de exploración (1942-1958)	88
3.2 Antropología aplicada (1959-1968)	109
3.3 ¿Hacia una nueva antropología? (1969-1973)	139
Conclusiones	160
Bibliografía	163

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es explicar las causas, fuentes y procesos de conceptualización antropológica sobre el indio —entendido como objeto de estudio— que se desarrollaron en Cusco, desde 1942, año de fundación institucional de la disciplina, hasta 1973, año de su primera gran crisis. En ese sentido, como hipótesis general, planteo que dichos procesos de conceptualización estuvieron condicionados por la manera en cómo se configuraron las condiciones sociales y políticas de los antropólogos, la teoría antropológica que se leía por esos años y la situación institucional de la disciplina en Cusco, frente a determinados contextos locales, nacionales e internacionales.

Me ocupo del tema por dos razones. La primera, porque a lo largo del siglo XX —a diferencia de las antropología norteamericanas y europeas— las antropologías en Latinoamérica se preocuparon, fundamentalmente, en reflexionar sobre la construcción de los Estados-nación, a partir del estudio de los sujetos nacionales —que también eran el objeto de estudio de la antropología—. En el caso peruano, por ejemplo, la antropología adoptó al indio como objeto de estudio, y con él heredó y asimiló parte de las tradiciones de pensamiento que otras corrientes —como los indigenismos— habían desarrollado. En ese sentido, considero que estudiar la relación de la antropología con determinados contextos, al momento de conceptualizar sus objetos de estudio, es una entrada importante para entender —y hacer un balance de— la disciplina. Por lo tanto, una de las primeras preocupaciones de esta tesis es reflexionar sobre la relación entre indigenismo y antropología, pues pese a que en el círculo académico se sobreentiende la relación entre ambas, considero que no se ha profundizado lo suficiente como para determinar las influencias que tuvo el indigenismo en la antropología y el contexto ideológico que significó para su desarrollo.

La segunda razón es porque considero importante reflexionar sobre la antropología y la labor de los antropólogos —tradición ampliamente desarrollada en otras escuelas como la mexicana o brasileña—, pero no desde una entrada exclusivamente conceptual, sino desde una perspectiva histórica que privilegia el análisis de los procesos de gestación de un concepto y sus formas de utilización, en relación a las prácticas y aspiraciones de los antropólogos en determinados contextos —es decir, estudiar la relación entre la teoría antropológica enseñada en las aulas universitarias, la condición social del antropólogo y su filiación política en relación a sus contextos—. Más aún en

un país como el nuestro, donde existen pocos balances de la disciplina antropológica desde esa perspectiva, y que al tener una mirada centrada en las experiencias de Lima — básicamente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)— pierden de vista los procesos regionales, como el de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), que no solo fue la primera institución peruana en formar antropólogos, sino que estuvo enmarcada en un proceso histórico con sus propias características regionales. En ese sentido, con esta tesis también pretendo cuestionar los balances antropológicos totalizantes, a partir de visibilizar la diversidad de las formas de hacer y entender la antropología en el Perú. Con ello busco contribuir a la construcción de un relato plural sobre la antropología en nuestro país, el que entienda nuestra disciplina desde nuestra histórica diversidad, para a partir de allí entender también la diversidad antropológica en América Latina.

En ese sentido, esta tesis se compone de tres partes. La primera, es una apertura donde recorro los balances de la antropología en el Perú que se realizaron hasta el momento. Parto del primer gran intento latinoamericano por construir una antropología del sur —allá por 1993— a partir del estudio crítico de la historia de nuestra disciplina desde i) los desarrollos locales y su relación con otras disciplinas, ii) los debates teóricos y epistemológicos dentro de la disciplina, y iii) las problemáticas en la enseñanza de la antropología en cada país, para que como telón de fondo empiece a recorrer por los balances producidos en nuestro país y evidenciar lo poco que se ha avanzado en este aspecto.

Luego, en la segunda parte, reflexiono sobre la relación entre el indigenismo y la antropología. Planteo la existencia de tres vertientes del indigenismo en el plano político-académico —a partir del análisis de sus financiamientos teóricos y económicos, así como de sus objetivos—, que convergen en la fundación de la antropología institucional en el Cusco, en 1942, y se constituyen como el contexto ideológico del desarrollo de la disciplina, hasta 1973. Esto no quiere decir que niegue las clasificaciones y los estudios sobre el indigenismo que se realizaron con anterioridad; por el contrario, los reconozco, pero para fines de la presente tesis elaboro un esquema propio donde ubico: i) un “indigenismo regional” financiado por la UNSAAC y por las élites cusqueñas que, desde 1909 en adelante, tuvo como objetivo posicionar a la élite regional cusqueña en el plano nacional, así como también mantener la estructura social del Cusco; ii) un “indigenismo estatal”, financiado por el Estado peruano, que desde 1920 en adelante tuvo como objetivo desindianizar al indio para incluirlo a la vida nacional; y, finalmente, iii) un “indigenismo

norteamericano-estatal”, financiado por el Instituto Indigenista Interamericano y el Gobierno estadounidense que, desde 1942 en adelante, tuvo como objetivo reunir toda la información sobre los indígenas en América Latina para construir alianzas diplomáticas, pero también para elaborar una estrategia de control geopolítico en lo que se denominaba “pólvora comunista”, en un contexto de fin de la Segunda Guerra Mundial e inicio de la Guerra Fría.

En la tercera parte de la tesis sostengo que el desarrollo de la antropología en el Cusco, desde 1942 hasta 1973, puede entenderse a partir de la diferenciación de tres momentos que se caracterizan por su particular conceptualización sobre el indio. Así se tiene una i) “antropología de exploración” —de 1942 a 1959—, donde el indio es ultraesencializado, digno de conservación y rescate de la arremetida civilizatoria, debido a una doble fuente esencializadora: la antropología cultural y el indigenismo regional. Una ii) “antropología aplicada” —de 1959 a 1968—, donde el indio abandona su conceptualización ultraesencializada y es conceptualizado como medroso y empobrecido, por lo que era necesaria la acción del antropólogo para, cual hermano mayor, lo lleve de la mano al desarrollo —a través de la mejora técnica y la educación— mediante su incorporación al mercado y le brinde el conocimiento de las leyes que lo defienden. Curiosamente los antropólogos de este momento, en mayoría provenientes de familias de élite regional, conceptualizaron así al indio en el contexto de las tomas de tierras más violenta del Cusco del siglo XX, donde antes que la inserción al mercado y mejora técnica, se reclamaba principalmente la tenencia de tierra. Y, finalmente, iii) de un posible cambio hacia una “¿nueva antropología?” —de 1969 a 1973—, donde, producto de la alta politización —y filiación a la izquierda— de los estudiantes de antropología, en mayoría provenientes de clases medias, se criticó la vida institucional, la teoría recibida y los profesores que la reproducían, por lo que se inició un proceso de reforma institucional donde se insertaron cursos y profesores cercanos al marxismo de esos años. Esto generó un momento de tensión en el que la conceptualización del indio no abandonó por completo las características del momento anterior, pero fue adquiriendo una conceptualización que dejaba de lado su connotación totalizante y homogeneizadora, y adquiría un sentido particular —a partir de la utilización de conceptos como “campesino”, por ejemplo—. Para explicar las tres conceptualizaciones distintas sobre el indio, realizo un análisis de la relación entre la teoría antropológica que se enseñaba en las aulas, la

condición social del antropólogo y su filiación política frente a la realidad que se vivía en la región y el país. Todo esto en íntima relación con el contexto indigenista.

Finalmente, expongo mis conclusiones y la bibliografía.

Por otro lado, considero importante mencionar que esta investigación se sustenta principalmente en la realización de trece entrevistas a quienes fueron estudiantes y profesores de antropología entre los años que comprende la tesis, así como también en la revisión bibliográfica y de fuentes históricas primarias, recabadas principalmente en el Archivo Regional del Cusco, la Biblioteca Municipal del Cusco, la Biblioteca General de la UNSAAC, la Biblioteca Especializada de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNSAAC, la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, la Biblioteca del Centro Bartolomé de las Casas y la hemeroteca del Congreso de la República, así como también en algunas bibliotecas privadas de los antropólogos entrevistados y de personas con quienes compartí las pretensiones y avances de esta tesis.

Finalmente, quiero concluir esta introducción agradeciendo a quienes hicieron posible la investigación.

A Celia y César, quienes llenos de limitaciones y conflictos, pero cargados de infinito amor, confiaron ciegamente en este proyecto. Tal vez su formación en artes fue lo que los llevó a aceptar, sin ruido ni murmuraciones, mi decisión por la antropología.

Agradezco profundamente a Daniel, mi hermano, quien, en su inocencia, y aunque no se dé cuenta, no desperdicia ninguna oportunidad para recordarme de dónde vengo y a dónde voy.

También le debo profundo cariño a Mariela, quien me acompañó en este largo camino —casi dantesco— y me ayudó a exorcizar mis más profundos demonios que se deslizan silenciosamente en las líneas de esta tesis. A ella mi corazón.

A Andrea Thoma, quien siempre impulsó mi querer y arropó mis dudas, así como las de mi familia; y a Esteban Quiroz, ese incansable editor de sonrisa franca que me retó a llegar a San Marcos y con profundo cariño me cobijó y enseñó a andar en Lima, la ciudad más cruel habitada por los hombres. A él le debo infinitos sueños y esperanzas.

A Lili, Saúl y Andrés, mis tíos y primo, que me recibieron en su casa como un hijo más al que le dieron el calor familiar suficiente para andar seguro de lo que todavía pienso querer.

No puedo dejar de agradecer a Harold Hernández, quien destinó animosamente varias horas de sus clases —tal vez más de las que yo merecía— para centrar y orientar mi tema de tesis, y que, posteriormente, vio florecer mi proyecto tras aceptar ser mi asesor

y tolerar mis reincidentes abandonos y reencuentros con la tesis. Sin él, seguramente, esta tesis estaría al revés.

En un apartado especial reservo mi profundo cariño y eterno agradecimiento a quienes conforman la revista *Estructura Salvaje* —los menciono en orden alfabético para evitar los comentarios punzantes de alguna cucufata limeña de antaño—: Sidney Castillo, el Pegaso del Callao que voló hasta el Viejo Continente para alumbrarnos desde allá. Leonardo Cortéz, que lleva la antropología médica hasta sus extremos más brillantes. Aldo Pecho, el nueve veces macho que hizo tesis de doctorado, maestría y licenciatura antes de bachillerarse; cosas que solo pasan en el realismo mágico peruano y sanmarquino. Nelson Pimentel, el más aplicado, discreto y silencioso del grupo. Fernando Ríos, el Ruiseñor de la Antropología, que no necesita presentación porque aparece cual ave de buen augurio cuando se repite tres veces sus palabras mágicas: “Chicha, Piura, chifle, Velasco”. Y Tetsumi Uyehara, el maestro zen del grupo y el más grande médico de la historia reciente de San Marcos. A todos ellos, con quienes compartí alegrías y tristezas, triunfos y fracasos, quienes soportaron incansablemente mis divagaciones y supieron encaminarlas, les debo un fuerte abrazo porque esta tesis tiene un poquito de todos y es un homenaje a ellos.

También tengo un agradecimiento especial a Rodrigo Montoya, Nicolás Lynch, Roberto Arroyo, Deborah Poole y Cristóbal Aljovín, quienes acogieron esta tesis en sus distintos momentos de maduración, y destinaron varias horas para hacerme llegar sus observaciones y lograr un trabajo correcto. Mi cariño y agradecimiento por todo su apoyo. Los aciertos de esta tesis se los debo en gran parte a ellos, pero las deficiencias y barbaridades que se puedan encontrar aquí son de mi entera responsabilidad.

Agradezco también, y de manera muy especial, a Lía Ramírez, Iván Ramírez, Juan Carlos Lupú, José de la Cruz y César Nureña, quienes desinteresadamente leyeron fragmentos de mi tesis y conversaron conmigo sugiriéndome literatura, corrigiendo algunas ideas y también compartiéndome material que utilicé en varios momentos de la investigación. Si no les hice caso, espero que puedan entender mi terquedad o mi falta de entendimiento sobre algunos temas que conversamos.

Confieso un profundo agradecimiento a todas las personas que entrevisté y a quienes no me dejaron hacerlo porque sin ellos no hubiera podido construir este proyecto. A Demetrio Roca Huallparimachi, quien nos dejó una semana después de concederme la entrevista. A Jorge Flores Ochoa, Abraham Valencia, César Vivanco, Rina Cornejo, Rodolfo Sánchez Garrafa, Óscar Paredes Pando, David Ugarte Vega Centeno, Carmen

Escalante, José Canal, Daysi Núñez del Prado, Jorge Villafuerte, Carlos Belaochaga y Ricardo Valderrama. También a Whashington Rosas y Pedro Jacinto Pazos, con quienes tuve entretenidas charlas que enriquecieron mi tesis.

A todos ellos —porque espero no olvidarme de ninguno—, mi más profundo agradecimiento.

Los errores, limitaciones y vacíos de mi tesis los asumo completamente.

PRIMERA PARTE

A MODO DE APERTURA: BALANCES DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL PERÚ

El simposio titulado “Antropología del sur: problemas y perspectivas en la construcción del conocimiento antropológico”, realizado en México el 2 de agosto de 1993 —en el marco del XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas—, fue la primera vez que, a partir de un intento de construcción de una perspectiva latinoamericana para la antropología, se reflexionó a la disciplina desde sí misma. Esto no quiere decir, sin embargo, que a nivel particular no hayan existido intentos previos de reflexión sobre la antropología. En Brasil y México principalmente, así como en otros países como Perú,¹ ya se habían registrado debates sobre el tema, pero de forma dispersa y aislada. Este simposio, por el contrario, fue el primero en reunir a representantes de casi toda Latinoamérica para discutir una agenda ordenada en tres ejes: i) aspectos del desarrollo de la antropología a nivel regional y local, y su relación con subdisciplinas; ii) los debates teóricos y epistemológicos dentro de la disciplina a nivel regional y local; y iii) las problemáticas de la enseñanza de la antropología.

Con este precedente, la producción de balances sobre la disciplina apegados a esos ejes no se hizo esperar. Con Esteban Krotz a la cabeza, numerosos antropólogos realizaron balances sobre sus antropologías nacionales, con el objetivo de aportar a la construcción de las “antropologías del sur”.² Una propuesta extraordinaria que tuvo el

¹ En el Perú existieron dos proyectos de gran envergadura que, pese a haber quedado inconclusas, marcaron un precedente importante de balances ambiciosos. El primero fue un congreso titulado “Situación actual de la ciencia social en el Perú” (1979), organizado por el Centro Peruano de Investigaciones Sociales donde los grupos de trabajo estuvieron a cargo de investigadores de renombre en las ciencias sociales como Rodrigo Montoya, Francisco Durand, César Germaná, Carlos Wendorf, Raymundo Prado, entre otros, que luego del evento propusieron organizar proyectos de investigación de balances, pero que no se concretaron. Y el segundo fue el proyecto de investigación titulado “Inventario y crítica de las investigaciones antropológicas en el Perú 1970-1993”, que fue impulsado por un equipo de antropólogos provenientes de la UNMSM, UNSAAC, UNSCH y la Universidad Nacional del Altiplano (UNA), entre otras, con el objetivo de “inventariar la producción de la investigación antropológica desde 1970 hasta 1993 para posteriormente —como segunda fase— realizar una crítica de su carácter científico o no” (1993, p. 2).

² Es imposible hacer un listado que al menos delinee el espectro de balances que se hicieron en Latinoamérica y sus particulares orientaciones, que de por sí implicaría un estudio mayor aparte. Sin embargo, me atrevo a mencionar algunos que son de mi conocimiento. Balances que abarcan varios países: Arizpe y Serrano (1993), Degregori y Sandoval (2007), De la Cadena (2008). Sobre México: Vázquez (1998), Krotz (2008), Ramírez (2011), Portal (2011), y Ballesteros, Sierra y García (2011). Sobre Argentina: Boivin y Rosato (2011). Sobre El Salvador: Martínez y Benjamín (2011). Sobre Venezuela: Meneses (2011). Sobre Ecuador: García (2011). Sobre Brasil: Correa (1993) y Báez (2010). Sobre Colombia: Jimeno (2005) y Pérez (2010). Sobre Chile: Bengoa (2014) y Castro (2014).

objetivo de erigir una antropología con identidad propia, del sur, que sugiera reformular la disciplina de acuerdo con nuestra realidad continental, respetando nuestras particularidades nacionales y teniendo en cuenta lo que Krotz llamó los “puntos críticos de las antropologías del sur”,³ y que también le permita romper con el “sucursalismo” al que aún estamos acostumbrados, esa práctica de reproducción del esquema de “centro” y “periferias”, donde las periferias importan los paradigmas, teorías, conceptos, etc., de las escuelas del centro, y las reproducen sin ninguna o con poca capacidad crítica, llegando a extremos burdos donde el investigador adapta la realidad a los conceptos importados para sustentar teorías y paradigmas realizados en otras realidades.

En el Perú, los balances y reflexiones sobre la disciplina surgieron tímidamente en un contexto académico que había centrado la mirada en el conflicto armado interno más violento de nuestra historia republicana. Probablemente, por esa razón, los balances e intentos de reflexión de las antropologías en el Perú no tuvieron el impacto esperado sino hasta inicios del nuevo milenio.⁴ A esto hay que agregar que, producto de la inexistencia de una comunidad académica nacional y la proliferación de núcleos académicos ordenados en una lógica de centro-periferia, los trabajos emergieron de forma espontánea y casi aislada, lo que no permitió que el tema se convirtiera en un eje central del debate académico de la antropología. En ese sentido, encontramos investigaciones cortas publicadas en revistas o en libros compilatorios, que en mayoría —o al menos los más difundidos— tienen como punto de enunciación a los núcleos académicos del centro

³ Estos eran definidos de la siguiente forma: i) la sensibilidad frente a la alteridad, diferente al de las antropologías del norte —como característica principal de las antropologías del sur—, debido a que el antropólogo del sur no se opone a una cultura distinta a la que tiene que encontrar después de un viaje sin fin, sino, y por el contrario, está obligado a respirarla en la diversidad cultural a la que se enfrenta a diario dentro de su país, ciudad o universidad; ii) así, el objeto de estudio de las antropologías del sur puede ser un ciudadano del mismo país que el investigador, o en última instancia él mismo, tal como Degregori (2012, p. 23) problematizó con mayor precisión al preguntar: “¿Qué pasa cuando el otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o algún desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina o incluso dentro del propio antropólogo?”, y complejizar: “¿Qué pasa cuando los otros, antes objeto de estudio, se convierten ellos mismos en científicos sociales?”; iii) la concepción muy latinoamericana sobre la ciencia y las ciencias sociales, donde el conocimiento científico y tecnológico importado llega a suplantar, en la mayoría de veces, a los conocimientos locales de forma que los científicos —léase antropólogos— que producen los “conocimientos locales” gozan de un status económico y social bajo, que les impide vivir de la investigación; iv) por ello, es importante, al ver las claras diferencias frente a las antropologías del norte, buscar los antecedentes, las dinámicas del desarrollo y las particulares características de las antropologías en el sur que no fueron suficientemente exploradas. Sobre el tema, revisar Krotz (2011, 1993), y Giglia y Krotz.

⁴ Me refiero exclusivamente a las investigaciones de peruanos, y dejo de lado los debates entre peruanistas, como por ejemplo aquel dedicado al carácter “andinista” de la antropología en el Perú entre Starn e Isbell, que se desarrolló a lo largo de la década de 1990, pues, aunque tuvo repercusión entre investigadores nacionales, no cuajó en un debate sobre las antropologías en el Perú.

—ubicados en Lima—. ⁵ Esta particularidad ha dado como resultado conclusiones parciales y hasta erradas sobre la situación de las antropologías en el Perú. ⁶

Sin ánimo de caer en esquematismos improductivos, sugiero clasificar la producción sobre la antropología en el Perú en tres ejes. El primero, y con numerosa producción, es el de balances sobre temáticas específicas que se han desarrollado dentro de las antropologías en el Perú, ⁷ donde destacan los dos tomos de *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* —el primero editado por Carlos Iván Degregori, en el 2000, y el segundo por Pablo Sandoval y Pablo Sendón, en el 2012—, pero donde también podemos ubicar numerosos artículos publicados aisladamente en revistas y boletines como, por ejemplo, “Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno” (Urrutia, 1992), “El proceso de desarrollo de la antropología en la sierra central: Perú” (Solano, 1993), “La antropología urbana en el Cusco” (Calvo, 2010), etc.

En este eje es común encontrar balances sobre la producción académica de algún tema en particular, que se sustentan en artículos, libros y sus autores sin la necesidad de realizar algún tipo de contraste con el momento histórico en el que se produjeron aquellas obras. Es decir, estudios que conciben a los libros —tomados en cuenta por el autor— como suficientes en sí mismos para explicar procesos académicos, y descartan el ejercicio de construcción del contexto social en el que se realizaron. Un claro ejemplo de este primer grupo es el artículo “La etnografía andina” (Valderrama y Escalante, 2010), donde se realiza un recuento cronológico de la producción antropológica del Cusco a partir de los libros que los autores consideran más relevantes de las décadas que abordan, abandonando el análisis de sus contextos.

Pero también es posible ubicar, aunque en minoría, artículos donde se realiza un esfuerzo de construcción de contextos —específicos y generales— para hacerlos dialogar con los textos que el autor considera relevantes, lo que da como resultado un diálogo entre los textos y sus contextos. Esto nos permite observar, parcialmente, cómo la antropología vivió y miró al país y cómo este, a su vez, delineó a la antropología. Un ejemplo

⁵ Incluso Carlos Iván Degregori, con todos sus intentos de acercar a los núcleos académicos del centro y las periferias, cayó en saco roto al publicar el compilado de antropología más importante hasta la fecha con solo autores pertenecientes a instituciones que representan el centro de las antropologías en el Perú.

⁶ Es preciso señalar que esta situación tampoco permitió generar debates sobre aspectos teóricos o metodológicos propios de las antropologías en Perú, por lo que al revisar la literatura solo se encuentran voces aisladas que exploran debates no correspondidos entre sus colegas.

⁷ Aunque no lo mencionamos explícitamente, en este bloque se puede incluir los numerosos balances de peruanistas sobre las temáticas abordadas por sus escuelas antropológicas en el Perú.

interesante es el artículo titulado “Entre la antropología activista y el análisis sociopolítico. La antropología y el proceso de desarrollo en la Amazonía peruana (1983-2014)” (Cortéz, 2015), donde el autor plantea un paralelo entre los contextos políticos y la producción antropológica sobre el proceso de desarrollo en la Amazonía, desde la década de 1980 hasta inicios del 2000, mostrándonos disloques constantes entre la preocupación antropológica y el contexto político de la Amazonía, que con el tiempo se van alineando y dan como resultado lo que el autor concibe, a partir de experiencias antropológicas en Bolivia y Ecuador, como “una antropología militante”.

En un segundo eje podemos reunir los trabajos orientados a reflexionar sobre la enseñanza de la antropología y su situación institucional. Los textos más conocidos son *La antropología en el Perú* (Rodríguez Pastor, 1985), *La enseñanza de antropología en el Perú* (Degregori, Ávila y Sandoval, 2001), *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas* (Díez, 2008), *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal* (Degregori y Sandoval, 2009), *La UNSAAC nació con las ciencias humanas y sociales* (Paredes, 2015), entre otros. La recopilación de memorias y la revisión de archivos y sílabos son la característica de este segundo eje. Por ejemplo, en el capítulo dedicado a la antropología en el Cusco dentro del libro de Paredes (2015), se aprecia la realización de un exhaustivo trabajo de archivo, lo que permite que el autor exponga documentos institucionales en cada proceso histórico que relata, desde las primeras cátedras de antropología en la UNSAAC hasta los cambios de currícula y las crisis institucionales del Departamento de Antropología.

Sin embargo, en este segundo eje también podemos encontrar investigaciones donde la etnografía desplaza al trabajo de archivo. Por ejemplo, el libro de Degregori y Sandoval (2009) privilegia la realización de *focus group* entre estudiantes de Antropología y los utiliza para reflexionar sobre la situación de la “comunidad académica”, las distancias académicas entre universidades, los imaginarios políticos dentro de ellas y otros temas.

Finalmente, el tercer eje, poco atendido y con menor producción, pero con mayor importancia para esta tesis, es el orientado a pensar a la disciplina desde un punto de vista más amplio —atravesando la producción académica, situación laboral e institucional, contextos políticos, etc.— y su relación con el país, desde una perspectiva histórica y con una proyección política. “Colonialismo y antropología en Perú” (Montoya, 1975), “Aspectos del desarrollo de la antropología en el Perú” (Aramburú, 1978), “Panorama de

la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso” (Degregori, 2000), “La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso” (Degregori y Sandoval, 2007) —que es una versión revisada del artículo anterior—, “Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural” (Degregori y Sandoval, 2007) —que solo presenta algunas diferencias de estilo al artículo anterior—, “¿Cómo despertar a la bella durmiente?: por una antropología para comprender un país escindido” (Degregori, 2008), “Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y prácticas en la representación del indio, 1940-1990” (Sandoval, 2012) y “Visiones del Perú en la antropología peruana 1941-2015” (Montoya, 2015) son los únicos artículos que se han escrito sobre el tema y que pertenecen a solo cuatro investigadores de todo el espectro de antropólogos peruanos. Esto evidencia el poco interés, de parte de los núcleos académicos de la antropología, en la investigación de lo que somos, el cómo llegamos hasta aquí y hacia dónde vamos como disciplina en el Perú.

Todos estos trabajos se fundamentan en la experiencia del autor, y una extensa revisión bibliográfica, que permite ver a la antropología dentro de un proceso político-académico nacional, para lo cual los autores recurren al diálogo constante entre la producción antropológica, el accionar de los antropólogos y los procesos nacionales, continentales y mundiales, con el fin de reflexionar sobre nuestro objeto de estudio, el proceso particular de nuestra disciplina dentro de las influencias teóricas extranjeras, los horizontes posibles y los proyectos-país que se discutieron en la antropología. Sin duda alguna, un esfuerzo importante pero todavía incompleto, ya que representa un punto de vista centrado en Lima, y con ningún o escaso trabajo etnográfico y de archivo que lo respalde.

Para una mejor exposición de los alcances y limitaciones de estos trabajos, pretendo hacerlos dialogar en torno a tres temas comunes en ellos. El primero, centrado en la reflexión del origen de nuestra disciplina en el Perú y su relación con el indigenismo. El segundo, sobre el desarrollo de la disciplina antropológica en nuestro país, atravesado por los distintos momentos de influencia teórica y política. Y el tercero, enfocado en las aspiraciones y propuestas de los autores para la construcción de una “antropología peruana”.⁸

⁸ Me hubiera gustado plantear otros ejes de diálogo entre los textos mencionados, como por ejemplo la construcción del objeto de estudio en la antropología y la existencia o inexistencia de proyectos-país desde nuestra disciplina, pero al ser trabajos desarrollados con distintos objetivos y en contextos distintos, prefiero

Inicio este diálogo precisando que, dentro de la academia, se da por hecho la existencia de un correlato histórico lineal entre el indigenismo y la antropología, que tiene la impresión de ser perfecta y por lo tanto exenta de tensiones. Por ejemplo, Aramburú (1978) considera que el indigenismo —entendido como un movimiento social— es el antecedente directo de la antropología en el Perú. Sin embargo, al ser consciente de la diversidad de posiciones en el movimiento indigenista, brinda mayor importancia a la capacidad que tuvo dicho movimiento para realizar diagnósticos sobre el problema indígena e intentar caracterizar a la sociedad peruana. En ese sentido, Aramburú considera a Mariátegui como el gran indigenista —precedente de la antropología en el Perú— que entendió mejor al país y a la problemática indígena, a partir de su definición del problema de la tierra como el problema central del indio, y en su inquietud por entender cómo los modos de organización económica indígena se relacionan con el capitalismo incipiente y el feudalismo del Perú de entonces. De esta forma, Aramburú considera que bajo este parteaguas mariateguista surge la antropología como disciplina académica, en 1946, con la fundación del Instituto de Etnología y Arqueología en la UNMSM, bajo las figuras de Luis E. Valcárcel, José Matos Mar, José María Arguedas y Jorge Muelle. Es decir, para Aramburú, la relación entre el indigenismo y la antropología yace en la capacidad heredada —del primero al segundo— de diagnosticar el problema del indio y caracterizar a la sociedad peruana, aunque no logra explicar si la antropología hereda también la perspectiva política del parteaguas mariateguista que está detrás de aquellas capacidades.

En la misma línea, Carlos Iván Degregori (2008, 2000) sostiene que el inicio de la antropología como disciplina en el Perú también se debe al indigenismo, entendido este último como una corriente que “cuestiona la visión excluyente que deja fuera de la ‘comunidad imaginada nacional’ a las mayorías indígenas o las incorpora como sustrato servil, cuando no degenerado. [...] [Y frente a eso, se plantea una] reivindicación del ‘indio actual’ y su incorporación como base fundamental de la ‘comunidad imaginada’” (Degregori, 2000, p. 30). Degregori da a entender que la relación originaria entre el indigenismo y la antropología es la capacidad crítica —que hereda el segundo del primero— para entender las estructuras sociales del país.

A diferencia de Aramburú, pero sin brindar mayores precisiones, Degregori sostiene que es la confluencia de cuatro tipos de indigenismos los que aportan directamente en la fundación de la antropología como disciplina, en 1946, en la UNMSM:

plantear tres temas amplios y comunes para exponer las propuestas de los autores y no forzar un debate que nunca existió.

filantrópico, social, político y artístico. Esto permite que Degregori (2000, p. 38) afirme que la antropología en el Perú surge apartada del Estado y cercana a las instituciones filantrópicas norteamericanas —aunque no logra precisar la relación o cercanía entre aquellos indigenismos y estas instituciones—, lo que significó, para el posterior desarrollo de la antropología en el Perú, una fortaleza y una debilidad al mismo tiempo:

Debilidad porque debió luchar para hacerse de un espacio social, conseguir recursos y legitimarse ante el poder. Fortaleza porque no se vio tan aprisionada por el corsé de los proyectos estatales para una aculturación masiva y sistemática de la “población aborígen” y pudo fluctuar con algo más de libertad entre la experiencia transcultural por un lado y, por otro, la búsqueda de legitimidad ante un Estado y una cultura hegemónica en la que prevalecía el paradigma modernizador y su correlato hegemonzador expresado en el concepto de “aculturación”.

Sandoval (2012, p. 104) también sostiene que “desde su fundación universitaria en 1946 [año de fundación de la Escuela de Antropología de la UNMSM] la antropología peruana nació inevitablemente ligada al indigenismo y contribuyó a la construcción de la noción de lo ‘andino’”. Sin embargo, Sandoval no precisa qué raíces indigenistas son las que propician la construcción de lo andino desde la antropología, aunque, a diferencia de Degregori, da a entender que la antropología tiene como principal fuente al indigenismo estatal que representaba en gran medida Luis E. Valcárcel con su experiencia en el Ministerio de Educación y en la dirección de diferentes museos en Cusco y Lima.

Finalmente, para Rodrigo Montoya (1975, 2015) —quien presta mayor atención al surgimiento de la antropología en el Perú—, la fundación disciplinaria de la antropología en nuestro país se inscribe en el contexto indigenista que lo define como una “corriente intelectual, literaria, prepolítica y política de aproximación al mundo indígena desde fuera y desde arriba, con el propósito de valorar la creación artística indígena en la música, la cerámica, el tejido, la pintura y con un espíritu paternalista propio del trabajo social, y de ayudarlos y protegerlos del maltrato de la clase política dentro y fuera del Estado” (Montoya, 2015, p. 7). En este contexto indigenista, la figura de Valcárcel toma importancia, pero no por representar a un indigenismo estatal —como sostiene Sandoval—, sino porque Montoya (2015, p. 9) le atribuye la labor y característica de haber sido el puente académico que permitió el paso desde el indigenismo a la antropología, al definirla como:

una especie de cruce de caminos en el que convergieron: A.- un espíritu o voluntad de valorar lo indígena; B.- una voluntad de conocer el Perú con los instrumentos de la antropología, en su vertiente etnológica, arqueológica, lingüística y de folklore; C.- una voluntad de ensanchar los estudios de historia abriendo un nuevo espacio a la historia de los incas, y a la etnohistoria como nuevo espacio para estudiar la realidad de los pueblos indígenas; D.- una voluntad particular de ligar lo académico a la gestión del Estado tanto por su papel de fundador del Museo de la Cultura peruana, del Instituto Indigenista Peruano y de su firme apoyo institucional y personal a los proyectos de antropología aplicada en Vicos y el programa de acción conjunta de la Organización de Estados Americanos, OEA.

Es decir, Montoya (2015, p. 5) le presta mayor atención a la figura de Luis E. Valcárcel, debido a que le imprimió a la antropología un sello político e histórico necesario para pensar al país, distanciándose así de las tradiciones académicas norteamericanas y europeas, ya que, por ejemplo, su libro *Tempestad en los Andes* representa:

un gesto literario y político [...] imposible de imaginar en académicos como Kroeber y Paul Rivet para quienes los espacios académico y político marchaban por cuerdas claramente separadas. [...] Pues las preguntas de investigación de los antropólogos visitantes brotan de una agenda académica en sus propios países y responden también a sus deseos personales. No forman parte central de esa agenda las preocupaciones de los antropólogos peruanos por su propio país, su historia y perspectiva. Para muchos de ellos y ellas, se trata únicamente de un largo trabajo de campo que culmina en una tesis doctoral y en un nombramiento como profesor y/o investigador en las universidades y centros públicos y privados de investigación.

Como hemos visto en esta primera parte, existe un consenso entre los autores al señalar el origen de la antropología en el indigenismo. Sin embargo, estos autores conciben a ese indigenismo como un movimiento con vertientes bastantes amplias, que en la mayoría de casos no logran desarrollar a profundidad: indigenismo artístico, sociopolítico, filantrópico, estatal, etc. Además, llama la atención que estos autores no hayan cuestionado la relación originaria entre el indigenismo y la antropología —a partir, por ejemplo, de la relación entre sus actores—, y, por el contrario, solo plantearon una relación abstracta entre el indigenismo y la disciplina antropológica a partir de personajes

puentes que surgen de uno y fundan otro sin ninguna problemática de por medio. A esto también hay que sumarle que en todos los textos se asume que la fundación por Luis E. Valcárcel del Instituto de Etnología, en 1946, en la UNMSM marca el surgimiento institucional de la antropología en el Perú y no se da cuenta e invisibilizan el surgimiento de la Sección de Antropología y Arqueología, en 1942, de la UNSAAC, así como todo el proceso que precedió a dicha fundación.

El segundo gran tema de diálogo entre los artículos citados se encuentra en los procesos y momentos del desarrollo de nuestra disciplina. Notaremos diferencias en las etapas que describen y caracterizan los autores debido a que todos los artículos citados tienen objetivos y perspectivas distintas, pero también notaremos similitudes que en gran forma se debe a que todos los autores comparten una perspectiva centrada en Lima.

En 1975, durante un periodo de intensa actividad política en el país, donde la mayoría de los jóvenes antropólogos motivados por el espíritu de la revolución asumían una vida partidaria muy activa —que no iba necesariamente de la mano con los temas que se desarrollaban en las aulas de las escuelas de Antropología—, irrumpe Rodrigo Montoya con su artículo “Colonialismo y antropología en Perú”. Con esto apertura la discusión sobre el carácter que tenía que asumir una nueva antropología acorde al contexto político y las necesidades del país y América Latina. Si bien el texto tiene como objetivo principal ofrecer elementos para redefinir el objeto de estudio de la antropología, y a partir de ahí pensar estrategias metodológicas apropiadas para realizar la labor disciplinaria, nos plantea también un balance de la antropología a partir de la reflexión crítica sobre el objeto de estudio que se asumió desde su fundación institucional.

En este artículo, Montoya es claro al señalar que no se puede mirar a la antropología como una sola, sino que, por el contrario, hay que concebirla como diversos procesos que permitieron ver realidades diferentes. Así, Montoya distingue dos momentos centrales en la antropología en el Perú. El primer momento caracterizado por la antropología culturalista, importadora de conceptos y proyectos generados por el norte. Y un segundo momento, al cual recién se ingresa en la década de 1970, que Montoya (1975, p. 33) titula “antropología de reconstrucción de la sociedad andina”, y tiene como objeto “reconstruir (un pasado) con el agregado fundamental de que la búsqueda del presente actual, en tanto el presente significa una presencia del pasado, puede servir para comprender mejor el pasado ya perdido”.

Cuarenta años después, en el 2015, en un escenario político y disciplinario completamente distinto, Montoya brindó una ponencia en el VII Congreso Nacional en

Investigaciones de Antropología en el Perú, titulada “Visiones del Perú en la antropología peruana (1941-2015)”, donde planteó un balance del desarrollo de la disciplina de forma más elaborada a la que realiza en 1975. Ya no habla solo de dos momentos de la antropología, sino que ahora expone cuatro momentos diferenciables en el desarrollo de la disciplina desde una perspectiva que privilegia los temas y las teorías allí discutidos. Los primeros tres momentos se sustentan principalmente en la experiencia de la Escuela de Antropología de la UNMSM, y el cuarto se sustenta en las investigaciones y contextos que sobrepasaron a la universidad y fueron parte de la vida nacional.

El primer momento, al que Montoya (2015, pp. 9-10) llama bloque, se ubica entre 1946 y 1960, el cual describe:

[...] estuvo centrado en la historia, etnohistoria y arqueología. El concepto cultura articuló ese conjunto. Sobre el cimiento del primer bloque fue posible un segundo bloque (1960-1970), con la presencia de John Murra y su etnohistoria de la sociedad inca, y con los primeros trabajos de campo en los valles de Lurín y Chancay, Huaral y la primera aproximación a la problemática urbana dirigidos por José Matos Mar. [En este segundo bloque o momento] Matos Mar tuvo una destacada labor como gestor, promotor e impulsor de la antropología, tanto en la formación universitaria y la investigación como en la búsqueda de mercados de trabajo para sus egresados. [...] El tercer bloque (1970-1990) tuvo algunas novedades: la primera fue el retiro de los arqueólogos. [...] La segunda, fue la aparición de algo llamable corriente antropológica marxista, con mis trabajos de antropología e historia, mi atención a las luchas campesinas por la tierra y a los movimientos étnicos y políticos de los pueblos indígenas, y los de Carlos Iván Degregori, sobre la violencia de Sendero Luminoso. La tercera fue la presencia en el currículum de un curso sobre mitos andinos, con los trabajos de Alejandro Ortiz, siguiendo las huellas de Arguedas y Lévi-Strauss.

Fuera de estas etapas de la enseñanza de la Antropología en la UNMSM, como un cuarto momento, desde la década de 1980 en adelante, se produjo una fragmentación de la disciplina antropológica que perdió de vista, lo que para Montoya es el carácter de la antropología peruana: la necesidad de pensar y sentir al Perú. Este cambio lo atribuye a varios procesos nacionales, de los que destaca dos. El primero, es el cambio de rumbo político en la antropología que Montoya lo atribuye a la opción armada que los jóvenes antropólogos y científicos sociales discutieron desde la década de 1980, a partir de la creencia del cambio que la violencia podría generar, el hermetismo economicista y teórico

que se adoptó en ese momento, y por consiguiente en el olvido de Mariátegui, Valcárcel y Arguedas, para él, pilares de la antropología.

Y el segundo, el de la proliferación de las ONG que Montoya considera es una de las principales razones por las cuales la antropología sufrió la pérdida de sensibilidad, pues al ingresar al mundo de la realización de proyectos por encargo de financistas extranjeros —con objetivos puntuales y alineados a políticas internacionales neoliberales—, no solo ingresó al paradigma desarrollista sin realizar ningún tipo de análisis crítico, sino que además perdió la profundidad de los análisis en la estructura sociopolítica y económica de nuestro país, además que despolitizó cualquier tipo de análisis, erigiendo un pragmatismo disciplinario y fomentando el abandono teórico y académico en la investigación antropológica, y adquiriendo una identidad dispersa, fragmentada y de desinterés frente a la generación de visiones del Perú.

Aramburú, por su parte, en 1978 publicó un artículo por encargo titulado “Aspectos del desarrollo de la antropología en el Perú”, para que forme parte del libro editado por Bruno Podestá que tiene como título *Ciencias sociales en el Perú: un balance crítico*. En este artículo, el autor ubica cuatro momentos del desarrollo de la antropología en el Perú. Estos los diferencia a partir de las corrientes teóricas que guiaron cada momento, es decir, asume una clasificación desde y en la academia en sí misma, dejando de lado, en gran medida, la relación que tuvo el espacio académico con los procesos políticos y sociales que atravesó el Perú paralelamente. La primera etapa, titulada “antecedentes”, inicia con la fundación institucional del Instituto de Etnología y Arqueología en la UNMSM y está marcado por su estrecha vinculación a la arqueología y el objetivo impaciente de “señalar y estudiar los elementos culturales e institucionales autóctonos que superviven en los sectores tradicionales de la sociedad peruana” (Aramburú, 1978, p. 10). Esta problemática de estudio, fue abordada bajo los principios teóricos del particularismo histórico de Franz Boas y el difusionismo alemán. En ese sentido, y teniendo en cuenta el contexto histórico y político, y las propuestas antirracistas de Boas, el objetivo de la antropología se orientó a “reivindicar el valor de las culturas no-occidentales” (Aramburú, 1978, p. 11).

El segundo momento es el de la “antropología aplicada”, inaugurado a inicios de la década de 1950 con el interés principal de generar un cambio social y modernizar a la población todavía no moderna. Robert Redfield, para Aramburú, es el principal promotor y pilar teórico de estos trabajos. Teniendo como principal ejemplo el caso de Vicos, Aramburú sostiene que la antropología en ese momento tuvo la imagen de un país dual

expresado entre lo moderno y lo no moderno, Occidente y los Andes, indios y blancos. Para lo cual era necesario promover mecanismos de cambio para que lo no moderno se constituya como moderno, a partir del cambio de elementos culturales fundamentales, como la educación y salud, que permitan principalmente el cambio ideológico del indígena a medida que, solapadamente, se transforme su condición feudal a una capitalista.

El tercer momento la caracteriza como “la escuela de la dominación y dependencia”, que surge a mediados de la década de 1960, en un momento en que las ciencias sociales, según Aramburú, adquieren un carácter institucional de gran alcance a partir de la fundación de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP, la fundación del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), y la promoción y producción de publicaciones que tiene a cuestas. Aramburú (1978, p. 18) sostiene que “esta nueva etapa se forja en torno a la problemática específica de los países latinoamericanos y a la luz de un esfuerzo de interpretación teórica cuyos postulados centrales se refieren al carácter dominado y por tanto dependiente de estas sociedades a partir de su inclusión en el contexto mundial”. El análisis histórico resulta importante para dicha tarea, más aún para plantear, en colaboración con otras disciplinas, las particularidades de cada desarrollo nacional y regional particular. Este enfoque rompe con la idea de dualismo que se había planteado anteriormente y plantea el pluralismo como esquema de entendimiento del Perú y la diversidad de estructuras de dominación existente. De esta forma se promueven estudios como los de Cotler o Matos, donde según el autor, se plantea diversos tipos de dominación estructural, que al ser plasmados a nivel nacional se expresan como una dominación arborescente.

Y finalmente, el cuarto momento que el autor describe lo titula “antropología marxista”, y tiene como figura principal a Rodrigo Montoya y su obra *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*. Aramburú precisa que este cuarto momento recién estaba viendo la luz y, cada vez más, adquiere mayor interés a partir de la lectura de autores como Godelier y Hobsbawm y el retorno de Mariátegui y Castro Pozo a las ciencias sociales. En este momento la atención se centra en los estudios sobre la posesión de la tierra y el proceso histórico, por el cual los modos de producción existentes en el Perú se establecieron como tales e interactúan entre ellos y con el capitalismo.

Luego de poco más de veinte años de haberse publicado el artículo de Aramburú, en el 2000, en pleno retorno a la democracia y el abandono sistemático de marxismo

economicista de manual por parte de los antropólogos y las ciencias sociales de nuestro país en general, Carlos Iván Degregori publicó el artículo “Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso”. Allí pretende demostrar que la antropología en el Perú aportó a la articulación nacional a partir de su principal trabajo etnográfico en los territorios más ignotos del país, y para eso realiza un balance a partir de las principales influencias teóricas de la disciplina y su relación con los distintos contextos que atravesó el país. Este artículo juega en pared con la ponencia que brindó Degregori en el IV Congreso Nacional de Investigación Antropológica que se realizó en Lima, en agosto del 2005, titulado “Cómo despertar a la bella durmiente” —y que posteriormente fue publicado en el 2008, en el libro compilado por Alejandro Diez, *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*—, que tiene como objetivo realizar un balance crítico sobre la disciplina antropológica. De esta forma, apertura un debate más amplio sobre el porvenir de la misma, centrado en la comunidad académica. Con ambos artículos, Degregori nos ofrece un balance del desarrollo de la disciplina desde el análisis de las influencias teóricas y su relación con los contextos políticos-sociales de nuestro país, y el proceso de construcción y desarrollo de la comunidad académica en la antropología.

Degregori identifica una primera etapa, desde la década de 1950 hasta finales de la década de 1960, a la que titula como “edad de oro de la antropología”, debido a que la disciplina gozó de abundancia de trabajo, producto de la cercanía con el Estado, y por la cantidad de producciones académicas que se realizó en consecuencia de lo anterior. Degregori (2008, p. 19) considera que esta cercanía con el Estado se debía a que “éramos una antropología principalmente indigenista, que concentraba su saber en las zonas rurales, especialmente andinas; éramos una antropología para la integración nacional impulsada principalmente desde el Estado, fuera este de izquierda o de derecha”.

Este primer periodo es caracterizado por estar centrado en tres grandes temas que para este autor guiaron la producción antropológica: los estudios holísticos de las comunidades, los estudios folklóricos y los proyectos de antropología aplicada. A decir del propio Degregori (2000, p. 43), fue una época enmarcada en “el culturalismo, en la cual el folklore era el tema privilegiado, las comunidades el ámbito central y el trabajo de campo, sacralizado como rito de iniciación, el método principal”. Además, en esta primera etapa, se inicia la construcción de una comunidad académica pequeña, “compuesta mayormente por profesores y estudiantes de clases medias limeñas y provincianas; en el caso de los estudiantes, con un alto componente proveniente de

ciudades medianas y pequeñas de provincia” (Degregori, 2008, pp. 16-17) que están jerárquicamente ordenados en los peruanistas extranjeros, la UNMSM y las universidades de provincia.

Una segunda etapa se inicia entre las décadas de 1960 y 1970, cuando se rompe con el paradigma culturalista y se presta mayor atención a los estudios urbanos, la etnohistoria y los estudios amazónicos. Por estos años, la principal bandera fue la teoría de la dependencia, que permitió observar el conflicto, la dominación y el poder. Así, se podía encontrar proyectos, como la investigación en el valle de Chancay, promovidos por el IEP, que “al principio era funcionalista y gringo, al final dependentista y cholo” (Degregori, 2000, p. 42). Esta segunda etapa, según el autor, no logró superar la dicotomía entre tradición y modernidad, pues uno de aquellos posibles puentes, como fue José María Arguedas, no encontró un sujeto nacional o un movimiento con el cual dialogar, pues la mayoría de jóvenes universitarios de ciencias sociales, pese a simpatizar con el escritor, prefirieron enrumbarse en la tarea de la revolución sustentada en un marxismo de manual —que ya adentrándose en la década de 1970 terminó por suplantar a la teoría de la dependencia—, y no dejó oxígeno a la cultura y por lo tanto difería de la propuesta de Arguedas.

A este segundo momento, Degregori agrega como características principales la masificación de la educación superior, el incremento de universidades (de once a cincuenta y dos, entre las décadas de 1960 y 1990) y escuelas de antropología (de tres a ocho), el anquilosamiento pragmático de los partidos de izquierda que se acomodaron a la estructura universitaria, el distanciamiento del Estado con la antropología y la incapacidad de plantear debates acordes al momento sociopolítico debido, entre muchos factores, a que en el Perú no tuvimos movimientos indígenas o campesinos consolidados que de alguna forma brinden intelectuales indígenas que se preocupen por sus debates. Esto, a entender de Degregori (2008, p. 21), debido a que

no hubo reforma neoliberal en la universidad pública, y por ende en la antropología [...]. No lo llamaría chicha sino un neoliberalismo inserto en nuestras más antiguas tradiciones de exclusión y discriminación, llevado adelante por una élite sin visión ni interés por el país, que desde mucho antes había encontrado que la solución a “su” problema estaba en la privatización de la educación superior.

Degregori (2008, p. 21) explica cómo culmina este segundo periodo:

Luego de la derrota del culturalismo en el Informe Uchuraccay de 1983 y de la bancarrota del marxismo de manual en los *killing fields* de Oreja de Perro [...] [cuando] la antropología peruana se quedó como la bella durmiente, ajena o marginal a los grandes debates que reconfiguran la disciplina a partir de la década de 1980, a las corrientes posestructuralistas, a los aportes de la teoría de género, a la renovación sumamente innovadora de la etnografía. La antropología se descolocó, no logró responder creativamente a “la rebelión del coro”, inscrita en los nuevos movimientos sociales, ni al “regreso de la cultura” que se produce por esas mismas décadas, incluso en organismos como el BID o el BM. Porque la disciplina no resultaba funcional al neoliberalismo hegemónico, pero tampoco orgánica ni útil al pensamiento crítico que buscaba alternativas a la hegemonía neoliberal.

En ese sentido, la comunidad académica de este segundo momento está compuesta principalmente por los peruanistas, antropólogos de la PUCP y la UNMSM, y finalmente las universidades de provincia, en ese orden jerárquico.

Finalmente, Carlos Iván Degregori describen un tercer momento, cuando en medio de la violencia política y la bancarrota de los esencialismos, la antropología retorna al estudio de la cultura, la historia y al actor. De esta forma, concordando con Montoya, explica que los estudios sobre género, etnicidad, racismo, movimientos étnicos y estudios urbanos saltaron la palestra, y posteriormente los temas de ecología, educación e interculturalidad, manteniendo, sin embargo, el carácter disperso del objeto de estudio de la disciplina y la lejanía política en la construcción de proyectos nacionales, y teniendo como resultado una comunidad académica cada vez más dispersa, con mayores brechas y cada vez más jerárquica.

Años más tarde, en el 2012, Pablo Sandoval publicó el artículo “Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y prácticas en la representación del indio, 1940-1990”. Allí Sandoval (2012, p. 100) traza como objetivo:

poner a discusión un conjunto de temas que permita reflexionar cómo sus practicantes definieron entre las décadas de 1940 y 1980 lo que se denominó “el problema indígena y/o campesino”; y lo más importante, ubicándose ellos mismos —en el transcurso de cambios teóricos y vaivenes teóricos— como los intérpretes científicos —y por momentos morales— de sus procesos y tendencias. Me interesa resaltar la insistencia de estos/as intelectuales por convertirse en los portavoces científicos de la “cultura andina”,

y problematizar los distintos diagnósticos que levantaron sobre la diversidad cultural en los Andes, cuyo fin último era influir en el ámbito de la cultura y la política nacional.

Es decir, a diferencia de los anteriores artículos citados (Montoya, Aramburú y Degregori), Sandoval pretende centrar el balance en la atención que brindó la antropología al “indio” a partir del análisis del accionar de los antropólogos, y para eso recurre a las experiencias académicas de la UNMSM y la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH).

Sandoval (2012, p. 104) propone un primer momento de la antropología en el Perú, desde 1945 hasta 1970, donde la antropología institucionalizada y orientada en conocer al indígena pasado y presente “deviene en ‘pensamiento andino’, y desde ese punto de partida los etnógrafos se lanzaron al campo buscando construir formulaciones teóricas sobre lo ‘andino’ y la comunidad indígena como un sistema social coherente y estable de complementariedad ecológica, reciprocidad y redistribución de ‘larga duración’”.

En esta etapa es importante tener en cuenta la rápida conexión que tuvo la antropología con financiamientos nacionales y regionales, pero principalmente norteamericanos, como la Fundación Ford, el Social Science Research Council, la Fundación Wenner-Gren y el Instituto Smithsonian, que encontraron como principales nexos de la academia peruana a Luis E. Valcárcel, José Matos Mar, Efraín Morote Best, Mario Vázquez, Héctor Martínez, John Murra, José María Arguedas y Allan Holmberg. En ese sentido, al igual que Degregori, Sandoval sostiene que este primer periodo está caracterizado por abordar los temas de folklore andino, las posibilidades del mestizaje cultural, las ambivalencias culturales entre tradición y modernidad, la migración del campo a la ciudad, la ecología andina, la etnohistoria y los procesos de antropología aplicada.

Un segundo momento de la antropología, dice Sandoval (2012, p. 108), se puede ubicar desde 1960 hasta 1970, cuando los abrumadores cambios como la acelerada modernización de la sociedad rural, la ampliación del mercado interno, la urbanización e industrialización de las ciudades y los acontecimientos políticos mundiales, como la Revolución cultural china, la Revolución cubana, entre otros, provocó que:

un buen número de trabajos antropológicos [tiendan] a ubicar al “indio” en la historia y a consolidar las identidades étnicas como dinámicas y flexibles, superando en parte la

esencialización indigenista de años anteriores, [lo que significó que la antropología se preocupara centralmente en] definir el destino en su incorporación al mundo moderno: o su asimilación total vía el mestizaje cultural o su incorporación heterogénea en lo que entonces se denominó como el proceso de cholificación.

Como tercer momento de la representación del indio en la antropología en el Perú, desde 1969 hasta 1980, Sandoval lo atribuye a la producción antropológica apegada a la agenda de la izquierda y la reforma agraria. Esta situación toma importancia dentro de un contexto en el que la radicalización de la izquierda se hace más visible a partir del surgimiento de Sendero Luminoso en la UNSCH y los debates álgidos en las aulas universitarias de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, pero principalmente en Huamanga, lo que generó que los debates académicos adquirieran un alto tinte ideológico. Esto lleva a que Sandoval (2012, p. 116) concluyera:

buena parte de la antropología peruana transitó entre las décadas de 1950 y 1970 del indigenismo al campesinismo, y del culturalismo al clasismo revolucionario. Sin embargo, más allá del marco teórico en que se narraron estas interpretaciones (sea el “problema indígena” o “campesino”), lo cierto es que en todos los casos se compartió un mismo paradigma homogenizador: los indígenas debían ser primero modernizados o liberados, y solo después, reubicados en un nuevo y auténtico proyecto de refundación nacional, sea este capitalista o proletario.

Finalmente, al igual que Degregori, Sandoval identifica un cuarto momento en la antropología peruana entre 1980 y 1990, cuando la antropología se acerca a la historia para desarrollar debates sobre la cultura andina y el andinismo, en una época que se ve atravesada por tres grandes momentos en la historia del Perú: la reforma agraria, la consolidación de la oleada migratoria del campo a la ciudad y el ingreso del APRA al poder tras doce años de Gobierno militar. Este momento, explica Sandoval (2012, pp. 116-117):

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. [...] El objetivo era cerrar las brechas entre etnohistoria y etnografía andina reinsertando a los Andes en una dinámica histórica que tomara esta vez en cuenta las agencias, prácticas e ideologías campesinas. [...] Esta

nueva historia social fue superando el estereotipo de “lo andino” como un núcleo cultural excluyente y estáticamente durable en medio de tumultuosos cambios políticos y económicos. La agenda era más o menos clara, aunque claramente reducida solo al espacio académico, lejos del espacio público: extender su historia más allá de 1532, otorgándole a las colectividades andinas papeles activos que fluctuaran entre la cooperación y la intransigente rebelión.

En este segundo punto de diálogo, los autores plantearon estratificaciones del desarrollo de la antropología en el Perú. Unos priorizaron el análisis de la disciplina en sí misma, dejando de lado los contextos políticos y sociales que atravesó el Perú, y otros procuraron centrar su análisis en la relación entre los procesos teóricos de la antropología y los procesos políticos y sociales del Perú. El papel del Estado, de las ideas y políticas indigenistas, así como de la capacidad de agencia de los antropólogos, por ejemplo, quedan poco claros en lo propuesto por estos autores, debido a que parten principalmente de la revisión bibliográfica y luego de su experiencia —fuentes muy importantes, sin duda alguna—, pero dejan de lado, por ejemplo, fuentes de primera mano, como las entrevistas a los actores, la revisión de tesis y la revisión de archivos institucionales.

Por último, el tercer gran tema de diálogo entre estos textos es el de las propuestas para la construcción de una “antropología peruana”, que son diversas y obedecen a las necesidades disciplinarias que los autores evidenciaron en el momento de su publicación. Por eso es importante preguntarnos constantemente qué tanto se avanzó en las rutas propuestas.

Montoya (1975), por ejemplo, planteó una posible antropología que se sustente en la teoría marxista y se avoque a un estudio de los pilares de la “matriz estructural del Perú”: el imperialismo, la estructura de clases y la lucha de clases. El primero entendido como el sistema en el que el Perú está vinculado con el mundo y la forma en cómo se realiza esta interacción desde el siglo XIX en adelante. El segundo pilar entendido como la articulación de clases capitalista y las clases precapitalistas sobrevivientes. Y el tercer pilar, el carácter de conflicto y lucha de clases que nos permite entender la articulación de las clases sociales. Para Montoya (1975, p. 23-25), esta matriz es la que nos permite entender al Perú y por lo tanto permite refundar una antropología que, en sus palabras:

[deje de seguir haciendo] antropología norteamericana del Perú de la misma forma que la Chrysler Perú ensambla sus automóviles en nuestro país. [Y, por el contrario, nos permita]

partir de la realidad peruana y hacer una antropología para el Perú, [que] no resulta de un nacionalismo hueco sino de una evidencia científica: la especificidad de la formación social peruana y de una obligación fundamental de contribuir en el proceso de su transformación; no más en beneficio del imperialismo, sino precisamente, para destruirlo. [...] [Pero] este punto de partida no significa, de ningún modo, olvidar los desarrollos teóricos de otras antropologías. Significa tenerlos en cuenta, utilizarlos no supeditándose a su simple aplicación ahistórica y acrítica, sino tomándolas en sus propios contextos histórico y dando cuenta del proceso por el cual pueden tener sentido en las condiciones históricas específicas del Perú.

De esta forma, Montoya concluye planteando como un posible objeto de la antropología el estudio de los procesos de desarraigo del indígena de todo lo suyo y el proceso de arraigo a lo occidental.

Tres años después, Aramburú sostuvo que el objetivo al que debemos aspirar es a la necesidad de contribuir, desde la antropología, a la generación de una teoría social más general, a partir de una formación interdisciplinaria que permita romper barreras teóricas y metodológicas.

Por su parte, Degregori (2008, 2000) y Degregori y Sandoval (2007) sostienen que luego del contexto posconflicto, de la bancarrota del esencialismo culturalista y el marxismo de manual, nos encontramos ahora en un momento de retorno al actor y la cultura. Esto puede significar en palabras de los autores:

la vuelta a un culturalismo que olvide o rechace cualquier preocupación por la dimensión económica y por la “dinámica sociopolítica más amplia”, es decir por el poder. Volveríamos así a los estudios de caso, novedosos, pero sin filo crítico. [Pero nos abre la posibilidad, como argumentó Arguedas, de estudiar y tener como objeto de estudio a la diversidad cultural, con una perspectiva completamente distinta a la que se tenía antes] pues hoy día no pasa por buscar la aculturación homogenizadora ni el respeto al ‘buen salvaje’ sino por la construcción de un nosotros diverso, reivindicando el derecho de unos y otros a la igualdad y al a diferencia. Derecho a la igualdad, no como sinónimo de uniformidad sino como superación de la existencia de seres humanos de primera y de segunda categoría. En otras palabras, igualdad ante la ley, que tiene que ver con ciudadanía, democracia, derechos humanos, justicia social. Y a partir de esa igualdad, derecho a las diferencias, que tiene que ver, entre otros temas, con equidad de género, pluralismo e interculturalidad (Degregori, 2000, p. 63).

[En ese sentido], cuando la antropología y otras disciplinas de la cultura parecían condenadas a terminar en el baúl de las antigüedades, se ubican en el ojo de la tormenta, como herramienta necesaria para entender el mundo en que vivimos y, de ser posible, hacerlo más vivible (Degregori y Sandoval, 2008, p. 29).

Pero esta labor de “despertar a la bella durmiente” —representación que Degregori utiliza para describir este proceso— se fundamenta en el quiebre de los mitos que encierran a nuestra comunidad académica y que afianzan las desigualdades, para acercar institucionalmente a los núcleos académicos internacionales, de Lima y regiones —a partir de la promoción de debates, alianzas institucionales—, y cubrir deficiencias básicas en la formación antropológica en las universidades como el idioma, la redacción y la promoción de la investigación. Tarea que necesita gran financiamiento y presupuesto que las universidades públicas no tienen, pero que se necesita emprender con los escasos recursos que cada institución maneja, en la medida de sus posibilidades.

No tan lejano a la propuesta de Degregori, y fiel a sus ideas de hace casi cincuenta años, Montoya (2015) sostiene que es necesario enrumbarse a los estudios de la “totalidad contradictoria en movimiento” que pretendan mirar a las sociedades, y a nuestro país, teniendo en cuenta la diversidad en todos sus niveles de problemática. Para esto, sostiene que es necesario abandonar la idea de estudiar y pensar al Perú como la suma de fragmentos, ya que solo permite pensar soluciones aisladas. Por el contrario, es necesario impulsar estudios holísticos con perspectiva histórica que brinden importancia al componente literario. En palabras de Montoya (2015, p. 20):

El desafío en la teoría y en las prácticas de la investigación es muy grande. Hasta hoy, el buen deseo de la interdisciplinariedad ha sido prácticamente la única puerta para encontrar una salida. Un balance de los esfuerzos de interdisciplinariedad revela que los resultados son poco convincentes y que una mejor posibilidad para el análisis de la heterogeneidad-diversidad del Perú sería intentar una aproximación antropológica que al mismo tiempo sea histórica y se nutra del componente mítico y literario del país. Avanzamos poco si nos limitamos a estudios parciales del presente. Tampoco nos llevan muy lejos los estudios del pasado, cortados del presente por la propia concepción historicista de reducir la historia al pasado y por la explícita voluntad de excluir el presente y no decir palabra alguna sobre el futuro. Una y otra perspectiva, nos ofrecen, sin duda, insumos para

conocer mejor la realidad, pero no son suficientes porque la totalidad contradictoria en movimiento no tiene por dónde aparecer.

De esta forma, en el tercer punto de diálogo, hemos podido observar que por lo menos son tres las propuestas claras que se tiene para lograr construir una “antropología peruana”. Una común a todos, que propone una orientación hacia los estudios holísticos de la antropología a partir de una formación interdisciplinaria que atraviesa la perspectiva histórica y sociológica principalmente. Una segunda, que privilegia la orientación hacia los estudios de las estructuras y procesos sociales en constante cambio y conflicto, que permita generar marcos teóricos propios. Y una tercera, que no se contrapone a la anterior, donde se propone orientar los estudios antropológicos hacia el reconocimiento de un nosotros diverso que trascienda los límites disciplinarios y abarque la arena política. ¿Cuánto hemos avanzados hacia estos horizontes?

SEGUNDA PARTE

CONVERGENCIA INDIGENISTA

Se ha escrito mucho sobre el indigenismo; más aún, si se divisa sus vertientes y se tiene un panorama latinoamericano tan amplio. Sin embargo, a medida que agudizamos la vista, la centramos en el Perú, aceptamos que “la antropología es hija del indigenismo” —así de general, como se enseña en las universidades—, y nos preguntamos: ¿cuál de todos esos indigenismos es la madre de la antropología? Y agregamos: ¿en qué circunstancias se dio ese correlato entre indigenismo y antropología? Nos daremos cuenta de que no existe la abundancia bibliográfica que pensábamos encontrar.

En el presente capítulo procuro responder a esas preguntas. Para ello propongo un esquema que nos permita entender al indigenismo en el plano académico-político, que se fundamenta en tres pilares de análisis: i) los financiamientos económicos y teóricos; ii) los objetivos de corto, mediano y largo plazo; iii) y los lugares de enunciación de estas vertientes indigenistas que convergieron en el surgimiento de la antropología institucional en el Perú y la acompañaron en su desarrollo. De esta forma, explicaremos la relación originaria entre el indigenismo y la antropología en el Perú para ver sus matices como también sus conflictos.

Henri Favre (2007) es tal vez quien ha sistematizado mejor sus análisis sobre el indigenismo en Latinoamérica. Este lo define como una “corriente de opinión”⁹ que tiene inspiración humanista y una vena de “movimiento ideológico”, que piensa al indio en un marco de problemática nacional y lo ubica como sujeto principal sobre el cual se tiene

⁹ Se puede encontrar varias definiciones adicionales. Por ejemplo, cercanos a la línea de Favre, aunque con un tono más crítico, llama la atención la definición que realizan Giraudo y Sánchez (2011), pues conciben al indigenismo como un “cuerpo de ideas”, un “sentimiento”, una “aspiración” que no llegó a hacerse carne, ni con la tarea histórica de liberar al indígena de su situación histórica lastimera, ni como instrumento al servicio del poder de la oligarquía o del capitalismo. Desde otra perspectiva, Tamayo Herrera define al indigenismo como una “mentalidad” que tiene la particularidad de hacerse visible e invisible como un río subterráneo que por momentos emerge en el transcurrir de la historia. Esta mentalidad, para este autor tiene dos sentidos. El primero *latu sensu*, donde el indigenismo “vendría a ser toda *corriente de ideas en que predomina el interés por lo andino, por lo americano* [...] *Todo pensamiento que posee empatía por lo indígena*, se revestirá para nosotros de una coloración indigenista sea cual fuera su ubicación histórica [...] [Y el segundo, *strictu sensu*, que se utiliza para denominar a un indigenismo en] una etapa concreta de un desarrollo histórico más largo, etapa que se puede ubicar en el Cuzco entre los años finales del siglo XIX y 1948 (año del Congreso Indigenista del Cuzco)” (Tamayo Herrera, 1980, p. 69; los énfasis son míos). También podemos ubicar otras propuestas como la de Karina Pacheco (1999, p. 5), que define al indigenismo como una “corriente” que hace referencia a “los movimientos ideológicos y políticos que abarcan la calorización y la reivindicación de todo lo andino, sea del pasado precolombino (como es lo incaico), el de las culturas indígenas contemporáneas”.

que erigir la nación. Los valores nacionalizantes que contiene, como el valor del mundo agrario, su apego a lo popular y a su actitud antiurbana y antioccidental, hace que Favre (2007, pp. 10-11) la considere como populismo:

Al mismo tiempo que se lo considera como una prueba de la inexistencia de la nación, se ve al indio como al único fundamento sobre el cual es posible construirla. Identificado con el pueblo, se le considera como el depositario de los valores nacionalizantes. Y si está condenado a abolirse en la sociedad es para difundir en su seno esos valores que darán a la nación una especificidad irreductible. De esta manera el indigenismo se encasilla en la familia de los populismos. Debido a su búsqueda de raíces americanas, a su exaltación de la cultura andina, a su valoración de la comunidad agraria, a sus tendencias colectivistas o socializantes, y a las connotaciones antiurbanas y con frecuencia antioccidentales en su búsqueda de autenticidad.

Favre considera que el indigenismo ubica sus orígenes en los debates racistas posguerra que surgen en el siglo XIX, a lo largo de América Latina. Explica que, en México, por ejemplo, tras la guerra con Estados Unidos y la pérdida de casi la mitad del territorio mexicano, los indígenas se empoderaron mediante la toma de tierras que se impulsó en el sur del país y que afectó gravemente a la oligarquía debido a la debilidad estructural a la que estaban expuestos después de la guerra. En el Perú, tras la guerra del Pacífico, numerosos grupos de resistencia nacional, compuestos principalmente por indígenas, iniciaron revueltas que ya no estaban orientadas solamente a la expulsión de las tropas chilenas del territorio nacional, sino que ahora reclamaban contra los blancos y la oligarquía nacional, que al igual que sus similares en México, se encontraban en crisis. De esta forma el indio entra en escena, los reflectores de la arena política lo alumbran como sujeto que representa el problema central que el proyecto nacional tiene que solucionar.

En ese sentido, Favre expone dos momentos continentales del indigenismo. El primero, marcado por los lineamientos de la teoría racial y el darwinismo social, pues se empieza a dar por hecho que la desgracia indígena se debía a la naturaleza misma de la raza y, por lo tanto, era urgente contribuir a su superación mezclando la raza india con una raza superior, de forma que tras algunas generaciones se logre eliminar el factor indígena y se pueda construir, por fin, el sujeto nacional que permita erigir la tan añorada nación. Sin embargo, con el tiempo, esta propuesta entra en crisis debido a que desde el

radicalismo se empieza a discutir los fundamentos raciales en que los liberales basaban su discurso nacional. En el Perú, por ejemplo, González Prada inicia el debate mostrando al indígena como el verdadero peruano y a la oligarquía como los traidores de la nación.¹⁰ Y concluye haciendo un llamado a la construcción de la nación desde el indígena y con el indígena. Es decir, ya no se debía importar europeos para la superación de la raza india, porque el empobrecimiento y la desgracia indígena no era un factor que obedecía a su naturaleza misma, sino al empobrecimiento y la humillación histórica que sufrió desde la conquista española. Por ello, la labor consistía en devolverle su grandeza y nutrir a la nueva nación con el manto de su herencia histórica.

Así se inaugura un segundo momento en el indigenismo en Latinoamérica — que Favre considera tuvo inicio en 1910, con la Revolución mexicana—, ya no en términos raciales, sino en términos culturales, sin abandonar el positivismo cientificista que se arrastra del siglo XIX. De esta forma, los debates sobre el mestizaje y la forma en cómo se debería llevar a cabo ya no se dan desde una perspectiva biológica —como proponían los liberales—, que determina en última instancia la superación del sujeto nacional o su inevitable decadencia, sino que ahora giraban en torno al mestizaje cultural y los beneficios que se podrían tener a partir de ello. En ese sentido, la educación cobró importancia porque si el indígena fue desgraciado, es a partir de la autogenia —es decir, a partir de la educación del indio y su progresiva incorporación a la nación desde las formas de vida y la salud— que se podría tener como resultado el abandono de lo peor de su raza y la asimilación de lo mejor de Occidente. El indio tenía que dejar de ser indio para convertirse en un sujeto nacional de amplia representatividad cultural.¹¹

¹⁰ En su discurso incendiario en el Teatro Politeama, tras la derrota con Chile, González Prada (1980, p. 11) sostiene que “No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja 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”.

¹¹ Es interesante notar cómo diversos autores, a diferencia de Favre, marcan una línea de clara diferenciación entre “indigenismo” y “liberalismo”, como si la primera fue originada en la tradición radical, desde adentro, y la segunda se haya mantenido y madurado en la línea liberal de finales del XIX, desde afuera. Así, como gran exponente de estas ideas tenemos a Tamayo Herrera (1998, p. 9), quien sostiene que “Ambas ideas, indigenismo y liberalismo, vienen a ser como las dos caras de una misma moneda que ha medido y orientado el pensamiento de los países andinos. *La primera surgida como respuesta desde dentro, para diversificar y mantener las esencias de nuestra propia idiosincrasia, y la segunda como esfuerzo para modernizar y llevar a un aggiornamento, a una puesta al día en las ideas y en la mentalidad de este continente*” (los énfasis son míos). Creo necesario hacer un paréntesis para proponer este debate, ya que en esta tesis sostengo que es imposible pensar la división antagónica entre indigenismo y liberalismo. Por el contrario, como veremos más adelante —y como proponen también otros autores, por ejemplo, Wise (1983)—, sostengo que el indigenismo, si bien se identificó con una vena radical en su surgimiento y desarrollo, también sostuvo banderas liberales, que, cada vez más, ocuparon mayor importancia en el discurso y la práctica indigenista, lo que nos muestra un panorama de convivencia entre indigenismos radicales y liberales, provenientes de discursos globales que hacían pared con discursos locales, y viceversa.

Muy rápidamente, este momento indigenista fue cuestionado, otra vez, por la corriente radical, pues mientras el debate indigenista desde la perspectiva cultural mostraba a la educación como principal instrumento de superación indígena y base para la fundación del mestizo —que no era más que el nuevo y ansiado sujeto nacional—, desde el radicalismo se sostenía que el problema del indio no era cultural o pedagógico sino económico y social.¹² Mariátegui continúa con la propuesta y sostiene que para sacar al indígena de la etapa desastrosa en la que se encuentra, era necesario darle una solución económica, que no era más que plantear el problema de la posesión de la tierra como elemento central.¹³

Desde la antropología, y con una mirada centrada en nuestro país, Marisol de la Cadena (2004) consolida lo propuesto por Favre. Rastrea los orígenes del indigenismo en los debates sobre la ruta del progreso y la construcción de la nación en el Perú —que, siguiendo a Deborah Poole, puede tener un inicio a mediados del siglo XIX en la propuesta de “jardín multicolor”, con la que Manuel Atanasio Fuentes se refería a la mixtura racial del Perú—,¹⁴ que llegó a su mayor expresión en los debates posguerra con Chile que tenían como protagonistas, por un frente, a los conservadores, quienes sostenían la construcción de la nación a partir de un mejoramiento de la “raza india” con la importación de “razas superiores”, y por otro frente, los civilistas, que erigían a la educación como eje central de la construcción de la nueva nación.

Así, por ejemplo, desde el frente conservador, Clemente Palma (en De la Cadena, 2004, p. 33) sostenía el impedimento de transformación de las “almas raciales”, ya que:

jamás el indio intenta asimilarse a los elementos del progreso de los hombres superiores.
[...] La raza india no es ni será adaptable a la vida civilizada de las razas indo-europeas

¹² González Prada (1969[1904], p. 234) diría que “la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social”. Lo que significaba que “la condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores de condele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. [...] El indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores” (González Prada, 1969[1904], p. 235).

¹³ Mariátegui (1968, p. 80) sostenía que “no es posible comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico. La nueva generación no lo sabe, tal vez, de un modo muy exacto. Pero lo siente de un modo muy enérgico. Se da cuenta de que el problema fundamental del Perú, que es del indio y de la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana la actual economía”.

¹⁴ Anastasio Fuentes explica que la pureza de las razas no blancas era la razón del atraso casi general expresado en la ociosidad de los cholos, zambos y demás. Mientras que las clases altas, blancas, representaban el avance a partir de sus criterios estéticos, sus reservas morales y su capacidad intelectual. Esta era la conjunción multicolor que para Fuentes daba como resultado al progreso y éxito de la Lima (Poole, 2000).

porque es una tendencia innata en ella, como en todas las inferiores, el aislamiento y la refracción con respecto a los ideales y la vida psíquica y hasta marital de los extraños.

Por otro lado, desde el frente civilista, Francisco Graña planteaba que, en vez de mejorar la raza india a través del cruce racial, era posible hacerlo a través del incremento de los estándares de educación y salud de los grupos inferiores.

Es a partir de estos debates donde De la Cadena sostiene que iniciado el siglo XX se llevaron adelante dos procesos que desembocaron en la gesta del indigenismo. El primero fue la ubicación geográfica racial del Perú, donde se identificaba a la costa como espacio en progreso, adelantado y cuna de la élite peruana, mientras que la sierra era concebida como el espacio indígena y, por lo tanto, representante del atraso nacional, pero con un importante aporte a la historia del Perú.¹⁵ Y el segundo proceso —que reafirmó el primero—, de consolidación de una élite nacional, criolla, que tenía como referencia cultural al exterior y que se pensaba blanca a medida que reproducía cánones de estética, moral y conducta extranjeros. Es frente a estos procesos que surge el indigenismo en el Perú, definido por De la Cadena (1998, p. 91) como “un movimiento social intelectual que pretendió forjar una nación peruana enraizada en la tradición prehispánica, la supuesta fuente de la cultura nacional”.¹⁶ Claro está que, para la autora, este “movimiento” estuvo constituido por élites regionales principalmente, que se sintieron minimizadas por parte de las élites limeñas dentro del panorama nacional y generaron discursos y prácticas en respuesta a ello.

Carlos Franco (1990, pp. 46-47) es más preciso al momento de describir este proceso de surgimiento del indigenismo a partir de la relación entre la geografía y raza, pues considera que:

para que de esa contrastación [entre la sierra y la costa] surgiera una conciencia impugnadora de lo limeño y lo costeño, de lo blanco y criollo, que fue una de las marcas principales del discurso indigenista, fue necesario el reconocimiento por estos de una

¹⁵ Cabe mencionar que la selva era casi inexistente en el imaginario nacional, pues era concebida como un espacio vacío, con indígenas que no aportaron a la historia del Perú.

¹⁶ Para matizar y dar mayor forma a esta definición del indigenismo en un plano nacional, es importante dar cuenta de la heterogeneidad del indigenismo y sus causas. Nicolás Lynch (1979, p. 12) sostiene que el indigenismo “no es un fenómeno homogéneo ni *tampoco representa una corriente de pensamiento con una clara perspectiva de clase*. Podríamos decir más bien que lo que existió fue un intento por parte de distintas clases sociales de formular algunos planteamientos ideológicos sobre el problema nacional, dentro del cual era cuestión fundamental el problema indígena, cosa que ocurrió en un periodo en el que se producen fundamentales reacomodos en el conjunto de la estructura de clases en el país” (los énfasis son míos).

desigualdad abrumadora entre los espacios geográficos y culturales contrastados, inscrita en otro plano de las comparaciones, que es el plano del poder. *A las luces y sombras de este plano comparativo, la diferencia espacial y la diversidad cultural se transformaron en desigualdad política. Por ellos su identidad geográfica y cultural, como serranos y provincianos, concluye convirtiéndose en identidad antioligárquica y anticontralista* [los énfasis son míos].

Es decir, el origen del indigenismo no solo se debe al avistamiento político del indígena en el plano nacional y el reclamo por su inserción en los proyectos de construcción de la nación posguerra del Pacífico —que en realidad queda en un segundo plano y como marco general—, sino también fue producto de la diferenciación geográfica de la raza en el Perú —que había emprendido la élite limeña dibujando al Perú en una dicotomía entre la sierra, vista como un lugar de indios, y por lo tanto, de pobreza e ignorancia, versus la costa, concebido como un lugar de criollos y blancos pensantes y portadores de la ciencia, la intelectualidad y el progreso—, lo que significó desigualdad social, pero sobre todo el desconocimiento político por parte de las élites limeñas, nacionales, hacia las élites regionales.

Osmar Gonzales (1996, p. 101) contribuye a entender con mayor claridad esta posición, pues sostiene que por necesidad:

el hombre trata de formar para sí, de algún modo que le convenga, una imagen lúcida y simplificada del mundo, a fin de poder así superar al mundo de la experiencia tratando de reemplazarlo en alguna medida, por esta imagen. [...] Las imágenes se traducen en creencias, entendidas estas como partes fundamentales de una ideología que concibe el orden social como un producto natural y, por lo tanto, inevitable. El propósito de las creencias es legitimar un orden de cosas en el cual los hombres están inmersos y del cual no pueden salir.

Hay que entender que las élites limeñas tuvieron la necesidad, por el momento histórico de posguerra en el que se ubicaban, de inventar la imagen de una nación: la nación peruana. Y por lo tanto del sujeto nacional: el indio. Gonzales (1996, p. 102) sostiene que a las élites “se les revela necesario construir una imagen del indio. Se trata, pues, de la elaboración de un discurso que cumple con un doble objetivo; aprehender la ‘realidad’ y luego legitimarse como lectura verídica y racional que justificará acciones y decisiones en el ámbito político”.

Sin embargo, por más revolucionario que se vea este proceso de las élites limeñas de inventar “la imagen” de una nueva nación con un nuevo sujeto nacional —no criollo—, mantenía el carácter conservador, pues tenía que salvaguardar las estructuras sociales. Como explica Gonzales (1996, p. 111), para constituir este proceso:

en primer lugar, aparece la profunda interpenetración que perciben entre el indio y la naturaleza, de este modo, el indio aparece como parte de esta, con lo cual se deduce que tiene un ámbito específico para ser: los Andes, salir de ellos acarrearía su destrucción. De paso se protege la exclusividad del hábitat del criollo, la costa, que representa el espacio del poder y del saber. [...] En segundo lugar, reaparece la visión del indígena como un ser infantil, cuya alma se refleja en sus expresiones culturales. En tercer lugar, el indio es, en esta visión, adecuado como fuerza de trabajo, como cuerpo, pero no es reivindicado como intelecto ni como fuente de moral. [...] Finalmente, resurge la idea que “todo indio pasado fue mejor”. El del presente es decadente, muy distinto a sus padres y antecesores que fueron capaces de crear una gran civilización.

Es esta inventiva dual, entre la costa y la sierra, desarrollada por la élite limeña de forma general —desconociendo los distintos procesos y estructuras sociales particulares de la sierra sur del país, principalmente—, fue la que dio pie al surgimiento del indigenismo como una respuesta, de parte de las élites regionales —mediante los discursos de defensa y reivindicación del indio, y su legitimidad por la cercanía que tenían de dicho sujeto— a la invisibilización que percibieron de sus pares limeños. Como expone Franco (1990, p. 47):

el poder del otro no solo se sufre al percibir la inhibición que impone al desarrollo de las propias capacidades. Se le sufre, y doblemente, cuando ese poder desconoce nuestra existencia o cuando actúa ante nosotros de un modo que no solo hiere nuestra autoestima, sino que niega nuestro derecho a ser reconocidos como sujetos portadores de derechos. [...] En otros términos ellos [los indigenistas] fueron, en diferentes momentos de su vida, “tratados como indios” no siéndolo”.¹⁷

¹⁷ Con esta aseveración, no pretendo decir que solamente fue el sentimiento de revancha el que dio origen al indigenismo regional. Como veremos más adelante, también está el amor y respeto a la cultura andina, y la necesidad de un proyecto de desarrollo regional como elementos fundamentales de la propuesta indigenista regional. Sin embargo, considero que es el sentimiento de revancha y la necesidad de reconocimiento político nacional de la élite regional, principalmente cusqueña, la que motiva el surgimiento del discurso indigenista entendida como una “tradicción”, en términos planteados por Hobsbawm (1983) y Sander (1997).

A esta propuesta, hay que sumarle las precisiones que hace Efraín Kristal (1991, p. 203) desde la literatura, quien a partir de sus estudios sobre la relación entre el debate político e intelectual sobre el indigenismo lo define como “fundamentalmente un fenómeno literario urbano que expresa los puntos de vista que tienen los ciudadanos respecto al indio”. La considera una literatura “que no fue producida por los mismos indios, ni estaba dirigida a la población indígena, analfabeta en su mayoría. Su intención era, por el contrario, presentar los pueblos indígenas ante un público lector principalmente urbano que, aunque consciente de la presencia del indio en las regiones rurales de su patria, era ajeno a su vida y cultura” (1991, p. 16). Es decir, como titula su obra, el indigenismo es definido por Kristal como “una visión urbana de los Andes”.¹⁸

Hasta ahora hemos realizado un recuento corto, del surgimiento del indigenismo en América Latina, pero principalmente en el Perú, para pretender definirlo desde una perspectiva académico-política. En principio, dimos cuenta de que los procesos que dieron origen al indigenismo en nuestro país se ubicaron dentro de un contexto de la inevitable visibilización del indio en el espacio político por parte de las élites limeñas, que, en ese momento, a inicios del XX, tenían como principal objetivo construir la nación peruana luego de la derrota contra Chile. Así, vimos que fueron dos procesos los que dieron origen al indigenismo. Por un lado, la creación de un discurso sobre la construcción de la nación —desde las élites nacionales constituidas posguerra con Chile—, que concebía al país en términos geográficos raciales y la dibujaba como una dicotomía entre blancos y criollos ubicados en la costa —un espacio donde se propicia la educación, la ciencia, la

¹⁸ Como un punto aparte, es preciso mencionar que en la literatura se puede apreciar con mayor énfasis las diversas aristas del debate sobre el indigenismo, pues, por un lado, con mayor atrevimiento que Kristal, Juan Zevallos Aguilar (Nieto 1995, p. 82) le presta mayor atención al carácter mediador del indigenismo y lo considera como una respuesta al movimiento indígena: “El hecho de considerar al indigenismo como una respuesta al movimiento indígena pone de relieve nuevas dimensiones del discurso indigenista, como son el papel de mediación que cumple entre lo urbano y lo rural, entre las letras y la oralidad, así como las propuestas de orden y control de los grupos subalternos que propone la frágil pero cómplice institución literaria peruana”. Por otro lado, Mario Vargas Llosa, más preocupado en la técnica literaria para explicar las raíces de la “utopía arcaica” en la propuesta de Arguedas, realiza una clasificación particular del indigenismo donde considera que existió un protoindigenismo y un nuevo indigenismo. El primero fue principalmente motivado por Manuel González Prada, posguerra con Chile, y significó una reivindicación “retórica” contra los abusos que tenía el indio, que se caracterizó por “la escasa calidad literaria de la literatura [...] nacida al calor del naturalismo francés y la filosofía positivista del siglo XIX, [que] conspiró para que esta escuela no tuviera continuadores” (Vargas Llosa, 2008, pp. 69-70). Esta etapa fue superada por el nuevo indigenismo que surgió en América Latina a partir de la Revolución mexicana. En este momento, “siguiendo el ejemplo de México, artistas, poetas y escritores se volcaron hacia el mundo campesino en busca de motivos de inspiración” (Vargas Llosa, 2008, p. 76), con un lenguaje más fresco e innovador.

moral y la cultura— versus los indios ubicados en un espacio geográfico concreto, la sierra —copado de pobreza y representaba el lastre nacional—, con el objetivo de legitimar a las élites limeñas como élites nacionales. Y, por otro lado, en respuesta a estos procesos, las élites cusqueñas, al sentirse “excluidas” de los proyectos nación que se construían en Lima, estructuraron un discurso que primero les permitió considerarse a sí mismos parte de las élites nacionales, y en segundo lugar les dio espacio de construcción política en los proyectos país. Es decir, a nuestro entender, pese a que antes y a inicios del siglo XX encontramos grupos de intelectuales y políticos organizados en defensa del indio, como por ejemplo la Sociedad Amiga de los Indios —fundada por Juan Bustamante en la Lima de 1867, que tuvo como miembros a Buenaventura Seoane, Guillermo Seoane, José Casimiro Ulloa, el general José M. Medina, Baltazar Caravedo y Narciso Aréstegui— y la Asociación Pro-Indígena —fundada en la Lima de 1909 por Pedro Zulem, Joaquín Capelo y Dora Mayer—, no es sino hasta el movimiento indigenista que se inaugura con la reforma universitaria de la UNSAAC, entre 1907-1909, donde los debates sobre el indio adquieren una mayor importancia nacional y contribuyen directamente al surgimiento de la antropología en el Perú como disciplina institucionalizada en las aulas universitarias. En ese sentido, considero imprescindible tener como punto de partida de nuestro análisis al indigenismo regional, principalmente el surgido en Cusco.

2.1. Indigenismo regional

Con introducción del “Himno al sol” de Daniel Alomia Robles

Entraron a empujones, conteniendo los nervios y la euforia en sus elegantes ternos de paño. El solo hecho de verse en el salón rectoral —lugar reservado para los “doctores” de la universidad— ya era motivo de asombro, celebración y sudor en las manos. Con el barullo y el crujir del piso entablado, paró la conversación entre quienes estaban sentados alrededor de la elegante mesa principal tallada en madera. ¡Fuera el doctor Araujo! ¡Fuera el doctor Araujo! Se empezó a corear desordenadamente entre los invasores. El rector, junto con los quince miembros del Consejo Universitario, diez de ellos integrantes y allegados directos a su familia, se mantuvieron tensos y en silencio mientras los —quince o tal vez veinte— estudiantes, miembros de la Asociación Universitaria, se acomodaban

como podían en el salón al ritmo de la arenga que cada vez se ordenaba y cogía fuerza: ¡Fuera el doctor Araujo! ¡Fuera el doctor Araujo! Era inevitable, ya habían rodeado la mesa que presidía el doctor Eliseo Araujo, uno de los hombres más honorables del Cusco: magistrado vitalicio de la Corte Superior del Cusco, director del Colegio de Ciencias del Cusco, diputado de la república por Cusco y rector de la UNSAAC.

De inmediato, los balbuceos del doctor Araujo se convirtieron en gritos, que, sumados a la arenga estudiantil y los murmullos causados por el espanto de los miembros del Consejo Universitario, formaron un caos momentáneo que solo pudo ser silenciado por el disparo al techo que un alumno, apodado el Anarquista Furibundo, realizó esa oscura mañana del 7 de mayo de 1909. Segundos después, tras un silencio de desconcierto donde las miradas asumían el protagonismo, los miembros del Consejo Universitario, encabezados por el rector, salieron a empujones del salón. Y tras de ellos, los estudiantes empezaron a arengar, cada vez con mayor fuerza, mientras otro grupo de estudiantes y algunos profesores anónimos que apoyaban los reclamos estudiantiles se sumaba al grupo. ¡Fuera el doctor Araujo! ¡Fuera el doctor Araujo! No habían logrado discutir ningún punto de su plataforma de reclamos, tampoco sabían que se estaban convirtiendo en algo más que los promotores de una protesta exitosa contra la pésima administración de la UNSAAC tras dieciocho años de Gobierno del doctor Araujo. Sin embargo, sin calcularlo, se estaban convirtiendo en el epicentro del mayor movimiento académico-político de la corriente indigenista. Ellos se iban a convertir en la generación La Sierra.

Si tuviéramos que escoger un punto de partida para describir al indigenismo regional, sin duda, la reforma universitaria de la UNSAAC en 1907-1909 sería la indicada. Algunos autores relataron este proceso excelentemente¹⁹ y hasta Luis E. Valcárcel se permitió dedicarle varias páginas de sus memorias. Aquí no describiremos ese proceso. Sin embargo, para dar cuenta de la dimensión del impacto que tuvo en Cusco y en el país, es preciso imaginar, a partir de los relatos que tenemos a mano, uno de los momentos más importantes del proceso de la reforma universitaria donde los estudiantes, organizados por la Asociación Universitaria, lograron hacer frente al enquistado rector Eliseo Araujo, para convertirse en el núcleo de lo que luego sería llamado la generación La Sierra.²⁰ ¿Cómo surgió esta generación?, ¿quiénes la compusieron? y ¿qué objetivos

¹⁹ Principalmente Pando (2009) y Aparicio (2012).

²⁰ Con mayor énfasis que el nuestro, y yéndose a un extremo, diversos historiadores mencionan que 1909 es tal vez el año más importante de la historia de las ideas del siglo XX del Cusco, porque a partir de la huelga universitaria y la llegada del nuevo rector Giesecke se inicia, en principio, la “época de oro de la universidad del Cusco”, donde se “logra realizar la mayor reforma modernista de la universidad en el Cusco,

tuvo? Son las preguntas que nos importa responder en estas páginas. En ese sentido, es preciso discutir sobre el “intelectual” y la “generación”. Un viejo debate que nos ayudará a entender al indigenismo regional y su relación con el indigenismo estatal y el norteamericano-estatal.

Gramsci es quien tal vez brinda mayores luces sobre el asunto. Él sostiene que existen dos tipos de intelectuales, los intelectuales orgánicos –entendidos como el sector de personas pertenecientes a una clase social, con capacidad dirigencial por las actividades especializadas que desarrollan– y los intelectuales tradicionales –surgidos como intelectuales orgánicos que supieron mantenerse en una posición privilegiada dentro de la sociedad pese a los cambios de regímenes y de estructura social²¹; ambos, entendidos en un esquema de pugna social por el poder, donde las élites diseñan mecanismos de cooptación de intelectuales orgánicos para convertirlos en intelectuales tradicionales, y así mantener la estructura social. En ese sentido, es importante entender los mecanismos y procesos de cooptación. Bourdieu (2003), sostiene que el individuo –entiéndase intelectual– desarrolla un *habitus* al desenvolverse con aparente libertad dentro de campos sociales que están delineados constantemente por las estructuras sociales y la posición que el individuo adquiere en ellas, mediante el acceso a servicios como la educación y la salud, por ejemplo. En ese sentido, el proceso de cooptación de intelectuales se da de manera sistemática y progresiva debido a la estructura social misma que la promueve y legitima.

llevándola a ser una de las primeras a nivel nacional” (Aparicio, 2012). Y, en segundo lugar, como explica Tamayo Herrera (1980), se formó una “generación” llamada La Sierra, la que ideó el discurso indigenista como un planteamiento político y lo llevó a su máxima expresión al convertirlo en un movimiento no solamente cusqueño, sino de trascendencia nacional. Fuera de las discrepancias que tengo con ambas premisas, lo importante es observar la trascendencia de la generación la Sierra en la gesta indigenista. Sin embargo, creo preciso anotar los errores que contienen ambas afirmaciones. El primero de ellos es considerar que después de 1909 ocurrió todo y antes no ocurrió nada. Es decir, el error se centra en el hecho de tener como punto cero de la historia a 1909, desconociendo casi por completo (salvo algunas excepciones) al cuerpo de hechos que anteriormente, desde la segunda mitad del siglo XIX en adelante, fueron de trascendencia y sin las cuales no se podría entender la huelga universitaria y el surgimiento de la generación La Sierra. El segundo error general es que ambas premisas consideran el surgimiento de esta generación solamente dentro del plano académico-político, y se pierde de vista el plano económico-social que jugó un rol fundamental dentro de este proceso.

²¹ Podemos referir también al “intelectual público”, que bien lo define Lynch (2014, p. 12) como “aquel que lleva el debate de los asuntos de interés general al dominio de todos y su compromiso, aparentemente, estaría con la coherencia de la verdad y el rigor del razonamiento y la verdad o su verdad en los postulados”. Es decir, como un divulgador de los debates que no necesariamente tiene un compromiso militante, horizonte político o perspectiva política de convertir su mirada como hegemónica. Sin embargo, considero que no es un concepto que ayuda a reflexionar sobre la generación La Sierra.

Justamente, debido a que las estructuras sociales —y los mecanismos de cooptación— varían de acuerdo a las realidades estudiadas, es que Bodin (1965) y Dosse (2007) sostienen la idea de que los procesos de surgimiento y desarrollo de un intelectual, así como de su constitución y características, no se rige de acuerdo con la norma universal, por el contrario, varía de acuerdo a las características de su cultura y sociedad, lo que nos brinda una riqueza conceptual sobre la que es necesario reflexionar, más aun cuando problematizamos dicha diversidad desde la utilización de la categoría de “generación”. Al respecto, Flores Galindo (1987) sostiene que es preciso entender a la generación como la reunión —organización— de intelectuales —no necesariamente orgánicos— que, entrelazados por un ideal político y traspasando fronteras etarias, expresan, de diversas formas y en diversos medios, sus planteamientos asumiendo una posición crítica al contexto político que se vive en su tiempo y espacio.

En ese sentido, para entender a la generación La Sierra y el surgimiento del indigenismo regional, es preciso iniciar retratando algunos pilares fundamentales de la vida social del Cusco de esos años. En principio, la crisis económica que trajo consigo la guerra con Chile generó una mayor brecha entre Lima y el sur del país, debido a que los recursos de la restauración nacional provenían principalmente del norte peruano —que a pocos recuperaba su importancia en la agroexportación—. Mientras el sur, que históricamente tuvo como capitales económicas a Cusco y Arequipa —ambos centros administrativos importantes desde la colonia hasta su decaimiento económico en la guerra—,²² se derrumbaban y sobrevivían mediante reestructuraciones económicas emprendidas por algunos miembros disidentes de sus élites regionales.

Es producto de la falta de la presencia del Estado peruano en esta parte del país que, a finales del siglo XIX e inicios del XX, estas regiones —pero fundamentalmente el Cusco— institucionalizaron su economía en el precario sistema latifundista, donde las haciendas en mayoría se encargaban de proveer productos básicos al mercado interno, mientras una minoría se dedicaban exitosamente a la exportación de lana a partir de su mayor tecnificación y especialización.

El Cusco, además, era una ciudad pequeña que albergaba en 1906 un estimado de 18 617 personas y que tenía una proyección pequeña de crecimiento demográfico, pues en 1912 se calculó una población de 20 824 personas. El grueso de la sociedad estaba compuesto por indios que habían migrado a la ciudad y que ejercían diversas ocupaciones

²² Sobre una historia de la economía en el Cusco, véase Rénique (1991) y Glave (1981).

orientadas, principalmente, a la producción y servicio de las élites cusqueñas que estaban compuestas por hacendados y comerciantes,²³ las que representaban la minoría de la población. En ese sentido, el Cusco estaba organizado en una estructura social feudal de aparente ritmo rutinario, donde el hacendado —dueño de más de una hacienda en la mayoría de veces—, junto con el gran comerciante, se ubicaba en la cúspide de la pirámide, mientras el indio de hacienda —propiedad del hacendado— la sostenía. Los indígenas migrantes, así como los pequeños comerciantes y los indios dueños de sus tierras, comprendían un pequeño sector de la sociedad cusqueña que se sostenía económicamente en las haciendas y la pequeña industria que había logrado surgir.²⁴

La vida intelectual cusqueña reflejaba el pasivo y rutinario comportamiento de las élites locales dentro de las estructuras sociales, pues se sustentaba únicamente en el histórico Colegio de Ciencias y la UNSAAC, lo que demostraba el escaso y restringido movimiento intelectual que tenía Cusco.²⁵ Para entender mejor esta situación casi generalizada en el país, Deustua (1984, p. 18-19) nos pinta el panorama nacional del acceso a la educación en el primer tercio del siglo XX caracterizándolo por los siguientes sectores:

Pareciese que los roles y ubicaciones sociales-educativas estaban fijos de antemano: para los sectores rurales, la escuela elemental; para las oligarquías ciudadanas, la escuela secundaria, y solo para las oligarquías provinciales más importantes, la educación superior.

Las principales regiones surandinas, a medida que el tren del sur avanzaba en su construcción, entraron en disputa por los nuevos mercados que se abrían ante ellas. Arequipa, y posteriormente Puno, tomaron mayor provecho debido a la temprana llegada del ferrocarril a sus territorios, mientras que el Cusco, solo hasta años después de la llegada del tren a Sicuani en 1893, inicia una época de lenta y conflictiva modernización, proceso que inevitablemente logró agitar la pasividad intelectual a partir de la fundación de un grupo de intelectuales preocupados principalmente por la situación económica del

²³ Lynch (1979) muestra, a partir de la revisión de la *Guía general del sur del Perú*, que en 1912 la división demográfica por ocupación estaba compuesta de agricultores (1061), costureras (1031), sirvientes (2024), estudiantes colegiales (2932) y comerciantes (1096), sectores donde se concentraba la mayoría de la población.

²⁴ Estas industrias estaban abocadas principalmente al mercado de lana, cueros y cerveza. Y pese a que era un pilar importante de la economía local, acogía un porcentaje mínimo de la población laboral, pues se calculaba que difícilmente llegaba a los 500 obreros.

²⁵ En 1912, se calculan 2932 colegiales y 150 o 200 universitarios (Lynch, 1979).

Cusco y los cambios sociales que estaba generando. El Centro Científico del Cusco — precedente directo de la generación La Sierra— se fundó en 1897 y estuvo compuesto por reconocidos profesionales, grandes terratenientes y personajes políticos destacados del Cusco. Este grupo tuvo como principal objetivo realizar una lectura de las potencialidades económicas de la región a partir de un estudio sistemático de la misma, para así proponer proyectos de gran envergadura que permitan repotenciar la economía regional. Rénique (1984), a partir de la revisión de los documentos fundacionales y los boletines publicados por el Centro Científico del Cusco, resume los pilares en los que se sostuvo y pretendió desarrollar: i) se demostró miedo a la competencia mercantil no regional en los productos exportados —principalmente lana—, ii) se propuso explorar la selva cusqueña para buscar nuevos recursos económicos sostenibles,²⁶ iii) se buscó la integración nacional promovida por el Estado, iv) se pretendió el fortalecimiento del regionalismo basado en el sustento histórico del Cusco, y v) se pretendió encarar el problema del indio en la región, debido a que fue visto, en todo el país, como un lastre nacional.²⁷

Con estos elementos, se puede entender mejor cómo es que las élites cusqueñas —frente a los procesos en los que se sentían de su condición de élite en el plano nacional: los cambio económicos-sociales que amenazaban con desestabilizar las estructuras sociales y los debates de los proyectos nacionales impulsados desde Lima— pretendieron surgir como élite reconocida en el espacio público y político nacional, a la vez que buscaron consolidar una estructura social propia del latifundismo, donde ellos se ubicaban en la cúspide de la estructura social, mientras la abrumadora mayoría indígena era la mano de obra gratuita (o barata) que representaba un legado histórico propio de las élites.

El Centro Científico del Cusco cerró en 1909 con más documentos que proyectos realizados, y ese mismo año, como vimos antes, triunfó la primera reforma universitaria del Perú. La UNSAAC se clausuró, y tras meses de crisis logró reabrir sus puertas por decisión del entonces presidente Augusto B. Leguía, quien designó como rector encargado a Alberto Giesecke. Él era un joven norteamericano especializado en

²⁶ Las propuestas en este eje iban más allá de la administración de la selva cusqueña, poco explorada hasta entonces. Rénique (1991, p. 45) explica: “Los científicos’ cusqueños contemplaron diversas posibilidades. La idea de que la salvación del Cusco estaba en la expansión hacia el oriente cautivó la atención de la mayoría. Se argüía que en la vertiente oriental de los Andes estaban los mercados y las despensas del futuro. Las rutas fluviales ofrecían fácil acceso a esa región de recursos inimaginables. [...] Accediendo a los ríos Urubamba, Ucayali y Madre de Dios, el Cusco podría conectarse con la costa atlántica y, eventualmente, exportar sus productos a Europa. El auge de la explotación del caucho y la goma alentaban el sueño de una rápida colonización. Algunos pensaron en promover la inmigración extranjera, otro en el procesamiento de productos como el cacao, la caña de azúcar y la coca”.

²⁷ Sobre el Centro Científico del Cusco, véase también Tamayo Herrera (1980).

educación, que apenas llegado al Cusco —pese a la burla que causó en esos años— decidió recorrer valientemente, durante un mes, gran parte de la región a lomo de mula. Esa experiencia, inteligentemente sistematizada, la utilizó al momento de brindar el discurso de reapertura de la universidad, pues llamó la atención a dos realidades que observó en la región: la majestuosidad de la arquitectura inca, que demostraba la grandiosidad de la antigua cultura que los había creado, y el abandono y la pobreza de los indios, herederos directos de aquella cultura. Dos banderas que en los años siguientes fueron enarboladas por este primer indigenismo regional.

En ese sentido, la generación La Sierra no surgió de un momento a otro, o a partir de un hecho fortuito. No fue una generación espontánea, sino que fue producto de un proceso en el cual las élites cusqueñas, en medio de una profunda crisis, buscaron un espacio en la política y la economía nacional, para lo cual consolidaron un *alter ego*: Lima, y un discurso con el que podían hacerle frente: el antilimeñismo. Como explica Carlos Dancourt (1990, p. 287) —cuando analiza a la *Revista la Sierra*, fundada en 1919, en Lima, por algunos de estos indigenistas cusqueños que habían migrado a Lima—, estos intelectuales desde su surgimiento como generación empezaron a “dirigir su rencor sobre todo hacia Lima, la capital. El antilimeñismo se convierte entonces en uno de los rasgos más acentuados de la ideología serranista. Lima encarnará ‘la pereza, la molicie, el arribismo y la cobardía’ (Manuel A. Seoane, N.º 13-14, p. 60), ‘(lo) feble, mediocre y femenil’ (J. Eugenio Garro, N.º 7, p. 26)”.

En esta tarea, el rector Giesecke cumplió un papel importante. Contribuyó a convertir a la UNSAAC en el núcleo académico, científico y político de la región, a partir de la implementación de una política universitaria “con proyección para el progreso del Cusco” —como decía Giesecke—, y a partir del fomento de estudios regionales, empíricos, tecnológicos y prácticos en los jóvenes alumnos²⁸. Estos se vieron nutridos, además, porque se sumaron a la corriente positivista, que desde algunos años atrás el doctor Antonio Lorena había promovido en la universidad después de su estadía en Europa. En ese sentido, son el positivismo, el compromiso con el progreso de la región y el pragmatismo que implantó Giesecke los que fueron el soporte teórico de la generación indigenista. Con mayor precisión Rénique (1991, p. 49) explica este proceso:

²⁸ Para mayor información sobre el impacto de Alberto Giesecke en la universidad del Cusco y su legado en el desarrollo moderno del sistema educativo peruano, Giesecke (2015).

En oposición al “krausismo” (que representaba las visiones conservadoras que hasta ese momento dirigían el Cusco) simpatizaban con el positivismo, difundido en el Cusco por Antonio Lorena, quien según un contemporáneo (Ángel Vega Enriquez) “sustrajo a los estudiantes de las divagaciones metafísicas”. [...] Bajo su influencia los estudiantes leyeron a Comte, Spencer y Taine, y aprendieron el valor de la práctica y la experiencia en el desarrollo del conocimiento científico.

Rénique (1991, p. 54) agrega que, con la llegada de Giesecke, hubo un aumento de investigaciones regionales, pues:

sus trabajos constituyeron una verdadera interpelación al orden regional. Sus investigaciones se orientaban a identificar los obstáculos al progreso regional, entendido como industrialización, agricultura mecanizada y descentralismo o, simplemente, como la “civilización” o la cultura propia de las urbes evolucionadas.

No hay que perder de vista las lecturas de Spengler y el determinismo geográfico que se hacían en esos años, pues como explica Carlos Dancourt (1990, p. 286):

estos intelectuales encuentran en la obra de O. Spengler y en la teoría del determinismo geográfico la justificación a la rebeldía y de su sentimiento regional. En efecto, O. Spengler les ofrece una visión cíclica de la “vida” de las civilizaciones y, por consiguiente, al mismo tiempo que la “Decadencia de Occidente”, la posibilidad de un resurgimiento del antiguo esplendor incaico.

Son numerosas las tesis de esos años que corroboran el interés y la explosión de los trabajos sobre la región en sus distintos ámbitos²⁹. Uno de ellos, por ejemplo, nos puede ayudar a pintar el panorama de la época: la tesis de bachillerato en Filosofía y Letras de Francisco Ponce de León, de 1912, titulada *El problema indio*. Un claro ejemplo de cómo, las tesis en esa especialidad dejaron de ser orientadas a reflexiones metafísicas y pasaron

²⁹ Mercedes Giesecke en su tesis doctoral titulada “Política educativa y ruralidad en el Perú: 1900-1930” (2015:155) muestra 80 tesis universitarias de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, donde se puede notar la explosión de trabajos dedicados a la realidad regional. La autora clasifica estas tesis de la siguiente manera: “1.- Educación, diagnósticos educativos, enseñanza (10), 2.- Geología, Geografía y Economía del Cuzco (11), 3.- Desarrollo regional del Cuzco (11), 4.- Matrimonio, divorcio, situación de mujer, familia (12), 5.- Problema indígena: Historia, cultura y arte indígena/ Organización y derecho indígena (17), Derecho, Leyes y procedimientos jurídicos (19)” Giesecke, M. (2015) Política educativa y ruralidad en el Perú: 1900-1930. Tesis para optar el título académico de doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de sociología. Lima: UNMSM.

a alinearse a la reflexión de los procesos de cambio que ocurrían en esos años. Ponce de León realiza un recorrido sobre la posición del indio en la colonia y en la república a partir de sus lecturas sobre Garcilaso y Bartolomé de las Casas, y lo utiliza para tipologizar los tres tipos de corrientes —o “posiciones teóricas”, como él las llama— que se abrieron sobre el indio en el Cusco de esos años: i) los indiófobos, ii) conservadores e iii) indiófilos. Posteriormente, tras hacer una caracterización de la “raza indígena” a partir de un recuento de estudios de antropología física que se habían realizado en el Cusco, el autor ingresa al debate sobre la construcción de la nación peruana proponiendo al “mestizo” como sujeto nacional, es decir, impulsando un mestizaje como pilar de la nación, ya que:

contribuye poderosamente a la formación del tipo nacional, porque homogeniza los componentes más diversos, es decir, que el mestizaje es un factor para la nacionalización [y porque] como un factor democratizante es el mejor medio de destruir los prejuicios de raza, clase o condición social, y es a la vez un poderoso medio de mejoramiento. [...] La acción de la educación y el mestizaje es recíproca. En efecto, así como el mestizo es más aspirante que el indio; este, educado, se considera superior a sí mismo, se ennoblece. [...] El mestizaje favorece la educación, porque el mestizo se asimila más fácilmente a la civilización de los blancos, e inversamente, [...] porque rompe los prejuicios” (Ponce de León, 1946[1912], pp. 20-21).

A medida que las investigaciones y la producción académica aumentaba, fruto del financiamiento que la universidad destinaba a este rubro, los jóvenes intelectuales orgánicos de la universidad del Cusco —que en su gran mayoría eran hijos de hacendados y grandes comerciantes, mientras una minoría provenía de grupos sociales económicamente intermedios— tuvieron un mayor acercamiento al indio, su historia y su cultura, ya que eran obligados a viajar a las comunidades para recolectar datos y hacer trabajo de campo.³⁰ Así, a medida que se desarrollaban mayores investigaciones, se incrementaba la actividad intelectual de la ciudad. Como apunta Deustua (1984), en la primera mitad del siglo XX, en las principales regiones del Perú de esos años (Arequipa, Trujillo, pero principalmente Cusco) existió un mayor incremento en la producción de revistas y diarios —como la revista *Kosco*, *Diario el Sol*, la *Revista Universitaria*, entre

³⁰ Uno de los logros más importantes de la gestión de Giesecke fue el Censo Provincial del Cusco, en 1912, realizado casi íntegramente por profesores y alumnos de la Universidad del Cusco.

otras publicaciones producidas en Cusco, por ejemplo—, que muestra un mayor dinamismo académico y político generado, principalmente, por el mayor número de alumnos en la educación superior. De esta forma, la universidad del Cusco se había convertido en la principal y única financista económica y teórica de los discursos indigenistas, liderado por la joven generación La Sierra, que cada vez generaba mayor simpatía en una sociedad cusqueña —porque decían que habían logrado sistematizar la voz del Cusco—, ubicada en un proceso lento de modernización y de tránsito complicado hacia una posterior sociedad de clases.

Esta generación, sin embargo, no sostenía un discurso unitario. Al igual que los debates sobre la nación que se desarrollaban en Lima, en Cusco, el indigenismo contaba con varios frentes en distintos debates. Algunos debates, por ejemplo, estaban orientados a discutir la naturaleza de la raza indígena desde su análisis físico o la historia. Otros se centraban en identificar la estructura social donde se ubicaba el indio, así como su papel en el proyecto de modernización regional. Y algunos otros se orientaban a la discusión del carácter de la nueva nación peruana, el sujeto nacional y el papel del indio, de su historia y su cultura en el proceso de refundación nacional. En estos últimos debates, resaltaron las contrarias posiciones de Luis E. Valcárcel y Uriel García, ambos considerados como los representantes más importantes de la generación La Sierra. Marisol de la Cadena (1997) recoge parte de este debate donde, a partir de la figura y papel de Cori Ocllo —una aclla inca que prefirió la muerte antes que el matrimonio con un español—, elaboraron sus propuestas sobre la construcción de la nación peruana, su sujeto nacional y el papel que el indio tenía que desarrollar en esta nueva nación. Por un lado, Valcárcel (1978[1928], p. 78), con una clara oposición al mestizaje y una apuesta por la refundación de la nación peruana por los indios “puros” de los Andes, se refiere a Cori Ocllo de la siguiente forma:

Seno de oro, la más hermosa mujer de Manko, era la heroína. La quiso para si el bien plantado Gonzalo, y ella fue fiel a su raza. ¿Cómo ofrendar su cuerpo al impuro asesino de sus dioses y de sus reyes? La muerte antes; así yacería tranquila, sin mayores vejámenes; a su galán español había cubierto su torso perfecto con algo repugnante, capaz de alejar al Don Juan. Pero todavía más virulento era el odio que destilaban sus ojos. [...] Ha revivido Kori Ojlllo en los Andes. Allí donde el indio torna a su belleza precolombina; allí donde se ha sacudido de la inmundicia del invasor. Kori Ojlllo vive, hembra fiera, a la que el blanco no puede ya vencer. El odio más fuerte que nunca inhibe la sensualidad

latente, vence todas las tentaciones, y la india de los clanes hostiles prefiere morir a entregarse. ¡qué asco si cede. Será proscrita del ayllu. No volverá más a su terruño adorado. Hasta los perros saldrán a morderla. La india impura se refugia en la ciudad. Carne de prostíbulo, un día se pudrirá en el hospital.

Por otro lado, Uriel García (2011[1937], p. 189) fiel a su propuesta por el mestizaje y el “nuevo indio” como pilar fundamental de la construcción de la nación peruana, sostiene que:

Kori Okllo [sic] es aquella india que se untó el cuerpo con estiércol y lodo y se dejó matar atrincada a un árbol, antes que entregarse a la pasión sensual del invasor y concebir maternalmente la otra América, [...] en defensa infecunda de la tradición autóctona. Es la india que conserva su pureza cuaternaria, esa pureza que a su contacto todo retorna a lo primitivo, lo milenario.

Esto contrasta con la visión que tiene el mismo Uriel García (2011[1937], p. 189) sobre la madre de Garcilaso de la Vega, quien era:

la mujer dócil a servir de solaz amable en las horas de orfandad amorosa del conquistados [...] La tierra fértil a todas las simetrías, la historia que serenamente acepta su destino [...] la América que se sobrepone a su tragedia. Isabel, es la caverna americana que las mitologías indígenas llamaban “pakarinas” (lugares de advenimiento) [sic], de donde surgen otra vez los hacedores de la nueva cultural. De sus entrañas, como de esas grutas maravillosas de donde salieron los domingos incaicos, nace la barbarie mestiza que dará otro vigor al continente.³¹

Como vemos, en ambos autores se puede notar el álgido tono de los debates que se desarrollaban al interior del indigenismo —que también dialogaban con las propuestas de las élites limeñas—, sobre la construcción de la nación peruana y el indio. Sin embargo, además de las discrepancias al interior de la generación La Sierra, existían puntos

³¹ Las diferencias entre ambos personajes trascienden los límites académicos y llegan a diferencias políticas serias, aunque cubiertas siempre de cordialidad. Por ejemplo, algunos años después de su famoso debate sobre el sujeto nacional, Uriel García fue postulado animosamente, por numerosos profesores y alumnos de la Universidad del Cusco, para ser rector de esa casa de estudios. La suerte estaba echada y se voceaba a Uriel García como ganador. Sin embargo, días después, el grupo adversario difundió una carta de Luis E. Valcárcel, quien, desde su cargo burocrático en Lima, lamentaba dicha postulación debido a que, de llegar a ser rector Uriel García, el Cusco perdería a uno de sus mayores intelectuales.

temáticos que sirvieron como pilares importantes para la consolidación de las élites cusqueñas a partir de la instauración de una “tradición indigenista” que adquirió una fuerte acogida, dentro y fuera del Cusco, debido a su inicial carácter revolucionario.

La tradición, como sostiene Sanders (1997), es un recurso importante para la construcción de nacionalismos, debido a que contiene fuertes cargas ideológicas que se construyen a partir del fino hilado entre el pasado —resaltando momentos reconfortantes— y el futuro deseado —elaborado a partir de las necesidades presentes—. En ese sentido, la tradición no es una respuesta mecánica y automática a un determinado contexto, sino son acciones intencionales y discursos elaborados por una élite intelectual, que busca inculcar normas y comportamientos portadores del carácter revolucionario, del momento en el que surgen, en su sociedad. Sin embargo, con el tiempo, la tradición puede mimetizarse en su simple repetición, dando pie al “tradicionalismo” —entendido como el simple hecho de repetición burda de la tradición—, que contiene una carga de negación al cambio, pues argumenta que el pasado es lo único válido y elimina el carácter revolucionario que inicialmente tuvo la tradición porque perdió de vista la posibilidad de la construcción de un futuro.

Me permito llamar “tradición indigenista” a este movimiento liderado por la generación La Sierra, que inicialmente tomó conciencia de su situación como élite regional en un contexto en el que económicamente se consideraba amenazada por las élites puneñas y arequipeñas, políticamente desconocida por las élites limeñas, socialmente estaba atormentada por las constantes revueltas indígenas que amenazaban con reacomodar las estructuras sociales del Cusco, y que luego logró generar discursos que hicieron frente a esas situaciones y que se consolidó en una fuente infinita de identidad y amor al Cusco —hasta ahora llevado hasta el extremo de un recalcitrante chauvinismo, por momentos—. En ese sentido, la tradición indigenista surgida en el Cusco desplegó una estrategia de lucha en dos niveles. El primero fue externo, frente a las situaciones de riesgo que eran generadas fuera de la región y que amenazaban su situación de élite regional. Y el segundo fue interno —que explicaremos más adelante—, frente a las situaciones que ponían en riesgo la estructura social local. Con esto, a partir de los discursos sobre la nación peruana y el papel del indio, su cultura y su pasado, desarrollaron prácticas y políticas que hicieron carne en la sociedad en general, como la creación de festividades —el *Inti Raymi* por ejemplo— y la valorización de la historia y arte indio, así también como la proliferación de la lírica andina —producida bajo los cánones de arte y belleza

occidentales— en los recintos más prestigiosos a nivel nacional e internacional mediante la difusión de obras en quechua, como la adaptación a teatro de *Ollantay*, la declamación de poesía en quechua y ópera también en quechua. Todas estas eran actividades llenas de un carácter revolucionario que exhibían y de las que se engalanaban las élites cusqueñas de inicios del siglo XX, pero que luego se convirtieron en tradicionalismo.

La efectividad y éxito de esta tradición radicó en la invención de los discursos indigenistas que los intelectuales de la generación La Sierra idearon bajo los reflectores de la “utopía” y el “milenario”. Ambos, conceptos angulares que nos permiten entender el Perú del siglo XX, más aun cuando el principal ejemplo de su utilización es *Tempestad en los Andes* (1927), libro que consagró a Luis E. Valcárcel y que utilizó Mariátegui como herramienta fundamental para imprimirle el carácter mágico que hacía falta en su proyecto socialista. Estas características propias de la generación La Sierra permitieron la asimilación y creación de vertientes como el incaísmo, andinismo, telurismo, indianismo, etc., para consolidar y dar mayor forma a la tradición indigenista.³²

En ese sentido, los indigenistas cusqueños utilizaron la utopía andina³³ no solo como un recurso que les permitía embellecer sus discursos con imágenes mesiánicas y tutelares, como el “Lenin de los Andes” que Valcárcel imaginó, o la nueva nación más justa erigida por el “nuevo indio”, como sostenía Uriel García, sino para releer la historia que encontraban en los cronistas y moldearla a las necesidades de sus discursos. En ese sentido, la tradición indigenista se convirtió en la embajadora de la utopía andina y la utilizó —como ya mencionamos anteriormente— como parteaguas que les permitió desplegar su estrategia para hacer frente políticamente a las élites limeñas, y económicamente a las élites de Puno y Arequipa. Sin embargo, este parteaguas, no se limitó al ejercicio de la política o la economía, sino fue totalizante, pues ocupó diversos campos como el arte, por ejemplo.

Deborah Poole (1993) se pregunta por qué Figueroa Aznar, un joven fotógrafo inicialmente rechazado en Lima por la élite artística debido a que aquella se mantenía en cánones conservadores de dividir claramente el arte y la fotografía, rechazando las “fotografías iluminadas” —fotografías con retoques de pastel u óleo que realizaba Aznar—, fue aceptado y aclamado por la élite cusqueña, luego del periplo artístico que

³² Para entrar en detalle a la definición y descripción de estos conceptos, véase Tamayo (1980, 1994) y Pacheco (2007).

³³ Para mayor referencia sobre el concepto y su utilización Flores Galindo (1988) y Burga (2005).

tuvo en Arequipa. Y la respuesta, antes de conjugar razones técnicas o estéticas del ámbito artístico, recae en lo ideológico. Poole (1993, pp. 130-131) describe así este proceso:

El rechazo de los intelectuales cusqueños al *establishment* artístico académico de Lima se formuló como doctrina de la creatividad artística espontánea. Figueroa —quien fue criticado en Lima por su carencia de entrenamiento europeo— fue alabado en el Cusco precisamente debido a que su “modalidad pictórica [...] no sigue ninguna de las corrientes canalizadas por alguna escuela de arte”. [...] En el Cusco, por tanto, era el individuo per se, y no su formación social y académica (o “cálculo”) lo que se idealizaba como fuente de habilidad artística e intelectual en general. El sentimiento se valoraba por sobre la forma, y el instinto sobre la tradición. [...] La imagen del genio artístico marginal usado para describir a Figueroa y otros artistas del Cusco no fue inspirada, como en Europa, por la aversión a los consumidores de arte burgueses, sino más bien por el rechazo de los cusqueños al dominio cultural de Lima. [...] [En ese sentido], el artista como vocero del proyecto cultural cusqueño se enfrentó a un lugar —Lima— y no, como en Europa, a una clase —la burguesía.

De esta forma, el indigenismo regional, inicialmente discurso de las élites cusqueñas, se convirtió en una tradición indigenista regional que abordó diversos campos, pero que tuvo mayor explosión en el campo académico-político, debido a las necesidades de las élites cusqueñas y por lo tanto a los objetivos que estos marcaban, pero también debido al importante financiamiento y respaldo de la UNSAAC a nivel teórico y económico. Sin estos, la tradición indigenista no hubiera podido atraer los reflectores de la política nacional.

Por otro lado, la tradición indigenista del Cusco, a la par de su estrategia de lucha externa, desarrolló una estrategia hacia el interior de la región para hacer frente a la situación social de convulsión que amenazaba con reestructurar la sociedad cusqueña y consolidar una estructura social que continuara privilegiando socialmente a las élites. Es en este segundo nivel que el indigenismo muestra con mayor claridad su carácter tutelar frente al indio, que no solo se evidenciaba en el discurso de “luchar por el indio”, sino que ahora hacía carne al sostener una estructura social donde el indio no solo seguía estando bajo la tutela del indigenista, sino que continuaba en una relación de explotación por el indigenista, en las haciendas. En este punto, Marisol de la Cadena (2004, pp. 64-65) desarrolló un importante análisis:

El énfasis en la pureza moral/sexual distinguió a la gente decente de la gente del pueblo a pesar de sus similitudes fenotípicas. [En este sentido] el indigenismo también articuló un argumento histórico para definir racialmente a los mestizos e indios como “otros” en términos morales (antes que biológicos), diferentes con las élites con las que, sin embargo, compartían el mismo y oscuro color de piel. Esta característica distinguió a las élites de los indios y, más importante aún, de los “híbridos”, una categoría que los cusqueños indigenistas acuñaron para referirse a los mestizos de la región, que ya desde tiempos coloniales eran identificados como sujetos sociales imperfectos. [...] La decencia —una manera de reformular los códigos de honor coloniales—, fue primariamente considerada como un sentido innato de la moralidad. Sin embargo, dada que las ideas liberales más fundamentales se apoyaban en la posibilidad de movilidad social, los intelectuales liberales cusqueños sostuvieron que los elevados estándares morales que implicaba la decencia no solo estaban adscritos por nacimiento, sino que podían ser incorporados por los individuos si estos recibían una enseñanza adecuada. [...] La decencia fue un discurso de clase del que la élite se sirvió para distinguir entre categorías raciales en términos morales y culturales, en una sociedad donde el fenotipo era inutilizable para definir fronteras sociales.

Como explica De la Cadena, el indigenismo regional utilizó el concepto de la moral y la decencia, desde una perspectiva occidental, heredada desde la colonia, para marcar lineamientos de la idea de progreso de la región —a partir de instituciones claves como salud y educación, por ejemplo—, consolidar prácticas tutelares frente al indio y legitimar una estructura social que continuaba privilegiando a las élites cusqueñas.

2.2. Indigenismo estatal

Si los Luna Pizarro y los Rodríguez de Mendoza, los Sánchez Carrión y los Mariátegui, destruyeron la organización colonial, vosotros habéis consumado un hecho de análoga proyección. Aquellos nos emanciparon del dominador de afuera. Vosotros nos habéis libertado del retrógrado de adentro.

Augusto B. Leguía refiriéndose a los legisladores en el discurso con ocasión de colocarse la primera piedra para el monumento al primer Congreso General Constituyente del Perú, 20 de setiembre de 1922.

En las décadas previas al segundo Gobierno de Leguía, el Perú, aturdido aún por la guerra con Chile, continuaba entrampado en un lento proceso de reconstrucción. Además, la República Aristocrática se encontraba en decadencia debido a la incapacidad del Estado para hacer frente a las necesidades de un país que se encontraba en medio de un proceso de cambio expresado en los cada vez más crecientes sectores medios, los abrumadores reclamos de las élites regionales, los levantamientos indígenas del sur del país, las juventudes universitarias que se encontraban en un viraje de paradigma importante y los indigenistas que ya se habían posicionado en los debates sobre la nación peruana. Y la oligarquía, administradora del poder estatal, había logrado constituir su dominio y organizar la economía nacional, como sostiene Cotler (1985, p. 178), a partir de la “implementación de enclaves imperialistas de donde se desprendía y se legitimaba la burguesía dominante bajo patrones clientelares de poder, dejando espacio a un Estado peruano, que producto de su pequeñez, tenía un alcance limitado a los deseos de la oligarquía”. En este contexto, eran necesarios nuevos vientos que reestructuren los viejos andamiajes del pequeño Estado peruano, para que responda a las necesidades del país, como también al ambiente internacional de la región, que cada vez más se enrumbaba por los caminos del capitalismo que dibujaba Estados Unidos principalmente.

Augusto B. Leguía, recién vuelto de Europa, supo capitalizar los ánimos de cambio que se respiraba en ese contexto. Con el eslogan de Patria Nueva logró imponerse en las elecciones de 1919, donde fue elegido presidente con el 62% de los votos totales, dejando atrás al segundo aspirante a la presidencia, Ántero Aspíllaga del Partido Civil, que apenas alcanzó el 33% (Pease y Romero, 2013). Con este triunfo aplastante, aunque atemorizado por un posible fraude a manos de su anterior partido civilista, Leguía convocó al ejército y a Luis A. Cáceres —su antiguo adversario político— para hacer efectiva la toma de mando —momento que aprovechó para disolver el Congreso y llamar a nuevas elecciones que sirvió para realizar la Constitución de 1920.

En medio de la inicial algarabía que había causado la disolución del Congreso y la elaboración de la nueva Constitución, Leguía supo mantener cerca —aunque por muy poco tiempo— a los sectores que lo apoyaron para su acenso al poder. Creía que, para revertir la lamentable situación del país, era necesario que el Perú se pliegue a los lineamientos capitalistas norteamericanos. En ese sentido, bajo las luces del proyecto del progreso, desarrolló una “política centralista” que logró concentrar el poder en el Estado peruano mediante profundas reformas que permitieron su expansión y la subordinación

de la oligarquía al Estado, dando la aparente imagen, por primera vez en la historia republicana del Perú, del surgimiento de una “burguesía nacional”.

Bajo la intención de captar mayor inversión que permitiese la modernización del país, Leguía asoció el Estado peruano con el capital financiero norteamericano, lo que permitió la construcción de grandes obras de infraestructura, y generó el espacio y las circunstancias para el crecimiento de la industria petrolera y minera en el Perú —con la llegada de la Cerro de Pasco Corporation, American Smelting y Anaconda—, así como también del sector agrícola —con la construcción de represas en la costa norte peruana y el apoyo para la tecnificación que brindó a los latifundistas de la sierra sur peruana—. De esta forma, Leguía institucionalizó un Estado que, como sostiene Crabtree y Durand (2017, p. 54), se constituyó como la “primera dictadura extractivista del Perú”, y que, a decir de Cotler (1985, p. 178), “llegó a su expresión cabal y depurada de los burgueses exportadores”. En ambas lecturas, al estar sometidos a la política económica de Estados Unidos, el Perú se consolidó no solo como un país dependiente, sino también significó el principal motivo de la inevitable crisis que sufrió el país tras el “crack de 1929”.

Pero la Patria Nueva no solo significó un cambio de rumbo de la economía del país, sino también un discurso que acompañó y permitió legitimar aquellos cambios. Leguía hizo suyo los debates sobre el problema del indio y su papel en la construcción de la nación peruana y asumió la posición indigenista, desde la óptica limeña,³⁴ pero también las lideradas por la generación La Sierra del Cusco, que ya había sobrepasado los límites regionales. De esta forma, el indigenismo fomentado y legitimado por el Estado se institucionalizó como una “moda” en los círculos de la academia y la política peruana.³⁵ Enrique Tord (1978, p. 176) graficó este momento en la entrevista que le hizo a Luis Alberto Sánchez, cuando al consultarle sobre la polémica indigenista y el artículo titulado “Nosotros los indios” de José Ángel Escalante, recibe la contundente respuesta:

³⁴ Hasta ese momento, los frentes indigenistas estaban liderados por la Sociedad Amiga de los Indios, la Asociación Pro-Indígena y el Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo. La Sociedad Amiga de los Indios fue fundada por Juan Bustamante en Lima, en 1867, y tuvo como miembros a Buenaventura Seoane, Guillermo Seoane, José Casimiro Ulloa, el general José M. Medina, Baltazar Caravedo y Narciso Aréstegui. La Asociación Pro-Indígena nació en abril de 1909, a partir de un círculo universitario y la iniciativa del entonces catedrático sanmarquino Pedro Zulen —secretario general desde su fundación— y Dora Mayer —que se encargaba del boletín institucional *El Deber Pro-Indígena*—. Lo componían Óscar Miró Quesada, Víctor Andrés Belaunde, los hermanos Alayza, Paz Soldán, Pedro Durand, José de la Riva Agüero, etc. El Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo surgió fruto del impulso de los indígenas residentes en Lima. Su comité central se fundó en junio de 1919 y tuvo como miembros a Hipólito Salazar, Ezequiel Urviola, Samuel Núñez Calderón, entre otros.

³⁵ Existen numerosas publicaciones que hacen referencia a este debate, sin embargo, parte importante de la polémica está registrado en Aquézolo (1976).

[Escalante] era descendiente de indios. Él descendía de la cacica Usca Mayta, la querida de Túpac Amaru. Era una de sus abuelas. Pero él era un indio claro. Era un cholo... El cholo Escalante. *El romanticismo de esa época era tal que yo quería ser cholo. [...] Y es que yo estaba loco por ser cholo y resultó que mi gran desengaño fue que no he descubierto ningún indio en mi familia todavía. Había que ser cholo para ser gente.* En ese tiempo estaba lo mexicano de moda y había que peruanizar el Perú que significaba cholificar el Perú (el resaltado es nuestro).

Leguía necesitaba intelectuales que construyan y sostengan aquel discurso, así como también que contribuyan a la elaboración de políticas en favor del indio, por lo que se esmeró en cooptar a los intelectuales más resaltantes de los frentes indigenistas. Con Hildebrando Castro Pozo a la cabeza, Leguía sumó a su Gobierno a numerosos indigenistas —por ejemplo, Luis E. Valcárcel y Félix Cosío formaron parte del Patronato de la Raza,³⁶ y Alberto Giesecke pasó a trabajar en el Ministerio de Educación— y logró estructurar un aparato que respondió, momentáneamente, a las necesidades del debate indigenista, pero que luego fueron insuficientes y sobrepasados por la realidad. Emilio Romero (en Tord, 1978, p. 4) explica este proceso de la siguiente forma:

En el periodo preparatorio de la candidatura de Augusto B. Leguía para su oncenio de Gobierno, el sector de la juventud que lo acompañó en las elecciones —recuerdo del grupo llamado Germinal—, incluyó en su programa político la necesidad de reivindicar al campesino ofreciendo presentar al Congreso un proyecto de ley agraria para resolver los problemas feudales que sobrevivían en el Perú. Al asumir la presidencia Leguía, esos postulados que él consintió que se propalaran antes de las elecciones, fueron rechazadas por la mayoría parlamentaria que fue siempre la muralla de todos los Congresos de la República, pues fue siempre obediente a las órdenes del Palacio de Pizarro.

Romero sostiene que las propuestas indigenistas en favor del indio que asumió el Gobierno se frustraron debido a la resistencia del parlamento, quitándole así

³⁶ El Patronato de la Raza fue fundado por iniciativa del gobierno leguista, mediante resolución suprema en mayo de 1922. Nombró como presidente al arzobispo de Lima, monseñor Emilio Lissón, y los miembros de la junta central pertenecían a la crema y nata más alta de Lima, al igual que los miembros de las juntas regionales. Entre ellos encontramos a Eleodoro Romero, José Salvador Cavero, Rafael Villanueva, Carlos Zavala, etc.

responsabilidad al leguismo —opinión para tomar con precaución, debido a que Romero fue activo partícipe del Gobierno de Leguía—. Sin embargo, los hechos fueron un tanto distintos, pues pese a que el Parlamento controlado mayoritariamente por la oligarquía se opuso a las acciones leguistas, el Gobierno de Leguía tuvo serias dificultades internas para convencerse a sí mismos de las políticas en favor del indio que pretendía implementar. De esta forma, inicialmente, el Gobierno enarboló la labor de defensa del indio y denuncia de los maltratos sufridos a manos de los gamonales que hasta ese momento realizaban los diversos grupos indigenistas. Incluso, el Gobierno de Leguía auspició el Congreso Nacional del Comité Pro-Derecho Indígena realizado en Lima en 1921. Y hasta construyó un aparato legal desde la Sección de Asuntos Indígenas, perteneciente al Ministerio de Fomento y Obras Públicas, para asesorar y defender al indígena. Como explica Cotler (1985, p. 74), por primera vez en la historia republicana, mediante este aparato legal “se reglamentó en términos específicos la condición del poblador indio en el campo penal, civil, educacional, administrativo y económico. [...] Se decretó una vez más, que los indios tenía libertad de comprar y vender sus productos”. A esto habría que agregar otros datos importantes, tal como señala Cuadros (1990, p. 74):

en 1922 se prohíben las formas de trabajo gratuito y en 1923 se reglamenta la ley de 1916 que había establecido el salario mínimo en dinero para los indígenas, que no podía ser inferior a 0.20 centavos sol [...]. En 1925 se organiza el Registro Oficial de Comunidades de Indígenas y se ordena el levantamiento del plano catastral de su propiedad territorial.

Además, el gobierno leguista generó una estructura simbólica donde Leguía era el Viracocha que lanzaba discursos en quechua —idioma que no conocía—, y se reconocía como el hacedor del nuevo pachakuti. Así explica Valcárcel, quien, tras ser preguntado por Enrique Tord (1978, p. 174) sobre el inicio del indigenismo de Leguía, precisó que:

Leguía se sentía Viracocha. En eso ha debido influir el núcleo de Germán Leguía y Martínez, donde había muchos gonzalezpradistas e, inclusive, indigenistas como Emilia Romero. [...] Pero Leguía, por otro lado, era quien sostenía a los gamonales. En realidad nunca hizo nada provechoso por el indio.

De esta forma, el Gobierno de Leguía estaba convirtiendo el discurso indigenista en política pública. El indigenismo dejaba de ser un discurso regional sostenido por las élites

cusqueñas financiados por la UNSAAC, y asumía un carácter nacional, administrado y sostenido por el Estado. ¿Qué implicancias tuvo este tránsito y cómo se concibió al nuevo indigenismo?

El proyecto modernizador que sostenía Leguía consistía en convertir al Perú en un país industrializado que tenga como base y motor de la pirámide —léase: sujeto nacional— al obrero. En ese sentido, uno de los objetivos principales del Gobierno de Leguía —y de las élites limeñas que lo respaldaban— fue construir una industria nacional que prosperara a partir de los cuantiosos préstamos y convenios internacionales —principalmente del Gobierno norteamericano—. Era necesario también construir una fuerza obrera capaz de mover aquella maquinaria industrial. La solución del problema del Perú, entonces, pasaba por la desindianización del indio —que continuaba siendo el símbolo del atraso económico y cultural—, para convertirlo en obrero —símbolo de civilización y superación racial—. El carácter racial y cultural que el indigenismo regional había impreso en los debates sobre el problema del indio, ahora, con el Gobierno de Leguía, era utilizado para arribar a un norte: la modernidad y el abandono sistemático del latifundismo. Y tenía trazado un camino: las políticas laborales trazadas por el “Estado obrero”.³⁷ Al respecto, Paulo Drinot (2016, p. 285) considera que:

El Estado obrero reflejaba y reforzaba comprensiones racializadas de la clase obrera y, a su vez, un proceso de formación del Estado-nación que excluía a los indígenas de las concepciones del progreso nacional. La élite peruana identificó la industrialización con la “civilización”. Como consecuencia, empezó a percibir a la clase obrera como una fuerza que necesitaba aprovecharse para transformar al país en una nación industrializada y civilizada; esa fue la seducción de esta clase. La política laboral, entonces, estuvo profundamente influida por esta idea. La clase obrera debía ser “mejorada”, de modo que pudiera cumplir su función civilizadora. Sin embargo, esta clase fue comprendida de manera racializada: específicamente, en términos que excluían a los indígenas de su ámbito. Las disposiciones constitucionales, la legislación laboral y la política laboral reflejaban y reforzaban esta exclusión, creando regímenes diferentes para la clase obrera y para los indígenas. Estos regímenes permitían a los indios convertirse en obreros, pero para poder hacerlo, necesariamente tenían que dejar de ser indios. De esta forma los indígenas fueron separados del proyecto de gubernamentalidad que se manifestó en el Estado obrero. Al mismo tiempo, permanecieron inherentes a ese Estado, en tanto fueron

³⁷ La concepción del proyecto de un “Estado obrero” fue revolucionario para el Perú de esos años, sin embargo, nunca alcanzó los objetivos trazados y se enfrascó en un desarrollo de bolsones industriales.

identificados como incompatibles con el progreso y este último se convirtió en sinónimo de “desindianización” [...]. El estado obrero peruano reflejó, y a su vez, sirvió para reafirmar estructuras raciales preexistentes que determinaron que algunos sectores de la población fueran considerados aptos para el dominio gubernamental [...], mientras que otros no.

Esto significó que el Estado peruano no solo concibió de forma distinta al obrero y al indígena como agentes y horizontes antagónicos, sino que también, desde la Constitución de 1920, estructuró el aparato legal y político diferenciándolos y oponiéndolos. Al respecto, Drinot (2016, pp. 29-30) sostiene que:

La incompatibilidad entre clase obrera e indigeneidad se expresó claramente en la constitución de 1920, que estableció regímenes constitucionales separados para los obreros y los indígenas. Pero esta separación se reflejó también entre políticas laborales específicas y en las actividades de los organismos que se vinculaban con la clase obrera. La Sección de Trabajo, por ejemplo, no reconocía ni procuraba intervenir en las disputas que involucraban a los indígenas; otra sección, la de Asuntos Indígenas, existía para este propósito. Por supuesto, los indígenas llevaron sus reivindicaciones laborales a la Sección de Trabajo, pero lo hacían como obreros y no como indios.

En ese sentido, el camino de la obrerización ya estaba marcado y el Estado, luego de las definiciones de la Constitución, empedró el camino hacia el proyecto de la modernización a partir de cuatro pilares que Drinot (2016, p. 20) considera centrales en las décadas de 1920 y 1930:

a) la creación de la Sección del Trabajo del Ministerio de Fomento, un organismo que se estableció en 1920 para otorgar reconocimiento oficial a los sindicatos y para institucionalizar los conflictos entre obreros y patronos a través de arbitrajes mediados por el Estado y tribunales de conciliación; b) la edificación de “barrio de obreros” financiado por el Estado con el fin de proveer de vivienda barata y “decente” a los trabajadores; c) la construcción de “restaurantes populares”, un grupo de comedores sufragados por el Estado, cuya función fue proporcionar comida barata a una clientela de base trabajadora; y d) la creación en 1936 del Seguro Social Obrero, que a través de la Caja Nacional del Seguro Social, otorgaba a los trabajadores una seguridad social casi integral y acceso a hospitalización gratuita. [...] estas medidas y las políticas laborales que las respaldaron fueron parte de una más amplia “política social” transnacional o

proceso de “reforma social” que reconfiguró “lo social” en gran parte del mundo de inicios del siglo XX.

De igual forma, aunque sin hacer referencia al proceso de obrerización que describe Drinot, Luis E. Valcárcel, en una entrevista concedida a Tord (1978, p. 73), también sostiene que el objetivo del Gobierno de Leguía fue la de desindianizar al indio. Para esto, en principio describe la visión que había asumido el Gobierno sobre el indio y concluye enumerando las propuestas y alternativas que existían para llegar al objetivo:

El indio no es un urbano sino un campesino. En segundo lugar, pertenece a una comunidad, a un conjunto de personas. El indio solo, resulta extraño concebirlo. La comunidad es el ambiente propio del indio. Fuera de su comunidad es como un ser desvalido. El indio realiza los oficios más humildes. El indio dentro de las casas es el sirviente, el pongo. El indio es aquel sobre el que se pueden hacer caer todas las culpas: ¿se rompió algo?: fue el indio. ¿Se perdió algo?: fue el indio. Cargan sobre él, el mayor peso. [...] Hay que figurar también al indio cuando ya no está sometido. El indio que ya sabe leer y escribir y por consiguiente puede acceder a niveles superiores, ser empleado. No siempre el cholo es indio sino mestizo. Varía la posición del indio cuando está fuera de la comunidad. [...] Después hay que ver al indio cuando se divierte. Solo se divierte en su propia comunidad o en los pueblos a los que pertenece su comunidad. Parece que la borrachera no es una actividad solo española sino heredada desde antiguo. Cuando está en la ciudad el indio se siente a gusto en la chichería. Son lugares oscuros. Ennegrecidos. Tan negros que yo, cuando estaba en las chicherías, no veía nada. Parece que allí se quisieran ignorar los unos a los otros. [...] En primer lugar habría que ver cuando se desindia. Cuando pierde su condición de indio. Por ejemplo sigue la carrera eclesiástica. Allí hace progresos. Aprende a escribir y leer. El cura indio es por lo general indigenista. Tanto en la colonia como en nuestro tiempo. O se hacen militares. Es otra carrera de acenso social.

Como hemos visto hasta ahora, el Estado hizo suyo los discursos indigenistas y los adaptó al proyecto nacional que el Gobierno de Leguía tenía como horizonte. Esto significó que descentró el foco de enunciación que hasta ese momento habían tenido los indigenismos —hayan sido promovidos desde la sociedad civil, como en Puno y Lima, o desde la universidad, como en Cusco—, y asumió el tutelaje del indio, pero no para conservarlo o promover lo que representaba, sino, y, por el contrario, con el objetivo de desindianizarlo

y asimilarlo al proyecto modernizador a partir de su conversión —social, económica, cultural y política— a obrero. Sin embargo, la inexistencia de un Estado sólido y de una gran industria, sumado a la falta de entendimiento del problema indígena, impidieron el desarrollo del proyecto modernizador como Leguía esperaba. Y, por el contrario, facilitaron la implementación de políticas públicas ambiguas hacia la población indígena. Por ejemplo, se dictaron normas que hacían revivir los fantasmas de la explotación colonial, como la Ley de Conscripción Vial, que consistía en que:

todos los hombres de dieciocho a sesenta años estaban obligados a trabajar gratuitamente doce días al año en la construcción de carreteras. Quienes querían eximirse de la obligación manual debían pagar la suma de diez soles [...], de allí que esta disposición viniera a constituir una verdadera reanudación de la mita colonial, puesto que los hacendados y autoridades contaban con el poder legal para obligar a la población campesina a construir vías de comunicación que facilitarían la salida de productos que monopolizaban (Cotler, 1985, p. 181).

En ese sentido, las respuestas y la oposición al Gobierno de Leguía, incluso de quienes inicialmente lo habían apoyado, no tardaron. Se había constituido un ambiente de mayor debate y preocupación sobre estos hechos a tal nivel que permitió una respuesta y repercusión amplia de las mismas. Así, por ejemplo, desde el Congreso, Francisco Ponce de León, quien había sido parte del movimiento indigenista del Cusco y ahora ejercía de presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas, realizó un informe titulado “Estado actual del elemento aborigen”, donde a partir de una lectura de la situación económica del indio concluye en una fuerte crítica a la Ley de Conscripción Vial. Ponce de León (1946, p. 112-13) argumenta que:

el aborigen desempeña actualmente un rol de primer orden en la vida económica del país, como productor de riqueza, pese a su falta de preparación técnica, [...] no tiene independencia económica, base indispensable de toda otra independencia. Su ignorancia, unida a su servidumbre, se traduce en su pobreza moral y material. [...] No es que no se dé cuenta de su miserable situación. Lo que hay es que ha perdido su fe en la justicia de los hombres. Para el indio no hay justicia. Eso lo sabe y lo repite. Y este estado de conciencia, crea en él ideas y sentimientos de repudio contra todos los que en alguna forma tiene que ver con su vida, especialmente contra los patrones y autoridades. [En ese sentido], su aplicación [de la Ley de Conscripción Vial] se tradujo en verdaderas

injusticias y abusos, cometidos por los encargados de su aplicación, lo que produjo su general repudio, y su supresión como una de las reformas que siguieron a la Revolución de Arequipa.³⁸

De igual forma, los jóvenes embelesados con la revolución rusa y mexicana, y pasmados por la Primera Guerra Mundial, así como por el grito de Córdova y la capacidad organizativa que habían logrado tener en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes del Perú, alzaron su voz contra el gobierno leguista, obteniendo como respuesta dura represión y persecución. Fueron ellos quienes, nutridos de la tradición radical peruana, así como de las propuestas revolucionarias que llegaban desde Europa, desarrollaron una propuesta indigenista con raíces radicales que permitió hacer frente a las políticas indigenistas del gobierno leguista, así como también a los indigenistas de la generación La Sierra. En el caso del Cusco, una segunda generación de indigenistas que dialogó con sus pares en Lima dando fruto a debates fundacionales de la izquierda en el Perú, pero que, lamentablemente, como veremos en los próximos capítulos, no tuvo mayor impacto en el desarrollo de la antropología en el Cusco.³⁹

Es decir, el accionar del Gobierno de Leguía dio pie a dos procesos importantes. Por un lado, a la consolidación de un indigenismo impulsado por el Estado, que había logrado captar a varios indigenistas de la generación La Sierra para impulsar un proyecto país del proletario, sin gran éxito y con ambigüedades frente al indio. Y otro proceso de surgimiento de una segunda generación de indigenistas en el Cusco, que se opusieron primordialmente a la generación La Sierra y al Gobierno de Leguía, debido a la tradición ideológica socialista que asumieron.

El Primer Congreso Nacional de Estudiantes del Perú, llevado a cabo en el Cusco en 1920, fue la expresión de no solo la capacidad organizativa de los jóvenes que luego se vería encaminada en las universidades populares González Prada, fundadas por Haya

³⁸ La situación política era más complicada. Los miembros del Congreso pertenecían a las élites limeñas y regionales, por lo que, pese a existir posiciones muy críticas a las acciones leguistas en contra del indio, la mayoría las consentía y trababa propuestas en favor del indio provenientes del Ejecutivo. Así lo explica Manuel Andrés García (2010, p. 180): “Además de paralizar muchos de los proyectos en favor del indígena que asomaron por el Congreso, también supieron aprovechar los diversos actos de violencia aborigen —tan frecuentes en el sur andino durante la Gran Sublevación (se refiere a la rebelión del Puno tras la captura de Rumi Maki) —para proyectar una imagen del indio rayana al salvajismo, cuestionando muchas de las premisas defendidas desde los círculos indigenistas”.

³⁹ Me refiero a la generación de José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, así como a la generación que los tuvo como referentes, pues desarrollaron debates importantes sobre la situación del indio y el Perú, que fueron derrotados durante el siglo XX, así como fundacionales para la izquierda en nuestro país, pero que no fueron fuente ni tuvieron relación directa con la antropología en el Cusco y en el Perú.

de la Torre, sino que se consolidó como un punto de quiebre generacional en el Cusco, pues fue a partir de allí que el indigenismo es asumido por jóvenes que conjugan los discursos indigenistas con discursos propios de la tradición radical, lo que significó un entendimiento del problema indígena, ya no solamente en términos raciales y culturales, sino en términos sociales y económicos.

El Congreso también demostró un proceso de reestructuración social de la academia en Cusco, fruto de los procesos de cambio de una sociedad estamental hacia una sociedad de clases. La reforma universitaria de 1909, que los indigenistas de la generación La Sierra habían emprendido, promovió y logró cierta democratización en el acceso a la universidad, por lo que ahora podían estudiar, en mayor número que antes, no solo los hijos de los terratenientes, sino también los hijos de los sectores medios que se encontraban en pugna económica y social con las élites terratenientes del Cusco. Gutiérrez (1988, p. 16-17) explica este clima tensionado entre ambas generaciones:

A diferencia de lo que ahora sucede, los universitarios constituían una “élite” engreída y lleno de prejuicios. Para entonces (1924) la universidad se había democratizado en alguna manera a raíz de la huelga de 1909, en que un grupo de estudiantes revoltosos había echado de las cátedras a empingorotados abogados, vocales y magistrados que eran, a su vez, dueños de los mayores latifundios del departamento, verdaderos señores feudales que tenían en sus casas a pongos indios, hasta para alquilarlos como sirvientes domésticos. [...] Aunque sobre el vano que da acceso al claustro —esa vez encalado de yeso— figuraba pintado en letras rojas el lema jacobino “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, la Universidad no había dejado de ser el centro de formación, el “*alma mater*” de la clase latifundista, reaccionaria por naturaleza. Por mucho que los revolucionarios y reformadores de 1909 —Luis E. Valcárcel, Uriel García y los hermanos José Gabriel y Félix Cosío, entre otros— en su tiempo ardientes seguidores de las ideas de Gonzales Prada, eran ahora catedráticos, la Universidad de San Antonio continuaba siendo la misma “fábrica de abogados” contra la que ellos habían insurgido.

Tras el Congreso, los jóvenes cusqueños encontraron en la Universidad Popular González Prada un espacio donde dialogar sobre la problemática nacional junto con la generación de indigenistas precedente y, como explica Gutiérrez (1988), con jóvenes provenientes de distintos sectores políticos, así como también incursionar en las relaciones con sectores que hasta el momento no habían tenido espacios de expresión como los obreros.

En 1924, tras la dura represión que el Gobierno de Leguía tuvo con ellos y las universidades populares González Prada en todo el Perú, fundaron la revista *Kosko*, un espacio interesante que les sirvió para mantener activa a la organización y mantener los lazos de relación que se había empezado a tejer con los obreros e indios. En este espacio se reunieron Luis Yabar Palacios, Luis Felipe Paredes, Roberto Latorre, quienes dirigen la revista, y tenían entre sus colaboradores a Ángel Vega Enríquez, Luis E. Valcárcel, Uriel García, Miguel Ángel Nieto, Rafael Aguilar, Alfredo Gonzales Willis, Lizandro Caller, Gamaliel Churata, Víctor Raúl Haya de la Torre, Camilo Blas, José Sabogal, entre otros. publicación que llegó a los sesenta y dos números entre 1924 y 1925, y diez números en 1934.

Fueron años importantes que permitieron diálogo y agitación, sobre todo dentro de Cusco —debido a que las comunicaciones con Lima tenían un aproximado de diez días de retraso—, pero que también terminaron por aclarar las diferencias entre ambas generaciones, llevando a la disolución de *Kosko* y el surgimiento de dos grupos, el Grupo Cultural Ande, que posteriormente decantaría en la primera célula comunista del Perú, y el Grupo Resurgimiento, que continuaría con la anterior propuesta indigenista. Esta división plasma la existencia de una diferencia social clara donde los jóvenes —que constituían el Grupo Cultural Ande— estudiantes de la universidad ya no eran o renegaban de ser hijos de latifundistas, ya que pertenecían a la clase media, o como precisa Lynch (1979), a un “sector pequeño burgués radical”, y se reivindicaban como tales, lo que les permitía tener, según ellos, un mayor entendimiento de los problemas sociales por la cercanía que tenían con los indios, a diferencia de los indigenistas de la generación La Sierra, y por lo tanto completa autorización para opinar sobre esos asuntos. De esta forma, el indigenismo inicial perdía espacio y permitía que la generación de jóvenes indigenistas se legitimara como los opositores a la dictadura de Leguía desde un punto de vista político e ideológico, pero compartiendo el mismo objetivo de modernizar el Perú.

De esta forma, esta nueva generación constituye un nuevo discurso indigenista que ya no tiene como foco de enunciación a la universidad sino que, como respuesta al indigenismo de la generación la Sierra y del Gobierno leguista, muda su foco de enunciación a la sociedad civil: Grupo Cultural Ande —que luego, en 1928, pasaría a convertirse en la célula aprista del Cusco y, en 1929, abandonaría las banderas apristas y

se constituiría como la primera célula comunista del Perú—. ⁴⁰ Esta situación les permitió adquirir una visión política e ideológica de la tradición radical sobre el problema del indio. De esta forma cambiaron las discusiones raciales y culturales a las económicas y sociales; y, además, les abrió las puertas de nuevos objetivos para solucionar el problema indígena como, por ejemplo, la promoción de la organización indígena, abandonando y modificando, sutilmente, el carácter tutelar del indigenismo inicial. Gutiérrez (1988, p. 45) define esto de la siguiente forma:

Nuestro “indigenismo”, después de Kuntur, fue un indigenismo militante que no se detuvo en la mera denuncia de los crímenes del gamonalismo y sus cómplices, sino que se abocó a la organización de los indios de haciendas y comunidades en ligas en ligas campesinas y sindicatos agrícolas, infundiéndoles conciencia revolucionaria y levantando el espíritu de rebelión y de lucha por sus derechos como seres humanos y, sobre todo, por su derecho a la propiedad de la tierra que fructificaban con su trabajo.

Esto nos lleva a prestar atención a la generación La Sierra que, posterior a la dispersión inicial de sus miembros, producto de la cooptación de algunos de ellos en el proyecto leguista, se reagruparon, algunos de ellos en el grupo Resurgimiento, pues no solo mantenía un carácter conservador propio de su generación —todos eran hacendados o hijos de hacendados— sino que, tras el debilitamiento de su organización —debido a que Valcárcel se dedicaría más a su trabajo académico—, muchos miembros incursionaron en el aprismo manteniendo como principales espacios enunciativos y financieros a la universidad y las clases altas del Cusco. En ese sentido, como sostiene Carlos Franco (1990, p. 52), podemos considerar que “el poder oligárquico ‘creó’ al indigenismo como un movimiento democrático, popular y nacional. Pero al hacerlo, los indigenistas fueron eso... para siempre”.

Es decir, la oligarquía limeña triunfó, manteniendo el *status quo* que habían establecido, otorgándoles a los indigenistas lo que a fin de cuentas deseaban: un

⁴⁰ Este no es un hecho menor en la historia de la izquierda peruana, pues no solo representa un cambio generacional y de paradigma en los debates sobre el problema del indio y el país, sino que también muestra el proceso de cambio que sufría la estructura social del Cusco. En una entrevista realizada por Cuadros (1990, p. 137) a Alfonso Gonzales Gamarra, se evidencia sutilmente este proceso: “Nadie sospechaba que en la casa de un millonario se reunían los comunistas. Y yo fui mucho tiempo el depositario de los documentos del Partido. Nos reunimos Caller que era poeta, Gutiérrez, pintor, yo también era pintor e ilustraba las revistas, Rozas y otros. Eran reuniones más bien literarias, que políticas. Pero en febrero de 1929 se fundó en esa casa el Partido Comunista. El acta de fundación firmada con sangre de los asistentes, quedó en la empapeladura de una puerta de la habitación de los altos”.

reconocimiento como élites regionales, y captándolos como parte importante de la estructura socio-política y cultural de esos años. Evitaron así algún proceso revolucionario que pretendiera revertir aquella situación, pero que los indigenistas nunca impulsaron. Un ejemplo, con un tono caricaturesco, cuenta Jorge Cornejo Bruncler en una entrevista concedida a Enrique Tord (1978, p. 180), refiriéndose a José Gabriel Cosío, uno de los personajes más resaltantes de la generación La Sierra:

José Gabriel Cosío que era una especie de calco de Riva-Agüero, que era su compadre, no pensaba más que en él. [...] Recuerdo que Cosío decía: “Oiga Usted., yo acabaría a bala a todos los indios”. ¿Por qué?: “Son una rémora”. Y yo algo picado, alguna vez, le respondí: “Pero, doctor Cosío, va a tener usted que suicidarse”. “¿Por qué?”, replicó extrañado. Cosío era de Accha —una provincia de Paruro—. Yo le dije: “Mire usted. Cossio con dos eses, es apellido español o italiano. Pero el suyo Cosío nada de español tiene. Kusi, Kosi, son indios. Así que fíjese usted.

Como vimos, Leguía fue quien reivindicó los discursos indigenistas y los asumió como parte de su Gobierno, pero ya no en el sentido del indigenismo regional, sino dentro del proyecto de modernización del país que Leguía proponía. El indigenismo dejó de ser una propuesta regional, propia de una élite sustentada en la universidad del Cusco. Ahora, el indigenismo había asumido un carácter nacional con vocación de política pública, pues era impulsado por el Estado que había logrado captar como cuadros políticos a los intelectuales indigenistas, que progresivamente perdían su inicial carácter revolucionario. Se había constituido el indigenismo estatal.

2.3. Indigenismo norteamericano-estatal

Finalizada la Primera Guerra Mundial, tras la crisis de 1929 y apenas comenzado el mandato de Roosevelt, Estados Unidos inició una etapa de reconstrucción bajo las políticas de reforma económica que se habían emprendido con el New Deal. A la par, con el objetivo de tener un mayor conocimiento, incidencia y control de los problemas indígenas dentro de su territorio, el Gobierno promovió el estudio de los grupos indígenas que concluyó en un proyecto de reforma centrada en la reestructuración la organización política de estos últimos para una mejor asimilación a las estructuras de la sociedad norteamericana, sin violar las estructuras de los pueblos en cuestión. La Office of Indian

Affairs (Oficina de Asuntos Indígenas, OIA) —una oficina gubernamental fundada en 1824, que inicialmente se encontraba bajo la jurisdicción del Departamento de Guerra y, después, desde 1849 en adelante, perteneció al Departamento del Interior— fue la institución encargada de llevar adelante dicha reforma. Y para tamaña tarea, el nuevo Gobierno nombró como director general de la OIA a John Collier, un personaje interesado en los grupos indígenas, férreo activista en la defensa de sus expresiones culturales, cercano a los núcleos de antropólogos norteamericanos y mexicanos de la época, y grato amigo de Franz Boas, Manuel Gamio y Moisés Sáenz. Blanchett (2010, p. 38) brinda detalles al respecto:

Collier fue un asiduo visitante del salón de Mabel Dodge Luhan [mujer de la alta sociedad de Nueva York, amiga de infancia de la antropóloga Ruth Benedict y una de las principales agentes responsables del fomento del movimiento de reforma en los asuntos indígenas estadounidenses] en Nueva York, un círculo social al que Stocking llama “un medio boasiano importante”. Su contacto con antropólogos vinculados a este grupo se intensificó con la relocalización de Luhan en Nuevo México y su consiguiente compromiso con el tema indígena en Taos Pueblo. Fue Luhan el primero en vincular a Collier con la problemática indígena y su viaje a Taos coincidió con el de una vieja compañera de escuela, Ruth Benedict.

Como parte de sus primeras acciones, Collier impulsó actividades artísticas y académicas —exposiciones y convenciones, por ejemplo— sobre distintos aspectos de la vida de los indígenas norteamericanos, pero, además, emprendió una política institucional de búsqueda de alianzas estratégicas con instituciones interesadas en apoyar el estudio de asuntos indígenas. De esta forma, logró articularse con su primer gran aliado, la Agencia de Etnografía Americana (Bureau of American Ethnology, BAE) del Smithsonian Institute —una agencia de perfil bajo que, desde su fundación, en 1879, orientaba al Gobierno respecto a las políticas en torno a los indígenas—. Esta alianza le permitió desplegar todos sus recursos para organizar numerosos estudios detallados sobre la vida indígena, así como también contratar a algunos antropólogos que lideren y realicen las investigaciones. A medida que la OIA adquiría mayor protagonismo en el Estado, y, por consiguiente, mayor financiamiento y alianzas estratégicas, se constituyeron batallones de jóvenes antropólogos que emprendieron el viaje hacia diversas tribus indígenas con la misión de volver cargados de informes sobre los más mínimos detalles de su estructura

política, organización social, etc. Se había iniciado, por primera vez en la historia de los Estados Unidos, una etapa donde un alto número de antropólogos —al igual que sus conceptos y métodos— eran utilizados para asesorar a los generadores de políticas públicas del Estado. Era la época en que la antropología norteamericana, con la intención de demostrar su valía y utilidad científica, se empezaba a acercar cada vez más al Estado y a las políticas públicas —obviando o dejando de lado cierta capacidad crítica frente a las acciones de su Gobierno—.

Pero las intenciones de John Collier no terminaron allí. Sus ánimos para conocer mejor a los otros traspasaron las fronteras nacionales, tal como muestran algunos documentos administrativos de la OIA, desde antes de 1935, a través de correspondencia intercambiada con Moisés Sáenz, en donde Collier expresaba sus ánimos de construir una organización internacional que sirviera como almacén de datos administrativos y antropológicos sobre los indígenas del continente americano, pero también como un espacio de intercambio donde los Gobiernos puedan compartir experiencias sobre la administración indígena. Hubo algunos intentos de coordinación que no llegaron a buen puerto, sin embargo, fue en la Octava Conferencia Internacional Panamericana, desarrollada en Lima en el mes de diciembre de 1938, cuando por fin, con la ayuda del Gobierno mexicano a través del ya conocido Moisés Sáenz, el proyecto de John Collier empezó a ver buen horizonte: se acordó constituir un organismo continental que se preocupara por el problema del indio

El Gobierno norteamericano, activo participante del evento, vio entonces en la figura del indio y en el proyecto Collier la oportunidad de estrechar las relaciones diplomáticas entre los países americanos para garantizar las políticas de la “buena vecindad” en respuesta al fascismo europeo (Blanchette, 2010).

De esta forma, tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial, el 14 de abril de 1940, mientras el general nazi Eduardo Dietl lideraba el desembarco de dos mil hombres en el puerto de Narvik para garantizar la invasión de Noruega, en la ciudad mexicana de Pátzcuaro se iniciaba, con la presencia de altos funcionarios de casi todos los países americanos,⁴¹ el Primer Congreso Indigenista Interamericano con el objetivo de constituir el Instituto Indigenista Interamericano, entendido principalmente —tal y como Collier lo había concebido— como un centro de recopilación de información sobre la población

⁴¹ La delegación peruana estuvo constituida por Ángel Escalante, Luis E. Valcárcel, Uriel García y José María Arguedas. Y la delegación norteamericana estuvo compuesta por John Collier, John Cooper, Sophie Bledsoe y Matthw Stirling.

indígena americana y promotor de políticas públicas en favor de las poblaciones indígenas. La Fundación Rockefeller apoyó el proyecto que tenía a John Collier y Manuel Gamio como las cabezas visibles del aparato. El sueño de Collier se había hecho realidad, pero el desinterés en el proyecto y la falta de apoyo político por parte de los Gobiernos americanos que estaban expectantes en el desarrollo de la guerra hicieron la labor cuesta arriba. Marroquín (1972, p. 72), en un informe posterior, describe aquella situación, que se arrastraría hasta la década de 1960, de la siguiente forma:

Encontramos en la organización del III [Instituto Indigenista Interamericano] un marcado acento diplomático. Con la excepción de un solo país, Estados Unidos, todos los demás han enviado al Consejo Directivo del instituto, a sus representantes diplomáticos, con todas las posibilidades y también con todas las limitaciones que tales cargos contienen. El principio de respeto a la soberanía y a la independencia de cada país se ha llevado hasta el extremo de que la casi totalidad de las resoluciones de los Congresos Indigenistas Interamericanos son verdadera letra muerta; no se cumplen, y los pueblos cuya representación ostentan los diplomáticos ni siquiera son informados adecuadamente de tales resoluciones.

El poco interés de la mayoría de países americanos en el Instituto Indigenista Interamericano se evidenciaba en el incumplimiento de algunas responsabilidades básicas con las que se habían comprometido en Pátzcuaro, como por ejemplo pagar las cuotas económicas que los países miembros habían acordado aportar anualmente para sostener las actividades de la organización. Los ingresos del Instituto Indigenista Interamericano estaban constituidos, principalmente, por cuotas de los países afiliados que se determinaron —entre otras cosas— en equivalencia al porcentaje de la población indígena en relación a la población total de cada país. Así, por ejemplo, Perú en 1941 poseía un 46.68% de población indígena a nivel nacional y asumió el férreo compromiso de aportar una cuota anual de 1115.87 dólares. De igual forma, el 62.99% de población total boliviana era indígena, lo que les había llevado a asumir el compromiso de aportar una cuota de 468.86 dólares anuales. Sin embargo, ambos países, al igual que algunos otros, se endeudaron durante algún periodo o simplemente dejaron de aportar con el transcurso de los años. Frente a esta situación, llama la atención —como menciona Marroquín (1972, p. 66)— que, a diferencia de la mayoría de los países americanos, el Gobierno de los Estados Unidos fue el más interesado en el instituto y a la vez se convirtió

en su mayor aportante, pues puntualmente abonaba una cuota anual de 61 560.68 dólares —equivalente al 65.65% de los aportes totales—, cuando apenas poseía un 0.03% de población indígena. Este detalle nos muestra el interés que tenía el Gobierno norteamericano en mantener una institución continental capaz de garantizar una cercanía y posible alianza con resto de Gobiernos americanos en un periodo de tensión internacional. Por ese motivo, no resulta extraño observar que en el Primer Congreso Indigenista de 1940 se definió el “problema del indio” como un problema “de interés público, de carácter continental y relacionado con los propósitos afirmados de solidaridad entre todos los pueblos y Gobiernos del Nuevo Mundo [debido a que el indio] es un individuo económica y socialmente débil” (en Marroquín, 1972, p. 2).

Pero el interés del Gobierno norteamericano en el Instituto Indigenista Interamericano no se limitó al acercamiento diplomático. A medida que se acercaba el fin de la década de 1940, el objetivo obtuvo un carácter más amplio y se orientó en la construcción de un bloque continental que tuviera como paradigma a los Estados Unidos, y como primer paso era necesario el pliegue de los Gobiernos americanos al proyecto de la modernización que Roosevelt había delineado para evitar cualquier tipo de oposición comunista que pudiera surgir de la pobreza y abandono en el que se encontraban las poblaciones mayoritarias en América Latina. En ese sentido, apenas iniciada la Guerra Fría, y tras la invención y disputa por el “Tercer Mundo”, es que el entonces presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, inauguró el concepto de “desarrollo” en la política pública, arrancándola del pedestal teórico en que hasta ese momento se encontraba, para consolidar el proyecto que Roosevelt había cimentado. La necesidad inicial de acercamiento y alianza diplomática, ahora, había pasado a una etapa donde era necesario brindar ayuda técnica y científica a los países subdesarrollados para encaminarlos en las rieles del desarrollo a partir de la ampliación de los mercados, la promoción de la industria y la reproducción del estilo de vida norteamericano.⁴²

El Instituto Indigenista Interamericano asumió y reprodujo estos objetivos a través de los institutos indigenistas nacionales que se estaban creando a lo largo de la década de 1940. De esta forma, el concepto del indio construido en la organización abandonó la perspectiva étnica que se había tenido en los debates iniciales del indigenismo regional y se enrumboó como una categoría socioeconómica más efectivista que la que se había asumido en el indigenismo estatal de Leguía. El indio, entonces, era definido como un

⁴² Respecto a este proceso de constitución del proyecto del desarrollo y construcción del tercer mundo en el periodo de posguerra, revisar Alcalde (1998), Rist (2002) y Escobar (2007).

sujeto que tenía como característica fundamental el trauma inicial de la conquista, lo que evidenciaba su vida en una población con un condicionamiento histórico específico. Se encontraba en una posición de opresión, explotación y discriminación —pues estaba sometido a los sistemas económicos imperantes— y estaba rechazado socialmente en la sociedad en la que subsistía. Pero, sobre todo, estaba caracterizado por el incipiente desarrollo social y cultural que se expresaba en el bajo nivel tecnológico, mínimos conocimientos científicos, escaso desarrollo ideológico y una división básica del trabajo. Frente a esto, el objetivo del Instituto Indigenista Interamericano se expresó claramente en el discurso del entonces secretario del Departamento del Interior de los Estados Unidos y presidente de la delegación norteamericana en el Segundo Congreso Indigenista Interamericano que se llevó a cabo en la ciudad del Cusco, en 1949, el señor William E. Warne:

Nos hemos reunido aquí para examinar los problemas de nuestros conciudadanos y vecinos indígenas, ya que si queremos conducirnos con honradez con nosotros mismos y con ellos, no podremos contemplar ningún bienestar para ellos a menos que logremos persuadirlos a que se mezclen con nosotros y compartir la riqueza que brinda nuestra buena tierra americana. Creemos firmemente que nuestro estilo de vida es bueno y duradero y que el estilo indígena, a pesar de haber florecido en otros tiempos no es suficiente y tendrá que ceder el camino. [...] Hablo del bienestar indígena y no de su extinción. Yo quiero ver a los indios compartiendo nuestra vida cívica, nuestro progreso material y nuestra buena vecindad, en vez de verlos continuar una existencia aislada plagada de enfermedades, ignorancia y falta de oportunidades. [...] Esto es el objetivo de la Oficina de Asuntos indígenas de los Estados Unidos. [...] Las maneras de ayudar son sencillas. [...] Lo único que necesitamos es descubrir las formas en que los pueblos indios puedan aprovechar el conocimiento y la pericia industrial que existen en nuestro medio. Ese es, señores, el problema general de nuestra sociedad democrática (Instituto Indigenista Interamericano, 1949).

En otras palabras, como años más tarde explicaría Marroquín (19728, p. 18), el objetivo principal del Instituto Indigenista Interamericano fue:

la integración de la población indígena a la nacionalidad, entendiendo por nacionalidad, el sistema socio-económico predominante en un país dado, con su propio foco de irradiación cultural de tendencia expansiva que persigue unificar ideológicamente a toda

la sociedad global. La integración debe realizarse en el sentido de hacer que los grupos indígenas participen no solo receptiva sino también activamente en el proceso de la vida del sistema socioeconómico dominante, sin que sea preciso para ello que renuncien a su propia personalidad y cultura.

Para llegar a ese objetivo era necesario recorrer dos caminos. El primero, conocer al indígena y a la población indígena, para iniciar —como segundo objetivo— las políticas nacionales y transnacionales en favor del indio y su inclusión a la vida nacional.

Fueron numerosas las voces que intuitivamente, previo al proyecto norteamericano desarrollista de la Guerra Fría que asumió el Instituto Indigenista Interamericano, criticaban la falta de información y las deficiencias al momento de construir información sobre los indígenas, y aclamaban la realización de estudios precisos de carácter continental sobre la vida y organización indígena. Así, por ejemplo, Manuel Gamio (1948a[1942], p. 2) se preguntaba:

¿Cómo pues, identificar cuantitativa y cualitativamente aquellos indios y mestizos que existen en el continente y deben merecer especial atención del indigenismo? Creemos que a esa meta solo puede llegarse investigando esos grupos sociales desde el punto de vista de su respectiva cultura, es decir, de acuerdo con los aspectos que presenta su vida material e intelectual.

Sin embargo, fue Collier quien, tras su experiencia en la OIA, introdujo las estrategias de recolección de información sobre los indígenas en el Instituto Indigenista Interamericano que se plasmaron en sus documentos fundacionales. Como primer paso, era necesario constituir institutos indigenistas nacionales, como se señala en las actas del Primer Congreso en 1940, para promover la investigación del indígena con mayor efectividad y lograr tener un consolidado ordenado al respecto. Pero, además, el proceso de investigación debía tener una perspectiva y estar a cargo de antropólogos, pues eran los profesionales más aptos para la tarea. Marroquín (1972, p. 21) explica que, tras recoger las actas de los congresos indigenistas, en el Primer Congreso de 1940, se indicó que “cada Gobierno establezca una agencia u oficina encargada de concentrar la atención sobre los problemas del indio, garantizando los servicios del Gobierno en la solución de dichos problemas y constituyéndose en todo tiempo en defensor del indio”. Además, se estableció impulsar los “estudios de los problemas antropológicos u psicológicos de una

tribu determinada, involucrados en el ajuste entre blancos e indios, [...] el III [Instituto Indigenista Interamericano] se aboque como tarea primordial, al estudio del problema educacional” (Marroquín, 1972, pp. 48-49) y “que se creen institutos de investigación psico-pedagógicos, etnológicamente orientados, para el estudio de la población indígena”. En el Segundo Congreso de 1949, se estableció que “los Gobiernos intensifiquen, estimulen y divulguen los estudios de demografía histórica, [...] que los institutos nacionales estudien el proceso de las migraciones internas de los indígenas y que se divulguen los resultados” (Instituto Indigenista Interamericano, 1949, p. 54), y que “ratificando el párrafo 2 de la recomendación III y el párrafo I de la recomendación XLIV del Primer Congreso Indigenista Interamericano, se adopten las medidas necesarias para que en todos los países donde existen o se establezcan agencias, departamentos o centros de cualquier denominación, destinados a la administración indígena se utilicen preferentemente los servicios técnicos de antropólogos graduados en las distintas especialidades” (Instituto Indigenista Interamericano, 1949, p. 50). Adicionalmente, en el Sexto Congreso de 1968 se estableció que “se realicen estudios de las estructuras totales de los países, para entender los cambios socioculturales y económicos que están acaeciendo entre los indígenas” (Marroquín, 1972, p. 55).

El éxito que habían tenido los informes de antropólogos para las acciones del Estado norteamericano, a través de la OIA, pretendía ser replicado por Collier a través del Instituto Indígena Interamericano en todo el continente, pero esto no iba a ser posible a menos que se tengan suficientes recursos para financiar las investigaciones y suficientes antropólogos para realizar dichas investigaciones. En consecuencia, se implementó una campaña para recaudar la mayor cantidad de aportes debido a la insuficiencia y la crisis de los aportes nacionales,⁴³ lo que dio como primeros resultados el compromiso y colaboración de la Oficina Sanitaria Panamericana, que donó 100 000 dólares que fueron invertidos en combatir la plaga de la oncocercosis, y la Unión Panamericana, que donó 1332 dólares para los “Programas Musicales a Base de Música Indígena Interamericana” y los “Estudios de Personalidad Indígena” (Gamio, 1948a). Sin embargo, pese a estos pequeños logros, la campaña para recaudar fondos no cesó y por el contrario se hizo con

⁴³ También se realizaron campañas para recolectar información, entiéndase investigaciones publicadas o informes inéditos, útiles al Instituto Indigenista Interamericano. Por ejemplo, Manuel Gamio (1948a[1942], p. 38), en un artículo titulado “Valorización de la bibliografía indigenista” del *Boletín Indigenista* dice: “Exhortamos de la manera más atenta a quienes hayan escrito sobre dicho tema, para que se sirvan también cooperar al propósito que se persigue, enviando uno o dos ejemplares de su obra, e igualmente agradeceremos se nos suministren bibliografías a fin de complementar aquellas con que hoy se cuenta”.

mayor intensidad. Así, por ejemplo, en la editorial de un número del *Boletín Indigenista* (1949, pp. 214-216) se hace un sentido llamado a la colaboración privada — principalmente a aquellos hombres de negocios—, a la causa indigenista:

Pero no solo a los Gobiernos corresponde proceder en el sentido indicado, ya que también están en actitud de obrar así las fundaciones altruistas e individuos generosos que han dedicado y dedican enormes sumas de dinero a nobles causas, como son la creación y sostenimiento de universidades, hospitales, iglesias, instituciones artísticas y deportivas, etc., en centros urbanos, pero solo por excepción y muy reducida escala *han llevado su auxilio a los indios, esas criaturas desvalidas que vegetan tristemente en bosques, páramos, desiertos y pueblos miserables.* [...] Los hombres de negocios y principalmente los productores industriales también deben interesarse en esta cruzada social, *ya que puede tener, aparte de su carácter redentor, favorables consecuencias económicas; puesto que cuando se eleve el inferior nivel de vida y por consiguiente la capacidad de consumo de más de cuarenta millones de individuos de la América que cultural y psicológicamente pueden ser filiados como indios, surgirá un nuevo y enorme mercado que apenas podrán abastecer los grandes centros fabriles del continente,* trayendo esto como resultado inmediato el auge industrial y la considerable disminución en el número actual de obreros sin trabajo que hoy asciende a millones [los énfasis son míos].

De igual forma, la administración económica del Instituto Indigenista Interamericano se estructuró de tal forma que permitió ceder más espacio a la investigación, pues pese a tener un pequeño presupuesto, la organización destinaba un tercio de su presupuesto anual para la investigación y publicación. De esta forma, no solo se logró publicar regularmente la revista *América Indígena* y el *Boletín Indigenista* —que luego pasaría a llamarse *Anuario Indigenista*—, sino que, además, se logró publicar investigaciones promovidas por el Instituto Indígena Interamericano y otras varias publicaciones de investigadores sin cercanía a la organización, llegando a formar, hasta finales de la década de 1960, una biblioteca especializada que contaba con más de veinte mil volúmenes de libros, revistas y folletos (Marroquín, 1972).

Pero como ya dijimos anteriormente, estas directivas de investigación tenían que ser impulsadas por especialistas en la investigación social. Para ser más precisos, estos especialistas tenían que ser, principalmente, antropólogos que estén acorde al desarrollo de la disciplina; es decir, antropólogos aplicados que estén hábiles, comprometidos y

prestos a disponer sus conocimientos al servicio del cambio.⁴⁴ Ante la insuficiencia de antropólogos en el continente, el Instituto Indígena Interamericano impulsó la creación de centros de capacitación y formación de antropólogos, así como la obligatoriedad de la formación en ciencias sociales de todo aquel especialista interesado en trabajar a favor del indio, para que la recolección de datos y elaboración de proyectos del Instituto Indígena Interamericano sean desarrollados de la mejor manera posible. Así, por ejemplo, como señala Marroquín (1972, pp. 51-52), en el Primer Congreso de 1940 se estableció que las naciones americanas:

al plantear y administrar sus respectivos programas para bienestar del indio, exploren y analicen lo que sobre la materia pueda enseñarles la antropología aplicada, [...] que “se utilicen “de preferencia a los antropólogos y peritos [...] para emplearlos en sus departamentos de acción social, [...] que el III [Instituto Indígena Interamericano] promueva el establecimiento de escuelas o departamentos de Antropología para el estudio de la población indígena y para la preparación de peritos en asuntos indígenas. [Y si un país] por el momento no puede crear esas escuelas, que envíe becados a las escuelas ya existentes. [Además, se recomienda que] se organicen cursos de entrenamiento para la preparación del personal del indígena, en general para todos aquellos que deseen dedicarse profesionalmente al servicio del indígena.

Así mismo, en el Segundo Congreso, en 1949, se estableció que “la preparación básica y el entrenamiento del personal para el servicio social indígena, debe ser igual a la de aquellos que trabajan con población no india, pero además deben tener un entrenamiento especial de antropología y otras materias que ofrezcan mejor conocimiento de los grupos que han de servir” (Marroquín, 1972, p. 28).

Por otro lado, en el Quinto Congreso referente a este tema, se especificó que:

se prepare personal especializado para el desarrollo de la comunidad indígena: a) Primer nivel: dirigentes nacionales: seminarios, jornadas, grupos de trabajo, etc., de carácter

⁴⁴ Manuel Gamio (1948b[1945], p. 24) diría al respecto: “No proponemos que los investigadores sociales realicen las conclusiones constructivas que formulan, ni implanten las medidas prácticas que aconsejen, por más que en ciertos casos podrían hacerlo, pero es preferible que se dediquen a las investigaciones científicas en que están especializados, dejando la aplicación práctica de unas y otras a administradores o realizadores, suficientemente aptos y capacitados, siendo conveniente que, dentro de lo posible, sus labores sean periódicamente inspeccionadas por los investigadores a fin de que sean correctamente interpretadas las tendencias de los estudios efectuados”.

informativo sobre ciencias sociales aplicadas. B) Segundo nivel: dirigentes en la comunidad: que se creen escuelas de antropología para formar a esos técnicos, [...] [así como también] se utilicen incentivos tales como becas, préstamos, subsidios, etc., para atraer médicos y personal sanitario a las zonas indígenas. Tal personal debe recibir entrenamiento especial de ciencias sociales aplicadas y técnicas de trabajo de campo (Marroquín, 1972, p. 29).

Es más, la necesidad de formar más antropólogos para la causa era visto como una forma de mayor acercamiento diplomático entre los países, es decir, no solo el indio como sujeto principal de la causa y no solo el proyecto de ayuda técnica para la modernización continental —posteriormente, desde 1949, con el famoso discurso Truman, llamado proyecto de desarrollo— eran los parteaguas para garantizar la cercanía diplomática de los Estados Unidos con el resto del continente, sino también la formación de los especialistas —entiéndase científicos sociales y más precisamente antropólogos— era una forma de garantizar que la cercanía diplomática se exprese en la reproducción masiva de los proyectos en favor del indígena. Aunque genere mucho debate, me atrevo a decir, que, así como la antropología aplicada en Francia y el Imperio británico sirvió para garantizar una mayor y mejor administración de sus colonias en el siglo XIX y XX,⁴⁵ en Estados Unidos la antropología aplicada no solo sirvió para tener mayor injerencia indirecta en las poblaciones indígenas norteamericanas —como vimos líneas arriba con la experiencia de la OIA—, sino que también contribuyó a que en el periodo de la Guerra Fría, con el pretexto de la unión americana a partir del proyecto indigenista y desarrollista, el Gobierno de los Estados Unidos —que cada vez se consolidaba como un nuevo imperio—,⁴⁶ tuviera mayor injerencia en el resto de Gobiernos y países del continente americano. Esta cercanía entre la investigación, la formación antropológica y la diplomacia política se puede apreciar en un artículo de Manuel Gamio (1949), en el *Boletín Indigenista*, donde expone que:

Desde los primeros investigadores de ese tipo, como lo fue el doctor Eyler N. Simpson, hasta los más recientes dignamente representados por Nathan L. Whetten, todos ellos han cooperado en la tarea de dar a conocer al gobierno y al pueblo de los Estados Unidos, de manera científica, desinteresada y convincente, importantes aspectos de la población

⁴⁵ Al respecto, véase Bastide (1971), Harris (2001) y otros.

⁴⁶ Hobsbawm (2007).

mexicana, de sus antecedentes, estructura y funcionamiento; de las necesidades que tiene, las aspiraciones que abriga, los obstáculos con que tropieza en su evolución, etc. [...] Labor análoga han desarrollado y desarrollan, en casi todos los demás países de la América Latina, especialistas norteamericanos en ciencias sociales; unos en el personal o bajo la jurisdicción de las embajadas y otros enviados por las más distinguidas universidades de los Estados Unidos o por generosas fundaciones como el Viking Found, la Carnegie Institution y otras. [...] Antes de que se implantara y desarrollara tan importante política científico-diplomática, la cual fue vigorosamente reforzada por la del Buen Vecino que instauró el presidente Roosevelt, las relaciones entre los Estados Unidos y los países latinoamericanos eran mucho menos favorables por el empirismo de que con frecuencia adolecían. [...] Cuando la ONU generalice esa política científica-diplomática entre todos los países del mundo, nuevas y brillantes perspectivas se abrirán para la humanidad.

En ese sentido, se fue gestando al primer especialista en el tema. Ahora el indigenismo no era liderado por jóvenes críticos a la situación del indio o burócratas de buen corazón comprometidos con la causa indígena, sino por el Indigenista —nótese la mayúscula—, un especialista y autoridad en el problema indígena a partir de su compromiso con el indígena, pero, sobre todo, de su formación en ciencias sociales y principalmente en antropología aplicada, lo que le permitía ya no solo tener la capacidad de leer y describir el problema indígena en su país, sino también dar propuestas para solucionarlo y, lo más importante, contribuir al desarrollo de su país.

Al respecto, Marroquín (1972, p. 13) refiere que el:

‘indigenismo’ bajo la inspiración de la antropología fue adoptado como proyección sistemática de la actividad de los gobiernos para resolver el problema indígena [...] el indigenismo como la política que realizan los Estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objetivo de integrarlas a la nacionalidad correspondiente. [...] [Y el indigenista es quien] se *dedica profesionalmente* al servicio de los asuntos indígenas [los énfasis son míos].

Posteriormente, a medida que la Guerra Fría se hacía más protagónica, las intenciones del Gobierno de los Estados Unidos de mantener cercanía diplomática con el resto de los países del continente para convivir en una “buena vecindad”, como lo propuso inicialmente Roosevelt, se transformaron, cada vez con mayor claridad, en un proyecto

de hegemonía continental para hacer frente a los embates del comunismo. Esto significó que el indígena ya no solo era visto como un sujeto al que había que asimilar a los proyectos de modernización y progreso mediante su inclusión a los mercados, sino que, además, ahora era un sujeto “peligroso”, pues su pobreza y su “aislamiento” de la nación lo hacían una semilla del comunismo. Un anuncio de la revista estadounidense *Business Week*,⁴⁷ en 1956, grafica este momento:

El hambre y una tasa de natalidad explosiva están expulsando al indio andino de su pequeña parcela, haciendo que busque refugio en las barriadas de las ciudades. Para tres países que se hallan en vísperas de elecciones —Ecuador, Perú, Bolivia—, estos pueblos no asimilados vienen a constituir un barril de pólvora potencialmente revolucionaria (en Pribilski, 2010, p. 160).

El Gobierno norteamericano se preocupó en hacer lo posible para que América Latina deje de ser un barril de pólvora revolucionaria. Entre sus muchas acciones —varias de ellas violentas, como atestigua la historia latinoamericana— surgió una opción pacífica a partir de la experiencia de la OIA y los trabajos del Instituto Indígena Interamericano. Esta opción fue el “desarrollo comunal”, que se gestó luego de la Revolución china de 1949, ya que el Gobierno norteamericano concluyó que Asia sería el territorio donde había que actuar, pues, según cálculos, era el lugar con mayor posibilidad del surgimiento del comunismo. El apaciguamiento de los ánimos se tenía que canalizar mediante ayuda técnica y política para sacar a aquellos indígenas de la miseria. En ese sentido, el concepto de “desarrollo comunal” entendía que los procesos de cambio controlado debían de efectuarse en espacios comunales donde se pueda controlar el cambio de forma efectiva y minimizando riesgos. El objetivo de otorgar ayuda técnica seguía siendo el mismo de años anteriores, la diferencia era que ahora el trabajo se puntualizaba cada vez más, lo que requería una mayor especialización en el tema. La antropología, entonces, iba a ser la punta de lanza para desarrollar dichos proyectos —financiados ampliamente por las fundaciones Rockefeller y Ford, que entonces estaban asociadas a la comunidad de inteligencia estadounidense—, pero ya no solo desde el accionar del Instituto Indígena

⁴⁷ El artículo se titulaba “An Old Civilization Stirs Up Political Problems”. Publicado por *Business Week* el 1 de junio de 1956.

Interamericano, sino desde otras instituciones y organismos impulsados por el Gobierno norteamericano. Roos (2010, p. 194) profundiza al respecto:

El hecho de que el corazón académico de la teoría de la modernización, el Center for International Studies (CENIS, Centro de Estudios Internacionales) estuviera bajo la dirección de Max Millikan, un ex asistente del director de la CIA [...], y que tuviera como su “fin último [...] la producción de una alternativa al marxismo” [...], claramente sitúa semejantes inclinaciones intelectuales dentro del marco de la política estadounidense de la Guerra Fría. [...] El desafío central, según lo proclamara Walt Rostow, el subdirector de Millikan, era que occidente utilizara el proceso de modernización para su propia ventaja geopolítica, al mismo tiempo que minimizaba las oportunidades que ofrecía el avance del comunismo.

Y más adelante, haciendo énfasis ahora en el interés de los estrategas del Gobierno estadounidense en el continente americano, Roos (2010, p. 203) explica que:

Entre 1943 —la fecha de su fundación y 1952 —la de su desaparición—, el Instituto de Antropología Social (ISA por sus siglas en inglés) de Washington, en donde Foster emprendió su carrera de antropología aplicada, tenía como uno de sus principales objetivos “mantener a Latinoamérica dentro de la órbita política de los Estados Unidos” [...] A su cierre, la mayoría de los antropólogos que allí trabajaban pasaron a laborar en la Internacional Cooperation Agency (ICA, Agencia de Cooperación Internacional), la predecesora de USAID. Al igual que su sucesora, la ICA estuvo estrechamente vinculada a la CIA y, como Adams apunta “dentro de la ICA los antropólogos en Bolivia y el Perú meridional fueron utilizados en áreas en las cuales se pensaba que había serios problemas de agitación comunista, en lo que presumo fue algo más que coincidencia.

Se estaba consolidando la “época de oro” en la antropología norteamericana que se había iniciado sutilmente en la década de 1930, con los ánimos y proyectos de Collier, pues ahora el antropólogo no solo tenía abundante trabajo dentro de su país, sino que empezó a realizar trabajos en América, Asia y África, pero también gozaba de poder al tener injerencia en las políticas nacionales e internacionales que su Gobierno emprendía. Los ánimos de George Foster y Charles Erasmus, importantes nombres de la antropología aplicada que se preocuparon por demostrar la valía científica y aplicativa de la disciplina antropológica, no solo fueron colmados, sino que sobrepasados por los deseos y logros

de otros antropólogos. Por ejemplo, Ward Goodenough, en una conferencia en la 23^o Reunión Anual de la Sociedad de Antropología Aplicada, en 1962, señaló que la antropología era una herramienta muy útil en la investigación conductual a partir de la “función de recolección de inteligencia”, posición que no se podía desperdiciar porque en ese momento consideraba que el Ejército de los Estados Unidos era un “mercado potencial para las habilidades etnográficas de los antropólogos”. Y, además, agregaba:

La conducción exitosa de la moderna guerra de guerrillas, anotó, obviamente requiere de una inteligencia etnográfica extensiva tanto como intensiva. Actualmente resulta imposible decir qué pedidos de nuestros servicios etnográficos, si alguno, surgirán en las agencias de gobierno, pero hay indicios que sugieren que es posible que se nos convoque (en Roos, 2010, pp. 200-201).

En ese sentido, el proyecto indigenista del Instituto Indígena Interamericano había sido redefinido y sobrepasado, debido a la necesidad del gobierno norteamericano para utilizar distintos canales en el afán de hacer frente a la amenaza comunista. Sin embargo, los objetivos iniciales del instituto se mantenían. Así, el proyecto indigenista continental se sostenía a flote, cada vez con mayor auspicio económico y con mayor atención e importancia en los Gobiernos nacionales, pero sobre todo en el Gobierno norteamericano.

En el Perú, estas acciones fueron asimiladas debido a la activa participación que nuestro país tenía con los Estados Unidos —desde finales de la década de 1930— y el Instituto Indígena Interamericano —desde mediados de la década de 1940—. Fue con la llegada al Gobierno, en 1939, de Manuel Prado, que el Perú rompió admiración y alianzas con los países del eje y volvió a estrechar lazos con el Gobierno de los Estados Unidos a partir de la defensa de las “cuatro libertades”⁴⁸ que sostenía Roosevelt. Todo esto a la espera de alguna retribución económica y diplomática por parte del Gobierno norteamericano. La retribución llegó casi de inmediato, ya que había implementado una política económica en el continente que giraba en torno al dinamismo económico y tecnológico que generaban las transnacionales. Esto causó que durante el Gobierno de Prado —desde 1939 hasta 1945— el comercio exterior experimentara un incremento del 60%, mientras que el egreso del Gobierno incrementó en un 238% (Cotler, 1985, p. 243).

⁴⁸ Discurso que brindó el entonces presidente de Estados Unidos en el Congreso, el 6 de enero de 1941, donde se plantean como objetivos norteamericanos de posguerra las libertades de expresión, de culto, de vivir sin penuria y vivir sin miedo.

Tras este afianzamiento y primera cercanía que el Perú había vuelto a tomar con los Estados Unidos, fue con Odría que se alentó con mayor intensidad la inversión extranjera, principalmente norteamericana, logrando mayor éxito debido a que en la década de 1950, a medida que se agudizaba la Guerra Fría, el Gobierno norteamericano había duplicado sus inversiones en América Latina, pasando de 4400 millones en 1950 a 8200 millones en 1961. Esto produjo en el Perú un proceso de industrialización que giró alrededor de la minería, que ya experimentaba en la década de 1950 un crecimiento sostenido de 400% (Peace y Romero, 2013, p. 146), lo que significó que, al igual que en el Gobierno de Leguía, las élites nacionales y la burguesía industrial se convirtieron en satélites de las empresas extranjeras, canjeando sus intereses “nacionales” por los intereses de aquellas empresas.

Fue en este contexto que, en 1946, se funda el Instituto Indigenista Peruano, con Luis E. Valcárcel como director general, tras una dura defensa y promoción del proyecto en el Congreso por parte de Ángel Escalante. Un triunfo celebrado por ambos indigenistas que en su juventud habían sido parte del indigenismo regional, luego habían formado parte del indigenismo estatal y ahora eran parte de lo que aquí llamamos indigenismo norteamericano-estatal. Valcárcel explicaría, años más tarde, en un artículo bajo el título de “Indigenismo en el Perú”, lo que sería este nuevo indigenismo frente a los anteriores:

Ha entrado el Perú en una nueva etapa en su política indigenista. Concurren a la iniciación de este periodo, que se caracteriza por realizaciones, el Estado, los servicios y agencias de ayuda técnica-internacional y los institutos especializados, con el consciente apoyo de los directamente beneficiados, los pueblos campesinos. Han influido poderosamente en el cambio de orientación los estudios de Antropología Social que han enfocado el asunto no en el terreno abstracto (“el problema indígena”) sino en el de las soluciones concretas allí y ahora. [...] Se está enmendando el error de aplicar la ayuda técnica a ciegas, sin el auxilio del antropólogo, omisión que malgastó recursos y tiempo (en Rénique, 2013, pp. 624-625).⁴⁹

Y evidenciaría también el interés de numerosas instituciones privadas y estatales de los Estados Unidos en la labor del Instituto Indígena Peruano:

⁴⁹ El artículo original se llamaba “Indigenismo en el Perú”, y fue publicado por *Cuadernos Americanos*, C(4-5), en 1958, en México.

El movimiento reciente sobre ayuda técnica y promoción a mejores niveles de vida de los pueblos menos desarrollados está recibiendo un importante impulso de organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, en sus diversas ramas, el Departamento de Estado de los Estados Unidos de Norteamérica en lo relativo al denominado Programa del Punto Cuarto, el instituto de Asuntos interamericanos de Washington, la Organización de Estados Americanos, aparte de las fundaciones privadas como la Rockefeller, la Carnegie, la Ford, la Wenner-Gren y otras (en Rénique, 2013, p. 508).⁵⁰

El Instituto Indígenista Peruano inició sus funciones bajo los objetivos del Instituto Indígenista Interamericano con gran entusiasmo, pues para el Gobierno peruano, significó un mayor acercamiento con el Gobierno norteamericano y, además, una estupenda oportunidad para —por fin— emprender el camino hacia el desarrollo mediante la industrialización y solución del “problema indígena”.⁵¹ ¡Qué mejor que recorrer el camino de la mano con la ayuda de los Estados Unidos!

En junio 1949 —el tiempo más hermoso del año por el clima seco y el abundante sol—, se realizó en Cusco el Segundo Congreso Indigenista Interamericano,⁵² el que tuvo como protagonista principal al presidente Manuel Odría y al general Armando Artola, entonces Ministro de Justicia y Trabajo, quienes, tras varios minutos de silencio en homenajes a grandes indigenistas latinoamericanos, fueron recibidos con fiestas y tedeums a cargo del arzobispo del Cusco, además de cenas, almuerzos, desayunos de gala, desfiles protocolares y numerosas condecoraciones en los ocho días que duró el

⁵⁰ El artículo original se llamaba “El conocimiento científico de los pueblos del Perú”, y fue publicado en *La Prensa*, el 23 de setiembre de 1953, en Lima.

⁵¹ Al respecto, Valcárcel explica la predisposición del indio para integrarse a este proyecto: “No es renuente el indio a la adopción de métodos y procedimientos, herramientas o aparatos que incrementan y facilitan la producción. Todo lo contrario. La prueba se presenta a cada paso con el indio chofer, con el indio mecánico, en la fábrica o en la mina, en el campo o en la ciudad. Parece más bien un hombre especialmente dispuesto para el trabajo técnico, por su imperdurable serenidad, su atención persistente, su paciencia y su habilidad manual. [...] El indio no concibe otro modo de vida que la vida del trabajador. Es un trabajador orgánico” (en Rénique, 2013, pp. 548-549).

⁵² En el Congreso, los delegados peruanos fueron el general Armando Artola, ministro de Justicia y Trabajo, el coronel Alberto López, monseñores Santiago Hermoza Sarmiento, Alberto Destman y Salvador Herrera. También estuvieron Rafael Aguilar, Luís Felipe Paredes, Víctor M Guillén, José Antonio Encinas, Manuel Sánchez Palacios, Alejandro Barco, Felipe de la Barra, José Uriel García, Rebeca Carrión Chacot, Julio Pereyra Arroyo, Carlos S. Meneses, Gustavo Jiménez Pacheco Teobaldo Ugarte, José Pajuelo Vera, Muel D. Velasco Núñez y Mauricio San Martín. Mientras que la delegación norteamericana estaba compuesta por William E. Warne, secretario asistente del Departamento del Interior en Washington, Doloris Coulter, John R. Nichols, Albert Yava, Helen Peterson, D’arcy McNicle, T. Dale Stewart, Ruth Kirk, Rachel Warren Lothrop, Clarence Senior, John H. Province, Albert A. Giesecke, Albert P. Gorman, Benjamin Reifel y Simon N. Wilson.

Congreso. Allí se animaron a dar algunas palabras cargadas de emoción, grandilocuencia y mucho vacío a favor y en compromiso con la causa que se encontraba lejos de la realidad. Por ejemplo, el general Artola, en la ceremonia de inauguración, se expresaba de esta forma:

La generosa corriente que inspira esta cruzada, tiene hoy el cuadro más amable que contribuirá a su engrandecimiento, la noble y hospitalaria nación peruana, cuyos heráldicos blasones auspician esta asamblea en la ciudad del Cusco, abre su corazón y su esperanza en la capital imperial de los incas, que al orgullo y la personalidad de sus maravillosas tradiciones seculares, se une hoy la inteligencia, cultura y perseverancia de sus hijos, que con su orientación iluminarán las tareas del Congreso.⁵³

Y días más adelante, en el discurso más importante de la reunión, el presidente Manuel Odría hacía un llamado a los espíritus humanos y cristianos para ayudar a solucionar el problema indígena, que hasta ese momento no había dejado de hacerse más notorio:

La trascendencia para el futuro de nuestro hemisferio y la complejidad del problema indígena, exigen para su rápida y feliz solución que se movilicen, en un armónico conjunto de buena voluntad, los espíritus profundamente humanos y cristianamente altruistas que han decidido acometer, con laudable decisión, sin planes políticos ni afanes demagógicos, esa empresa de bien y de tan vastas proyecciones.⁵⁴

El Instituto Indigenista Peruano, como vimos, inició sus actividades lejos de tener incidencia directa en la realización de los cambios necesarios para solucionar el problema indígena, pues no solo no estaba dentro de sus lineamientos generales —tenía como principal objetivo estudiar y brindar información suficiente para aplicar políticas en favor de los indígenas que el Gobierno—, por lo que en su mayoría de veces lo dejaban de lado. A esto se suma que los principales responsables y auspiciadores del instituto en el Perú continuaban siendo hacendados, grandes comerciantes y empresarios que al trabajar con

⁵³ Extracto de la conferencia inaugural del general Armando Artola, ministro de Justicia y Trabajo, y presidente del Congreso (en *Un paso más hacia la solución del problema indígena. Informes y documentación presentados al Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano sobre el Congreso Indigenista en el Cuzco, reunión en le O.N.U y XXIX Congreso Internacional de Americanistas, 1949, p. 34*).

⁵⁴ Extracto de la conferencia inaugural del entonces presidente del Perú, Manuel Odría (en *Un paso más hacia la solución del problema indígena. Informes y documentación presentados al Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano sobre el Congreso Indigenista en el Cuzco, reunión en le O.N.U y XXIX Congreso Internacional de Americanistas, 1949, p. 28*).

algunas empresas transnacionales no solo adoptaban el discurso y los intereses de las mismas, sino que además tenían incrustado el desprecio por lo indio. Sin embargo, el Instituto Indigenista Peruano tuvo un importante éxito en el área de investigación, pues pese a ser progresivamente, con los años, una institución dejada de lado por el Gobierno peruano, logró —bajo el mandato del Instituto Indigenista Interamericano y teniendo como principales protagonistas a los especialistas en ciencias sociales, y principalmente antropólogos— realizar una valiosa labor de investigación sobre el indio desde las ciencias sociales, iniciando una “etapa de oro” en la antropología peruana, que en comparación a nuestra situación actual, fue una etapa en la que las primeras generaciones de jóvenes antropólogos egresados de la UNMSM y la UNSAAC encontraron trabajo, financiamiento para las investigaciones y el apoyo necesario para su posterior publicación.

Queda demostrada esta labor con los 267 trabajos publicados por el Instituto Indigenista Peruano hasta finales de la década de 1960 y la constante publicación periódica de la revista *Perú Indígena*. Así mismo, llama la atención el valioso trabajo de recolección y publicación de información sobre el tema indígena donde se procuraba que ningún cabo quede suelto. Así, por ejemplo, el Instituto Indigenista Peruano en la década de 1980 se dedicó a publicar compendios de títulos de investigaciones sobre la temática indígena, como la Serie Bibliográfica 4 que comprendía varios tomos. Uno de ellos, *Bibliografía de tesis peruanas sobre indigenismo y ciencias sociales* (tomo I), que estuvo a cargo de Elba Muñoz de Linares y Alicia Céspedes Reinaga, abarcó la producción universitaria entre los años 1970-1982, mediante una revisión de 1614 tesis de bachillerato, títulos universitarios, magísteres y doctorados de las universidades capitalinas —la UNMSM y la PUCP— sobre diversos temas como arqueología, administración, antropología, educación, geografía, historia, etc. Es una hermosa reliquia que en los poco más de 60 títulos de tesis en Antropología recogidos nos invita a preguntarnos en qué momento empezamos a distanciarnos tanto entre disciplinas y núcleos académicos, y por qué hasta ahora, casi medio siglo después, no existen intentos de acercamiento y conocimiento de las producciones de distintas universidades.

Sin embargo, pese a los esfuerzos del Instituto Indigenista Peruano por investigar distintos aspectos del “problema indígena” para poder brindar soluciones acordes a los lineamientos de la política estatal y los objetivos del Instituto Indigenista Interamericano —ambos influenciados por los mandatos del Gobierno norteamericano de turno en un contexto de tensión internacional por la Guerra Fría—, la realidad y el “problema

indígena” —que cada vez más era menos indígena— colmaban y sobrepasaban su labor institucional. La apertura del Gobierno de Odría a las políticas desarrollistas y anticomunistas de los Estados Unidos produjo que el Estado peruano diera cuenta de la necesidad de la industrialización y conexión del Perú para generar mercados, lo que significaba dejar de lado el latifundio —y el mundo rural— como foco principal de la economía nacional y trasladarlo a la industria ubicada en las ciudades. Así se generó una mayor brecha entre lo rural y lo urbano en términos socioeconómicos, consolidando más la imagen de dos Perú —imagen que llegaría a su máxima expresión y bancarrota, algunos años más adelante, en el informe Vargas Llosa para explicar el surgimiento de Sendero Luminoso.

Esta política estatal trajo consigo cambios estructurales importantes. El primero fue la desestructuración del orden rural tradicional, debido a que el Estado empezó a dictar normas que dinamitaban la estructura latifundista del Perú a partir del empobrecimiento de las zonas rurales y las normas y acciones en contra de la mano de obra barata y gratuita de los indios en los latifundios para incentivar el crecimiento de la mano de obra industrial y fomentar el capitalismo urbano. Así como también debilitó el poder de los hacendados a partir de una mayor presencia del Estado en las regiones, demostrando que la figura del hacendado como intermediario entre lo rural y lo urbano ya había fracasado. Esta situación, un tanto caótica, provocó un resquicio que impulsó —como un proceso fuera del cálculo del Estado— las altas tasas de migración.

De esta forma, a partir de la expulsión del espacio rural y la atracción de la ciudad —que estuvo motivada por acciones del Gobierno de Odría, como el acceso a la educación básica y superior—, inició el proceso migratorio más grande del Perú en el siglo XX, lo que significó una reestructuración social que permitió el aumento de la profesionalización y la expansión de las clases medias. Así, se registra que, durante el Gobierno de Odría, el crecimiento de la educación secundaria pasó de 72 526 alumnos en 1950 a 198 250 en 1960; es decir, hubo 270% de crecimiento, mientras que la educación primaria creció en 42%, y la población universitaria aumentó a un ritmo de 14.8% anual entre 1959 y 1969 (Pease y Romero, 2013).⁵⁵

⁵⁵ Valcárcel (en Rénique, 2013, p. 548-549), algunos años antes, en 1945, opinaría sobre este proceso: “Desde el punto de vista económico —y no meramente desde un miraje ético o humanitario— conviene al Perú enfrentar el problema de la adecuada ‘educación’ del pueblo indio. Ese planteamiento está pasando del terreno ideológico reivindicacionista al político de la planificación industrial. El Perú se aboca a la era de la gran industria. País de economía feudal, de economía colonial, país-factoría, se propone ser nación económicamente libre. Pero ¿qué industria puede desarrollar si la población de siete millones y medio de habitantes queda reducida a casi solo un veinticinco por ciento de consumidores? Toda la producción

En pared a estas reestructuraciones, los partidos de izquierda crecían en el Perú y había logrado consolidarse como un problema latente para el Gobierno y para los Estados Unidos. La organización indígena y obrera había aumentado y se habían integrado a las redes de la izquierda. El Gobierno no podía estar fuera de la Guerra Fría, las acciones tenían que llegar y las primeras instituciones en asumir el problema fue la Iglesia y el Ejército peruano —ambas dando cuenta de la necesidad de generar cambios radicales en el Perú para mejorar las condiciones de vida de la población rural, como la reforma agraria, por ejemplo, para evitar el surgimiento del comunismo—. Sobre este contexto, Cotler (1985, p. 301) nos cuenta:

en 1959, el Cardenal Landázuri en la clausura de la primera Semana Social de la Iglesia (Episcopado peruano) declaró que la iglesia consideraba que la situación económica y social debía cambiarse y mejorarse, que debía pagarse mejores salarios a los trabajadores y que el Estado debía realizar una redistribución de la riqueza; que los intereses privados no debían ser una excusa para mantener las condiciones miserables de los trabajadores rurales y de las masas proletarias urbanas.

Frente a esta situación, el Instituto Indigenista Peruano recogió con entusiasmo los proyectos de antropología aplicada que fueron impulsados por diversas instituciones públicas y privadas de los Estados Unidos, y canalizados por instituciones académicas como la Universidad de Cornell y humanitarias como el Instituto Indigenista Interamericano. El objetivo de conocer mejor al indígena ya había sido suplantado por el de promover su cambio —bajo el discurso del desarrollo comunal—, pero ahora estaba en manos de los antropólogos, en una suerte de laboratorio social limitado a una comunidad que permitiría controlar el cambio y extenderlo como un acto reflejo en el resto del país. Como explicamos líneas arriba, el entusiasmo de los antropólogos acrecentó de tal forma que, en pocos años, no había antropólogo que no haya sido parte de estos proyectos y alumno de Antropología que no haya hecho prácticas en los mismos proyectos.⁵⁶

industrial no puede ser absorbida por tan corta minoría y ofrécese el peligro de la frustración de los vastos planes en desarrollo si no atendemos de toda preferencia convertir en consumidores al íntegro de nuestra población, es decir, si no habilitamos como tales a los cinco millones de hombres que integran el pueblo indio”.

⁵⁶ Pero además de los intereses técnicos y científicos en los proyectos de antropología aplicada, como vimos líneas arriba, existía una clara intención política que tenía este indigenismo con los pilares conservadores. En una carta de John Gardner, vicepresidente de la Carnegie Corporation, a Lauriston Sharp, entonces

En una entrevista realizada por *El Comercio* de Lima, en diciembre de 1950, a Luis E. Valcárcel donde le preguntan sobre qué relación tienen sus “campanas indigenistas” con sus actuales estudios de etnología, se puede notar —previo al inicio del proyecto de antropología aplicada en la hacienda Vicos, en Ancash, impulsada principalmente por el Instituto Indigenista Peruano, la UNMSM y la Universidad de Cornell— los ánimos y esperanzas en la antropología aplicada para el cambio social, y el “desarrollo” que significaba para el indigenismo y la antropología. Así, Valcárcel (en Rénique, 2013, p. 480) responde:

Una relación muy estrecha, porque la investigación etnológica es previa a todo plan de mejoramiento de la condición humana del pueblo aborígen; y, de otro lado, sería infecunda e incompleta aquella investigación si no fuese coronada por un planeamiento social para elevar el nivel de vida de los grupos menos favorecidos. Así estamos haciendo, también, antropología aplicada.

Este ingreso a la antropología aplicada coincidió con el repunte de un debate sobre el proceso de mestizaje que había sido iniciado sutilmente a finales XIX e inicios del XX, pero que ahora tomaba aires ya no solo teóricos, sino técnicos y prácticos, pues mediante el acceso a la tecnología, la educación y el mayor trabajo en las ciudades, el indio podía por fin dejar de ser indio para convertirse en el mestizo, entendido como el nuevo sujeto nacional. Era el momento de concebir al mestizo mediante la “integración nacional” y la antropología aplicada brindaba las herramientas necesarias para hacerlo realidad. Así lo muestra Carlos Monge, en 1949, cuando asume la dirección del Instituto Indigenista Peruano y se refiere al Proyecto Vicos:

Hemos llegado a entender que ya no podemos producir únicamente teorías. Es también necesario enfocar los objetivos específicos de su aplicabilidad inmediata, a saber: la estructura de integración nacional, el establecimiento de lineamientos generales con que elevar el nivel de vida de la gente del estudio, y por último los conocimientos deducidos

director del Departamento de Antropología y Sociología de Cornell y administrador del PPC, le dice: “[Si] se va a enseñar a los pueblos nativos a que tomen su destino en sus propias manos, entonces es mejor que se les enseñe las diversas formas en que pueden ser engañados por líderes inescrupulosos. Me parece que esto significa un adoctrinamiento bastante intensivo en las formas locales de la acción grupal ‘democrática’, con un vigoroso énfasis en la práctica política activa y realista. Creo que sin esto todo esfuerzo por elevar el status de pueblos atrasados podría ser el mejor medio jamás inventado para hacerles el juego a demagogos inescrupulosos” (en Pribilsky, 2010, pp. 177-178; no se especifica la fecha de la carta).

de los estudios referidos a los cambios sociales que nos dicen los medios idóneos con que llevar la cultura occidental a la cultura indígena, aprovechando las virtudes de la raza, sin crear problemas que afecten al orden social. Ninguna solución será aceptable si no damos a nuestros indígenas la oportunidad de actuar en conformidad a sus aspiraciones de educación y progreso, en un clima apropiado de seguridad económica y social (en Pribilsky, 2010, p. 167).⁵⁷

La convergencia del indigenismo regional —surgido en Cusco con la generación La Sierra—, el indigenismo estatal —adoptado e implementado por el segundo Gobierno leguista, mediante la captación de intelectuales indigenistas de Puno, Cusco y Lima—, y el indigenismo norteamericano-estatal —estructurado e implementado en América Latina por el Instituto Indigenista Interamericano, dio inicio a la antropología en el Perú y la acompañó durante un largo trecho de su historia. Cada uno de estos indigenismos aportó a la antropología distintas características que se evidenciaron en las distintas etapas que atravesó la antropología —en algunas de forma más evidente que otras—, pues al ser corrientes de pensamiento y acción, no solo captaron los reflectores de la política nacional, sino que trazaron rutas de acción política y de política pública: la primera donde los antropólogos interactuaban y la segunda donde los antropólogos trabajaban y encontraban financiamiento para sus investigaciones. Ambos campos no eran necesariamente coherentes y con el Instituto Indigenista Interamericano no estaban direccionados hacia el mismo sentido, sino más bien envueltos en tensiones y cambios de paradigmas propios de los contextos políticos-sociales que vivía el Perú y particularmente el Cusco hasta 1973.

⁵⁷ Discurso de Carlos Monge pronunciado en la inauguración del Comité Técnico del Instituto Indigenista Peruano, el 12 de noviembre de 1956. La cita ha sido traducida del inglés en el libro de Pribilsky.

TERCERA PARTE

DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA

3.1. Antropología de exploración (1942-1959)

El Cusco continuaba siendo una ciudad pequeña, con una pésima estructura urbana, que todavía se sostenía en el sistema de hacienda, pese a que, con la llegada del ferrocarril, la pequeña industria textil había crecido al igual que el grupo de artesanos. Las únicas grandes novedades fueron el ingreso de la radio —y la fundación de la primera radioemisora local—, en 1936,⁵⁸ y el despegue del turismo con el establecimiento de vuelos comerciales, en 1948. Jorge Flores Ochoa, recuerda la importancia de estos hechos en el Cusco de su infancia:

Curioso cómo era el Cusco: pequeño, donde todos se conocían. La gente tenía radios, no todos, pero gran parte tenía radios y había una emisora en el Cusco, solo una, se llamaba Radio Cusco, transmitía música de mucho tipo y también tenía los radioteatros que a la gente le encantaba. Por acciones de Humberto Vidal [Unda], a partir de los años cuarenta se instaló en la plaza de Armas unos altoparlantes por los que se transmitía música y la gente iba hasta la plaza para escucharla. Generalmente huaynos, música local o música muy andina, aunque de vez en cuando marineras y valeses, porque no se grababa tampoco mucha música del Cusco, no había grabaciones sino las grabaciones que circulaban. Había [el programa radial] La Hora del Charango, por ejemplo. Ahí transmitían huaynos que venían en discos de Lima, pero también había actuaciones en vivo. Entonces ahí iba mucha gente a participar, cantaban, tocaban y ellos salían contentos de que hubiera público escuchándolos, porque eran generalmente en las noches; creo era viernes el día de la actuación. Eso es por los años treinta, cuarenta, casi hasta el cincuenta, porque en el cincuenta se produjo el terremoto que marca un cambio en el Cusco, que vale la pena tomarlo en cuenta también, y ya después aparecieron las emisoras comerciales y ya llegaban radios también debido a la posguerra, porque en la guerra no había radios, no había nada que comprar. La Guerra Mundial termina en el cuarenta y cinco, y hubo dos años todavía que no se sentían cambios. Era una época donde los jóvenes cusqueños que tenían recursos o familias con recursos iban a la Argentina a estudiar; nadie iba a Lima,

⁵⁸ La llegada de la radio al Cusco fue todo un acontecimiento que no estuvo restringido a las clases altas, pues las autoridades cusqueñas dispusieron la instalación de parlantes en la plaza de Armas, de forma que era accesible a todos los habitantes de ciudad.

era más fácil ir a la Argentina o más atractivo, porque el ferrocarril salía del Cusco y llegaba a Buenos Aires; por supuesto, cambiando [de tren]. La comunicación con Buenos Aires era más fluida y nosotros a los siete años, ocho años, diez años leíamos revistas argentinas, porque incluso no había revista limeñas. Leíamos el famoso *Billiken*, *El Tony*, *Leoplán*,⁵⁹ incluso *El Peneca*,⁶⁰ que era toda una maravilla para la gente de veinte, veinticinco [años], porque traía en cada número una novela completa. No eran revistas caras, pese a que tenían como trecientas páginas, así que las comprábamos en una tienda que estaba a dos cuadras de la plaza Mayor, en lo que es el templo de La Merced, en unos kioscos que construyeron en algún momento y que los quitó luego [el alcalde] Daniel Estrada.⁶¹

Producto del incremento de la vida política y académica que describimos en capítulos anteriores, Cusco era una ciudad que había roto el quietismo de inicios del siglo. Se había asumido como la capital sureña de la resistencia al Gobierno de Leguía, pues hasta se organizaron grandes cenas donde los discursos sobre el triunfo regional frente al centralismo limeño fueron aplaudidos, apenas terminado su mandato. Así se inició un nuevo periodo en la ciudad que, al igual que el resto del mundo, estuvo fuertemente influenciado por las guerras mundiales, principalmente por el desprecio al concepto de raza o, por lo menos, a su acepción biológica. Algo que los indigenistas, ya varios años atrás, habían planteado intuitivamente y que, en esta nueva etapa, se iba a convertir en el concepto núcleo de donde iban a girar todos los debates de la academia y la política en la ciudad.

Como explicamos anteriormente, en el indigenismo regional del Cusco existía una disputa entre dos generaciones distintas de indigenistas. Una primera que había surgido en 1909, en la UNSAAC, y estaba compuesta íntegramente por la élite cusqueña que había desarrollado dos discursos de forma simultánea para hacer frente a la élite limeña y reconocerse también como élite nacional, así como también para mantener la estructura social dentro del Cusco. Y una segunda generación, inmediatamente posterior a ellos, pero de un estrato social intermedio, que, nutridos de ideologías comunistas y apristas, se empeñaron en deslegitimar la estructura social del Cusco y propusieron una visión de país

⁵⁹ La revista *Billiken* fue fundada el 17 de noviembre de 1918 por la editorial Atlántida de Constancio C. Vigil. *Leoplan* fue fundada el 7 de noviembre de 1934 por la editorial Sopena. La editorial Columna publicó *El Tony* desde 1928. Estas tres revistas tuvieron gran éxito en Cusco y en el sur peruano debido a la cercanía intelectual que tenía la región con Argentina (Kuon, Gutiérrez, Gutiérrez y Viñuales, 2009).

⁶⁰ El *Peneca* fue un semanario para niños que fue publicado por la editorial Zigzag de Chile, desde el 23 de noviembre de 1908.

⁶¹ Entrevista a Jorge Flores, 10 de enero del 2016.

donde el indio ya no debía ser el sujeto nacional por excelencia, sino el “nuevo indio”, el “mestizo”, para legitimarse a su vez, ellos mismos, como nueva élite regional.

Esta segunda generación de indigenistas regionales ganó mayor importancia con los años, debido a que la generación anterior, en su mayoría, había sido absorbida por el indigenismo estatal que Leguía había inaugurado y que los posteriores Gobiernos iban a continuar, dejando así el espacio libre en Cusco para que esta nueva generación se desarrolle a tono con los nuevos procesos políticos mundiales y nacionales. A diferencia de la generación anterior, estos nuevos indigenistas se oponían a tener al “indio puro”, que no había sido tocado por la cultura occidental como sujeto nacional y, por el contrario, reivindicaban la figura de Garcilaso de la Vega como viva imagen del mestizo de carne y espíritu, que bebía de lo andino y lo occidental para convertirse en el sujeto nacional. También tenían una gran admiración por el arte popular, que fue estudiado y adoptado por esta generación. Su propia condición social hacía que se sientan orgullosos de la vida bohemia que llevaban en las chicherías tocando una mandolina o declamando poesía sobre sus mesas,⁶² conducta detestada por las élites cusqueñas innumerablemente. Es decir, se reivindicaban ellos mismo como máxima representación del mestizaje contemporáneo en el discurso y la práctica, autoproclamándose “cholos”, arquetipo que reunía todas esas características (De la Cadena, 2004). Esto significó su ascensión como una nueva élite, limitada por sus recursos materiales y posesión de fuentes de producción, pero extensa en sus recursos académicos que los consolidó como élite intelectual a partir, por ejemplo, de la fundación de instituciones claves como el Instituto Americano de Arte (1937), el Intirraymi (1944) y la Academia de la Lengua Quechua (1964), que sirvieron para consolidar un discurso cusqueñista liderado por esta nueva élite regional.

A la par del desarrollo de estos debates académicos y políticos, el Cusco se había acostumbrado a recibir diversos investigadores, principalmente norteamericanos, que, tras una larga travesía —motivados por el deseo de entender a las sociedades primitivas y el desarrollo de la humanidad—, llegaban a la ciudad para investigar los restos arqueológicos que habían dejado los incas, esa sociedad avanzada del pasado, de la cual se conocía poco, pero podía dar luces sobre las civilizaciones pasadas en los Andes.

⁶² Uriel García (2011[1929], p. 217) diría: “En el arrabal cusqueño o en media calle de cualquier poblazo serrano abre su fauce lóbrega la chichería, caverna de la nacionalidad, fibra sensible de la aldea, tumultuosa pasión de la plebe serrana. ¿Es la lepra del “poblacho mestizo” o el síntoma del “pueblo enfermo”? Nada de eso. Vivienda prehistórica, cueva troglodítica, hogar cordial del hombre primitivo y espontáneo que engendra el alma nacional y que sigue perdurando junto a la historia y acaso dentro de nosotros mismos”.

A medida que los trabajos académicos mostraban mucho más de lo que se esperaba, se organizaron proyectos de investigación de mayor envergadura como la expedición de 1941,⁶³ auspiciada por The Viking Found —que en 1942 cambiaría de nombre a Wener-Gren Foundation— y dirigida por el reconocido explorador Paul Fejos y el doctor Julio C. Tello, con el objetivo de investigar los asentamientos arqueológicos incas de Phuyutapatamarca, Sayamarca y Wiñay Wayna, ubicados en lo que hoy es el camino inca a la ciudadela de Machu Picchu.⁶⁴ El proyecto tuvo tal éxito que, incluso antes de que concluyera, The Viking Found donó a la UNSAAC el monto de cien mil soles para fundar la sección de Arqueología en la Facultad de Ciencias, que fue gratamente recibido por el entonces rector y los intelectuales del Cusco en general.⁶⁵ En las memorias de Gobierno de 1942, que escribió el entonces rector David Chaparro, dice:

Uno de los acontecimientos más notables un nuevo rumbo en el camino de la arqueología peruana, es la donación que ha hecho The Viking Found Inc. Aprobando la sugerencia de su director Axel Wenner-Gren, la suma de cien mil soles oro, con el fin de fundar en la Facultad de Ciencias de la universidad, una Sección de Arqueología, destinada a la enseñanza para preparar arqueólogos, pues, según el señor Wenner, no se comprende que la ciudad sede del más antiguo imperio de los Incas y que con justa razón se la ha denominado Capital Arqueológica de América, o sea solo de nombre y no en realidad, puesto que se prescinde de un estudio científico de todas las reliquias del pasado que conducirán a los hombres de ciencia a descorrer el velo que cubre los secretos, misterios de la portentosa civilización que se desarrolló a través de los milenios que transcurren de esa edad incalculable (en Pando, 2015, p. 143).

⁶³ La expedición se llevó a cabo desde el 15 de enero hasta el 6 de octubre de 1941, y tuvo como uno de los auxiliares de campo al joven Manuel Chávez Ballón, que luego se convertiría en uno de los más célebres arqueólogos del Cusco.

⁶⁴ Un año antes, también bajo la dirección de Paul Fejos y con el financiamiento de la Wener-Gren Foundation, se llevó a cabo la expedición a Madre de Dios para investigar a los mashcos. El Cusco había sido el lugar centro de la expedición (Pando 2015).

⁶⁵ A nivel nacional también tuvo repercusión. Así se leía la noticia en el diario *El Comercio* de Lima, el 19 de enero de 1942: “El rector de la universidad del Cusco, doctor David Chaparro, ha recibido una atenta nota de The Viking Found con fines científicos, adjuntando la suma de cien mil soles, donado por el filántropo sueco Axel Wenner-Gren, presidente de esa fundación, indicando que será usada [...] sola y expresamente para crear una Sección de Arqueología”. El diputado Uriel García gestionó una condecoración tiempo después, pese a que el 27 de enero del mismo año, Axel Wenner-Gren sea duramente cuestionado por su participación en la Segunda Guerra Mundial, como se mencionó en el diario *El Comercio* de Lima: “Informes oficiales recibidos ayer indican que las autoridades de las Bahamas efectuaron un registro en la residencia de Werner-Gren, en Shagrin La, en busca de instalaciones secretas o instrumentos capaces de ser útiles para el enemigo, con resultados negativos. Esta actuación ha seguido a la inclusión de Wenner-Gren en la lista negra de Estados Unidos”.

Un joven John Rowe, que había llegado a Cusco en 1939 tras cursar sus estudios de Arqueología en la Universidad de Brown e iniciar sus estudios de Antropología en Harvard, fue el encargado de diseñar el plan de estudios que, a sugerencia suya, fundó la Sección de Arqueología y Antropología —fiel a la tradición antropológica norteamericana—. Su nombramiento se debió a que rápidamente se había logrado insertar en los círculos académicos del Cusco y constituirse como un miembro destacado debido a su abundante y sistemático trabajo arqueológico en zonas importantes como el Qoricancha, la zona de los chanapata y los killiki (Valderrama y Escalante, 2010). Así surgió la vida institucional de la antropología en el Cusco que, desde su fundación, se convertiría en un campo de batalla más entre los indigenistas de esa ciudad.

Los indigenistas de la generación La Sierra celebraron la fundación de la Sección de Arqueología y Antropología en la UNSAAC, pues se iba a convertir en un punto importante en su búsqueda del “indio prístino” en la historia, mediante herramientas científicas a las que los cusqueños podían acceder para impulsar las investigaciones que hasta ese momento lo habían hecho, principalmente, los investigadores norteamericanos.

Mientras tanto, los ahora jóvenes indigenistas, que se concebían parte del pueblo, parte del “verdadero indio” y por lo tanto consideraban necesario estudiarlo en los aspectos que hasta ese momento no habían sido abordados —es decir, estudiar su música, danza, fiesta y toda actividad propia de ellos—, impulsaron la inserción del curso de Folklore en el plan de estudios. El pedido fue aceptado, pues el curso ya había sido parte de la vida universitaria y promocionado en la actividad académica del Cusco mediante el Instituto Americano del Arte y los trabajos de Víctor Navarro del Águila y Uriel García. De esta forma, ambas generaciones de indigenistas encontraron un espacio donde desarrollarse, ya no políticamente —porque el contexto nacional los había relegado mediante los discursos de modernización—, sino ahora académicamente, como un refugio de resistencia tras los intensos debates de años anteriores.

Esta dicotomía complementaria en la forma de aproximarse al indio terminará por forjar el carácter de la disciplina y la orientación de la investigación que se haría al ahora objeto de estudio. Orientación que posteriormente se consolidaría con la teoría antropológica culturalista enseñada en aulas. Esto porque, por un lado, y con mayor fuerza, se impulsaron los estudios, principalmente de corte arqueológico, con el objetivo de descifrar y entender al indio histórico, aquel que había sido capaz de construir Machu Picchu y Saqsaywaman. Y, por otro lado, se pretendió estudiar las características culturales de los indios actuales, pero también para llegar al primer objetivo. Esto debido

a que por más que la segunda generación de indigenistas haya impulsado esta novedosa aproximación al indio de forma revolucionaria en el Cusco de esos años, no lograron desprenderse de “los determinismos culturales que habían caracterizado al pensamiento racial durante el periodo precedente y, en consecuencia, la raza pervivió silenciosamente encubierta bajo una retórica culturalista” (De la Cadena, 2004, p. 154).

Llama la atención, y lo menciono como pequeño paréntesis, la forma en cómo esta dicotomía se estructuró dentro de la Sección de Arqueología y Antropología, pues sin lugar a dudas ambas propuestas no tuvieron espacios de desarrollo equivalentes a lo largo del periodo que abarca esta tesis. El impulso por emprender las investigaciones sobre el pasado del indio tuvo una mayor acogida no solo por la aprobación que los indigenistas de la generación La Sierra habían otorgado, sino también porque era el objetivo principal de los profesores que enseñaron en los primeros años de esta sección: John Rowe, John P. Guillin, Richard Schaedel, Fernando Cámara Barbechano, entre otros, y porque el financiamiento para la fundación de la sección, estaba orientada a este objetivo. Por esas razones abundaban cursos como Arqueología, Paleontología, Geología, Antropología Física y hasta Topografía. Mientras, por el otro lado, solo existía un curso de Folklore⁶⁶ dictado por Víctor Navarro del Águila,⁶⁷ uno de los representantes de la nueva generación de indigenistas, quien había fundado en 1941 la revista *Wamán Puma*, que lograba reunir a varios de los representantes de esta nueva generación, como por ejemplo Andrés Alencastre (Kilko Warak'a), Efraín Morote Best (que era presentado como poeta ayacuchano), Román Saavedra (Eustaquí K'allata) y a los miembros del Instituto Americano de Arte. Esta publicación tenía como objetivo:

⁶⁶ Como detalle, podemos mencionar que, a la salida de Víctor Navarro del Águila, quien se hizo cargo del curso de Folklore, fue Efraín Morote Best, posteriormente Demetrio Roca Hullparimachi y, finalmente, en estos últimos años, José Canal Carhuarupay, quienes curiosamente pertenecieron a una clase media o baja, frente al resto de profesores, y militaban o tenían cercanía a la izquierda a diferencia de la mayoría de profesores. Casualidad o no, considero que es una muestra de esta división institucional fundacional.

⁶⁷ En la revista *Wamán Puma*, N.º 3 de 1943 (p. 122), se lee el siguiente anuncio celebratorio: “En la Universidad Nacional del Cusco, a iniciativa del Maestro de la Juventud doctor J. Uriel García, catedrático titular de la universidad y actual representante popular de la nación, se ha creado la cátedra de Folklore, Lenguas Indígenas y Arqueología Americana i del Perú, para cuya provisión se convocó a concurso, conforma a lei. Se presentaron como opositores los doctores Julián Santiesteban Ochoa, Abraham Vizcarra rozas i Víctor Navarro del Águila, habiendo desarrollado cumplida y satisfactoriamente las pruebas del certamen los tres oponentes: después de todas las pruebas, en mérito de ellas i de los trabajos presentados, la Facultad de Letras nombró catedrático titular al doctor Navarro del Águila”. Posteriormente la revista felicita a Uriel García y a David Chaparro, entonces rector de la universidad, por haber motivado tamaño aporte a la academia.

Publicar trabajos sobre temas peruanos y peruanistas (de *arqueología, historia, literatura, lingüística, etnografía, etnología, ensayo*, etc.), pero dará mayor preferencia al folklore nacional, y quizá con el tiempo se convierta en una revista especializada de folklore. (Wamán Puma, 1942, p. 1; los énfasis son míos).

Como vemos, resalta la utilización de los conceptos de etnografía y etnología y la no utilización del concepto de antropología, pues la revista, al igual que esta nueva generación de indigenistas, había logrado entablar una relación importante con las ciencias sociales de Argentina abocada a los estudios del folklore, que era notoria en la revista a través de la publicación de artículos de investigadores de esa rama, como Luis A. Pardo, quien era presentado como corresponsal argentino, y que en el número tres de la revista participaba con la disertación al prólogo que había hecho Fernando Márquez Miranda al libro de Fritz Graebner, *Metodología etnológica* (1911). Esto demuestra que esta generación tenía un mayor acercamiento a la etnología —que lo entendían como algo más cercano a los estudios del folklore, a diferencia de la antropología—,⁶⁸ sin embargo, aceptaron ponerle como nombre Sección de Antropología.

Rodrigo Montoya (2018) cuenta que, en 1946, en una vitrina de la UNMSM había un aviso que decía: “Va a crearse el Instituto de Etnología y Arqueología, se necesita estudiantes”. Una forma muy discreta de anunciar la fundación institucional de la disciplina. En Cusco, por el contrario, las noticias de la fundación de la Sección de Arqueología y Antropología tuvieron gran impacto y causó expectativa, debido a que era una ciudad pequeña donde la intelectualidad ocupaba un importante espacio público y era imposible no visibilizar estos acontecimientos. Así, la primera promoción de estudiantes estuvo conformada por Óscar Núñez del Prado, su esposa Luisa Béjar de Núñez del Prado, Guillermo Fuentes Díaz, y Gustavo Alencastre,⁶⁹ que fueron formados bajo los parámetros de la antropología cultural.

⁶⁸ Esta generación empieza a definir a la Etnología como una disciplina que “invierte los términos y concede a los testimonios directo, es decir a los restos o vestigios de la cultura material una importancia de primer grado, pero también no es obstáculo para utilizar las fuentes literarias, por mucho que, en este orden del conocimiento, se considere de manera subsidiaria. Los testimonios directos revelarán siempre hechos referentes a lo material, y en tanto que las relaciones, o sea las fuentes literarias, se emplearán para ilustrar el campo de la vida espiritual” (Wamán Puma, 1943, p. 110).

⁶⁹ Escalante y Valderrama (2010) señalan que también formaron parte de esa promoción Estela Bocángel (sic) y el padre Heredia, mientras Flores (2013) agrega a Carlos Kalafatovich. Sin embargo, al no existir registros institucionales sobre los primeros años de la Sección de Antropología y Antropología, no podemos dar certeza de la participación de estas personas en la primera generación de antropólogos.

En esta primera etapa, el indio pasó a ser un objeto de estudio cargado de un doble esencialismo. Por un lado, del indigenismo regional que pretendía encontrar al indio perdido en la historia, como el origen de la nación peruana. Y, por otro lado, del esencialismo de la disciplina antropológica que entendía a su objeto de estudio como el eslabón perdido del origen de la civilización humana, al que había que estudiarlo en su hábitat, allá, lejos de la civilización —tras un largo viaje que el sacrificado antropólogo debía recorrer, en este caso, en la cordillera andina—, y al que había que registrarlo con la mayor cantidad de detalles para mantener su memoria en el tiempo y rescatarlos del olvido al que estaban condenados por la avanzada de la civilización.

Así mismo, la formación antropológica consolidó en alguna medida las formas de aproximación con el indígena que habían tenido hasta entonces las dos generaciones de indigenistas —que con el tiempo abandonarían las diferencias en cuanto discurso, pero perdurarían las diferencias sociales—. Así lo evidencia Demetrio Roca Huallparimachi, alumno de Antropología en esta primera etapa y una excepción dentro de la constante general de la condición social de los estudiantes de esos años, debido a que fue el único universitario de los seis hijos de una campesina viuda de la provincia de Anta:

Los profesores hablaban, pues hacían sus clases hablando de los campesinos, pero en la práctica no hacían nada. Se ponían a hablar entre las cuatro paredes de las aulas de la universidad de cuando iban al campo, pero luego decían que los campesinos eran borrachos, que los campesinos [eran] analfabetos, y eran hacendados que tenía gente campesina dentro, gente trabajadora de su finca. Eso pasaban porque iban a trabajar al campo [a hacer etnografía], pero tonteaban, caminaban, miraban, escribían, tomaban apuntes de lo que veían o lo que oían, pero no vivían. Miraban, miraban, se paraban al borde del campo en donde la gente estaba trabajando, delante. Una que otra vez, o de vez en cuando, o las veces que podían hablar, conversaban con el campesino. En cambio, yo me metía a trabajar con ellos, pues, pero conversando en quechua; era muy importante saber hablar y escribir en quechua.⁷⁰

Estas distintas formas de aproximación al indígena dentro de los antropólogos cusqueños —que solo se evidenciará tan claramente en esta primera etapa—, nos lleva a una mayor reflexión, pues para los antropólogos norteamericanos que fueron los primeros profesores en la Sección de Arqueología y Antropología en Cusco —al igual que para el resto de

⁷⁰ Entrevista a Demetrio Roca Huallparimachi, 11 de febrero del 2017.

antropólogos, ya sean franceses o ingleses—, el acercamiento a su objeto de estudio necesitó de un viaje interminable a territorios recónditos. Lo que significó la construcción del objeto de estudio como un otro distinto y lejano —física y temporalmente—. Sin embargo, los estudiantes de Antropología en el Cusco no necesitaban atravesar largas travesías para encontrar a su objeto de estudio, pues convivían con él, los veían en sus paseos de campo o, como explica Demetrio Roca, trabajaban para él en sus haciendas. Esto nos lleva a preguntarnos sobre cómo los antropólogos cusqueños, en esta primera etapa, entendieron y aplicaron esa forma de aproximación a su objeto de estudio de acuerdo con la teoría de la antropología culturalista que se aprendió en esos años. Esta pregunta no la hacemos tal como la planteó Carlos Iván Degregori —“¿qué pasa cuando el antropólogo es el otro?”—, sino que la formulamos teniendo en cuenta que, en esta primera etapa, el antropólogo cusqueño no es el otro, no es el indígena, no es el objeto de estudio, sino es un sujeto perteneciente a una élite regional que hereda un ánimo intelectual por entender al indio —al ahora objeto de estudio— y se encuentra en un momento político emergente que propicia una filiación política o militancia —mayormente aprista—, tal como Demetrio Roca afirma:

Los apristas eran los que prácticamente gobernaban en la universidad y en Antropología. Sergio Quevedo Aragón, Óscar Núñez del Prado, Horacio Villanueva Urteaga y otros eran apristas. Como izquierdistas no había nadie. Tal vez [Manuel Chávez] Ballón, que hablaba y hablaba, pero de boca nomás predicaba.⁷¹

Este análisis me resulta importante pues considero: i) que aquí está el inicio de lo que en capítulos anteriores llamé el “sucursalismo de la disciplina”, debido a que —por las evidencias recogidas en este trabajo— hubo una escasa o nula reflexión crítica sobre la teoría aprendida cuando el antropólogo la contrastó con su realidad, lo que generó el amoldamiento de la realidad a la teoría; y ii) que la antropología en el Cusco no solo consolidó y heredó el esencialismo indigenista —como lo explicamos párrafos arriba—, sino que, hasta cierto punto, sirvió para legitimar, a partir del discurso científico, el funcionamiento y la organización de la estructura social del Cusco.

Para reflexionar al respecto, es importante tener en cuenta las lecturas que se hicieron de Franz Boas —pilar fundamental en la formación teórica de esos años—. Boas

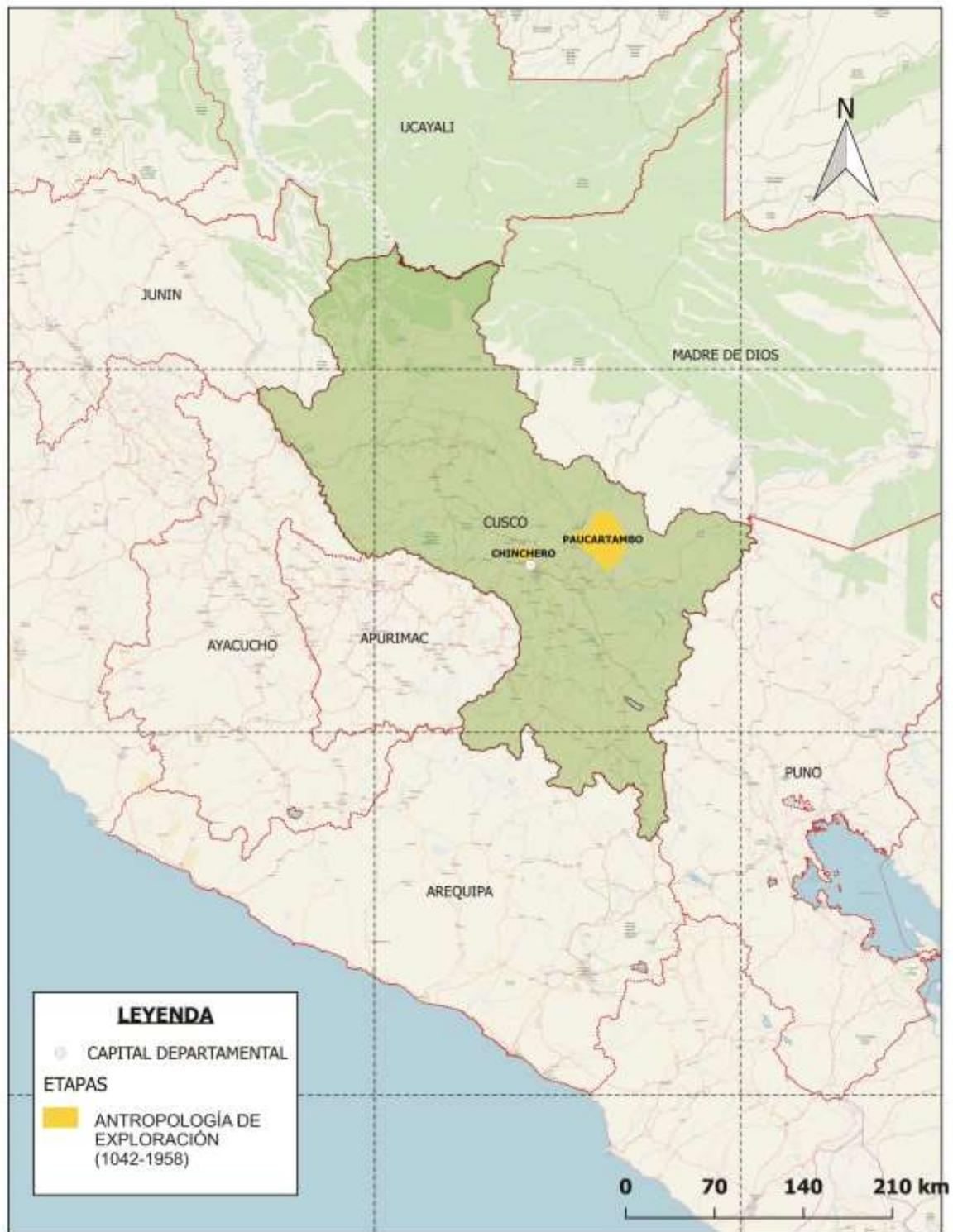
⁷¹ Entrevista a Demetrio Roca Huallparimachi, 11 de febrero del 2017.

había logrado posicionar la diferencia entre raza y cultura, pues las características raciales desde el punto de vista físico y biológico no podían ser consideradas características condicionadoras del desarrollo cultural de un grupo humano, ya que eran otros los factores que determinarían el nivel de civilización de una cultura, como, por ejemplo, la historia, el desarrollo tecnológico, el medio ambiente y la capacidad física de adaptación a él. En ese sentido, resultaba imposible hablar de razas superiores o inferiores. Era necesario, entonces, emprender estudios detallados sobre las características de una determinada cultura, que nos permitan compararlas con otras, pero no de forma tan general y concluyente como el método comparativo que se había utilizado hasta entonces para consolidar la idea de raza igual a cultura. Por el contrario, las comparaciones debían permitirnos entender la diversidad de los procesos de desarrollo de las culturas, a partir de un nuevo método comparativo. Para los antropólogos cusqueños fue complicado interiorizar la no diferencia entre raza y cultura, pese a que heredaron un discurso indigenista donde ya se planteaba aquello, porque, como explica De la Cadena (2004), la sociedad cusqueña sostenía aún este discurso en la intimidad, y asimilarlo por completo significaba cuestionar la estructura social y su funcionamiento. Sin embargo, eso no significó impedimento alguno para la apasionada aplicación metodológica de la antropología al momento de estudiar al indígena.

De esta forma, los antropólogos se fueron en busca de los pueblos indígenas que todavía podrían conservar ciertas características de sus antepasados, con lo que se podría esbozar una idea sobre el desarrollo de la cultura en los Andes. Claro está, que esta generación estaba preocupada por estudiar las permanencias culturales y mantenía un claro esquema de estudio de una comunidad total y a su vez desarticulada de las demás, diferenciando así entre tradición/modernidad, campo/ciudad.⁷²

⁷² La formación antropológica en esta primera etapa también tenía como referentes teóricos a Alfred Kroeber y Robert Lowie, desde la antropología, así como a Rowe y Bingham, en arqueología.

UBICACIÓN DE LAS INVESTIGACIONES POR DISTRITO “ANTROPOLOGÍA DE EXPLORACIÓN” (1942-1958)



Las primeras investigaciones financiadas en el Cusco donde participaron antropólogos cusqueños fue la “expedición etnográfica”, liderada por el mexicano Fernando Cámara Barbachano, y financiada con parte de los fondos donados por The Viking Found a la UNSAAC, el Museo Nacional de Antropología, el Ministerio de Educación y el Instituto Indigenista Interamericano en el distrito de Chinchero, en 1945. Y la Expedición a Q’ero de 1955, liderada por Óscar Núñez del Prado y financiado por el Instituto Indigenista Peruano y el diario *La Prensa* de Lima.⁷³

De la primera expedición, que duró dos meses, salió la tesis para optar el título de antropólogo de Guillermo Fuentes Díaz, titulada *Algunos aspectos antropológicos del distrito de Chinchero*. Una tesis que representa claramente las ideas del indigenismo norteamericano estatal que iban tomando fuerza en el Cusco, pues, a decir del autor, tenía como objetivo investigar:

sobre la vida del hombre de Chinchero. Es seguramente un grano de arena, para inquietar ese ideal de técnica en el conocer al INDIO PERUANO con un criterio científico i para no ignorar su Cultura Total mediante el auxilio de la antropología. De esta forma se podrá reintegrar al aborigen a la nacionalidad, para luego hacer un Perú mejor, haciendo todos estos trabajos dentro de una fase de investigación i técnicas científicas [sic] (Fuentes Díaz, 1945, p, 1; los énfasis son del autor).

Además, la tesis representa el nivel de aprendizaje y aplicación de las herramientas de la antropología, ya que pretende describir de forma total una comunidad en sí misma — construcción de las casas, situación geográfica, cultivo, organización política, organización social y religión—, que conserva su influencia “preinca e inca” y ha logrado resistir el “avance de la cultura”. Sin embargo, llama la atención cuatro aspectos de la tesis que caracterizan este primer momento de la antropología en el Cusco: i) la relación que se hace entre geografía y la conservación de la “cultura pura”; ii) la descripción de la estructura social, claramente condicionada por la condición social del antropólogo; iii) la batalla de incluir al indígena a la nación mediante la aculturación liderada por el

⁷³ Tenemos registro de otros proyectos de investigación donde participaron antropólogos cusqueños, pero fuera de Cusco. La primera fue la liderada por Gordon Willey y financiada por la Smithsonian Institution, donde participaron Óscar Núñez del Prado y Jorge Muelle, apenas terminada la Segunda Guerra Mundial. Y la segunda, liderada por Harry Tschopik en el valle del Mantaro, donde participa Jorge Muelle y Gabriel Escobar, en 1945.

antropólogo —como muestra de la influencia del indigenismo norteamericano estatal a la antropología—, y iv) la necesidad que se tenía en ese momento para institucionalizar la disciplina en el Perú.

Guillermo Fuentes realiza una extensa descripción del viaje desde la ciudad del Cusco hasta el distrito de Chinchero, prestando mayor énfasis al incremento de la altura. Este recurso lo utiliza para explicar la “conservación de lo indígena” en las partes altas y el control “del feudalismo antiproducción” de las tierras bajas. Así se pone en evidencia las dicotomías que planteaba la teoría antropológica de esos años y las limitaciones para entender los procesos de cambio existentes en el campo:

Si comparamos las alturas de Piuray en 3740 metros i la de waypo con 3845 metros, salta a la vista ese hecho de gran transcendencia o sea el factor esencial para que se haya organizado el “*grupo humano de Chinchero*” o el “*grupo étnico cultural de Chinchero*”, en esa zona de puna *con una población neta de tipo folk i rural*; i con el agregado que *gran parte de la propiedad se ha salvado de las garras del feudalismo antiproducción*, encontrándose en este caso la propiedad en manos del campesino qeshwa que es el auténtico productor comunal. *La altura es menor en algunos otros sitios donde también hay ayllus con menos población debido a naturalmente a que la tierra o fuente económica se halla en manos de unos cuantos antiproducción*, tenemos así los siguientes sitios de mejor clima, o de mejores condiciones económicas pero que sin embargo son menos pobladas que Chinchero, a saber: Ollantaytambo 2768 metros, Huaracocondo, 3857 metros, Zurite 3391 metros, Anta 3435 metros, Maras 3385 metros, Machu-Picchu 2040 metros, etc., etc. Esto es debido a ese funcionamiento de una *cultura total y pura en Chinchero*, debido también a que se dinamiza por sí sola, o con sus patrones de conducta, i a su libertad para la organización social, trayendo como consecuencia una mayor población para el grupo humano chinchero [sic] (Fuentes Díaz, 1945, p. 8; los énfasis son míos).

Llama la atención también, como plantea Jaime Urrutia (1992) y Ramón Pajuelo (2000), que este es un momento en la antropología en la que no existe una definición compartida de la comunidad, así como tampoco una tipología de comunidades. En esta tesis, por ejemplo, no existe ningún intento de definición de la comunidad, pese a que el autor caracteriza a Chinchero como “auténtico productor comunal” y, por el contrario, abundan los conceptos de “cultura”, “cultura total” y “grupo humano”.

Posteriormente, Guillermo Fuentes no presenta un capítulo sobre la estratificación social, sin embargo, la da a entender, de alguna forma, a través de la descripción de la estructura de poder en Chinchero. Lo describe de la siguiente forma:

Está el alcalde del distrito, Fidel Álvarez Gamarra (mestizo), dos regidores, Lucas Kusiwamán Sánchez y Toribio Kalliñaupa (indios aculturados), un síndico de rentas Toribio Kalliñaupa (indio aculturado), un síndico de gastos, Jacinto Amau (indio aculturado), un gobernador, Rafael Levita (indio aculturado), y un juez de paz (mestizo). [...] [Y bajo el esquema legal frente al Estado se encuentra] el tasalkalde Sebastián Llanqay, pero a su vez tiene al cargo de personero, *su presencia física es de un qeshwa puro i bien formado*, motivo por el cual le sirvió de modelo al pintor Valenciano Simonet Castro para uno de sus cuadros [sic] (Fuentes Díaz, 1945, p. 19; los énfasis son míos).

El autor pierde de vista a otras autoridades, como el cura de Chinchero y el sistema de cargos que posteriormente se describirán en otras tesis. Y queda clara la diferencia que encuentra entre “un qeshwa puro y bien formado” y un mestizo. Estas diferencias se van a evidenciar con mayor nitidez al momento en el que el autor se refiere a sus informantes, porque es un elemento que nos permite vislumbrar la organización social que percibe en Chinchero. Por un lado, se notará la falta de conceptualización de la estructura social y de sus integrantes y, por otro, se notará un indicio sobre la forma de aproximación a su sujeto de estudio a lo largo de la tesis:

[...] según el informe del indígena o campesino aculturado Fidel Killawaman Sallo de 22 años [...].

Según los informes dados por Melchor Kisper de 18 años, i natural del ayllu Punku i de ocupación agricultor [...].

[...] los datos proporcionados por don Rafael Castro Monteagudo de 40 años i de ocupación juez del distrito de Chinchero [...].

Antonio Khuyro, indígena campesino de 50 años del ayllu Punku, lo mismo que su mujer doña Simeona Coqe (Choque) [...]

[...] el informante Fidel Álvarez (mestizo) [...]

Como vemos, el autor utiliza conceptos muy diversos que no dejan claro la existencia de equivalencias o diferencias entre sí, mucho menos sobre la estructura social, pese a que, en un momento de la tesis, considera a la reciprocidad (“ayni”) como el principal

mecanismo de organización social. Así, por ejemplo, “indígena o campesino aculturado”, “agricultor”, “campesino”, “mestizo” evidencian la falta de una tipologización de los sujetos que componen la estructura social de las comunidades. Sin embargo, deja un detalle importante para entender la forma de aproximación a su objeto de estudio, porque, como vemos, a diferencia del resto de miembros de la comunidad, al juez del distrito lo llama “don” y no le atribuye ninguna categoría sobre su condición social. Este detalle queda más claro cuando Guillermo Fuentes (1945, pp. 3-5) relata su llegada a Chinchero:

A Chinchero llegamos a las 12.20 del día, e inmediatamente el señor Llanos nos hizo conocer la casa donde debíamos instalarnos, ubicada en la calle Qollana, hoy Garcilazo, cuya casa es del alcalde municipal del distrito de Chinchero, don Rafael Levita, i el juez de paz, don Rafael Castro Monteagudo. [...] El sitio donde tenemos nuestro campamento o sea donde nos hallamos ubicados, pertenece a ayllu Punku [sic].

Y cuando describe las fotografías que anexa a la tesis:



La descripción de la fotografía dice: “Aborígenes del ayllu de C’usu construyendo un techo (foto: Guillermo Fuentes Díaz, 1945)”.



La descripción de la fotografía dice: “Don Fidel. —Alcalde del distrito de Chinchero.— Su nombre completo: Fidel Álvarez Gamarra, se halla junto a su esposa y sus dos hijos.— Nótese a la derecha un “c’akitajlla” (herramienta de labranza inka, lo cual demuestra el funcionamiento de la “cultura indígena de Chinchero” (Foto: Guillermo Fuentes Díaz, 1945)”.

Como vemos, en esta primera etapa, no existía una reflexión ni un protocolo sobre la forma de aproximación al objeto de estudio y lo que esto implicaba. Era una etapa de exploración donde el antropólogo, cual Indiana Jones, se acercaba a descubrir a su objeto de estudio reproduciendo las prácticas naturales de su condición social —como años antes lo había hecho Riva Agüero en *Paisajes peruanos*—, llamando “don” a la autoridad, poniendo su nombre en la descripción de la fotografía, describiendo la herramienta heredada por los incas, y dejando en el completo anonimato al indígena, seguramente pongo de casa, que está en la sombra, posando tímidamente o construyendo el techo de una casa.

Sin embargo, esto no significó ningún impedimento para que la preocupación por la inserción de los aborígenes a la vida nacional sea una constante en la tesis. Por el

contrario, en distintas partes de ella se evidencia el objetivo de describir la situación del indio —con un gran halo esencialista—, para poder construir herramientas que permitan la deseada inserción. Idea que venía siendo promovida desde hace algunas décadas por el Estado, pero que tomó mayor fuerza con el indigenismo norteamericano-estatal y que se evidencia en la tesis, pues como explica Guillermo Fuentes (1945, pp. 65-66) en sus conclusiones, debe ser un proceso promovido y liderado por el antropólogo:

Realizar la aculturación i la incorporación del indio peruano a la nacionalidad mediante estudios previos de antropología, para que con los datos científicos conseguidos mediante estos estudios de ciencia i técnica se llegue a finalidades concretas. Estas investigaciones se harían por antropólogos [...]. Necesidad de quitar del indio de las punas ese temor al maquinismo, para que con métodos modernos pueda ausentar la producción agrícola i en general aculturarlo mediante el uso de la máquina [...]. Estimular las cooperativas que se vayan creando entre los indígenas mediante créditos ejidales que daría el Estado a los indios qeshwas, kollanas con idioma aymara, lo mismo que a los yungas i también a los de las selvas, pero en sentido técnico, es decir, con estadística i estudios presentados por antropólogos.

Esta preocupación va de la mano con la necesidad de institucionalizar la antropología en el Perú. Guillermo Fuentes (1945, pp. 78-79) lo expresa claramente en sus conclusiones:

Planteo la necesidad de crear tres institutos técnicos de antropología, ubicando uno en la sierra norte del Perú, otro en el centro i un tercero en el sur. Estos institutos de estudio técnico estarían ubicados en Cajamarca, Huancayo i Cuzco; se harían en ellos estudios de: Antropología Física, Antropología Cultural, Etnografía, Arqueología i Lingüística [...], por experiencia propia mía, los alumnos del último año de la Sección de Antropología de la UNSAAC, deberían estar por lo menos seis meses en el campo i en zonas indígenas. Yo estuve dos meses en Chinchero; tiempo en el cual no se pueden sacar conclusiones completamente netas i específicas, sino *solamente generales* [...]. Necesidad de recoger entre los indígenas del norte, centro, sur i oriente del Perú el vestido indígena peruano actual, pero por parte de técnicos, no por charlatanes que solo harían una sofisticación. Estos vestidos i artefactos se tendrían en las diferentes zonas de su procedencia en los respectivos museos de los institutos aludidos en una conclusión anterior, lo mismo que en las universidades teniéndolas duplicadas para el Museo del Hombre o de la Cultura de Lima.

Un año antes de la elaboración de esta tesis, se había fundado el Instituto Indigenista Peruano —órgano de máxima representación del Instituto Indigenista Interamericano en el territorio nacional—, un acontecimiento importante que junto con el inicio del régimen odriista en 1948, la realización del Segundo Congreso Indigenista Interamericano en 1949 y el inicio del Proyecto Vicos en 1952 se convertirían en elementos claves para entender los procesos de cambio acelerado que viviría nuestro país y la antropología en los próximos años, como el cambio de política internacional, la aplicación de políticas públicas populistas, la gran migración por la atracción de las ciudades y la expulsión del campo, así como también la inserción de la teoría del desarrollo en la antropología, etc. Sin embargo, en 1955, ocho años después de la tesis de Guillermo Fuentes y tras haber participado activamente en estos cambios en el país y en el Cusco, Óscar Núñez del Prado emprendería la “expedición a Q’ero, el último ayllu inka”, convirtiéndose en el autor del monumento más emblemático de esta primera etapa de la antropología en el Cusco, debido a que expresa y desarrolla las características fundamentales de este periodo.

La expedición a Q’ero fue organizada, promovida y dirigida íntegramente por Óscar Núñez del Prado quien, en 1949, durante una fiesta en Paucartambo, quedó prendado de unos hombres que, a decir de Víctor Núñez del Prado (2005, p. 18) —hijo de Óscar Núñez del Prado—, “pese a compartir la humilde pobreza de los demás campesinos, guardaban una compostura de dignidad inusual”. Es así que tras trabajar algunos años en la Misión Andina que las Naciones Unidas había organizado en Perú, Bolivia y Ecuador, y en el Proyecto Vicos, convence a Pedro Beltrán, entonces director del diario *La Prensa*, para organizar un equipo de cuatro investigadores de distintas disciplinas, dos ayudantes de investigación, un fotógrafo y un periodista de ese diario,⁷⁴ con el objetivo de realizar una expedición al último ayllu inca.⁷⁵ La propuesta fue aceptada y se inició con la expedición que tuvo un aproximado de quince días.

Esta expedición tiene cuatro elementos importantes, que como dije anteriormente, logran caracterizar la primera etapa de la antropología en el Cusco: i) construcción de la

⁷⁴ Los investigadores eran Efraín Morote Bets (folklorista), Mario Escobar Moscoso (geógrafo), Manuel Chávez Ballón (arqueólogo) y Josafat Roel Pineda (musicólogo). Los asistentes de investigación eran Demetrio Roca Huallparimachi (folklorista) y Luis Barrera Murillo (arqueólogo). El fotógrafo era Malcom Burke y el enviado por el diario era Demetrio Túpac Yupanqui. En el camino, por orden de las autoridades, se les sumó un miembro de la Policía de Investigaciones de quien no se tiene registro.

⁷⁵ La expedición tuvo fuerte rechazo por motivos políticos. Pedro Beltrán era mal visto por el Gobierno de Odría y causaba suspicacia su apoyo a una expedición al interior de los Andes con objetivos dudosos. Esto llevó a que la misma universidad rechazara la expedición y hasta amenazara con despedir a los entonces investigadores, que eran parte de la institución. Pese a todo, la expedición se llevó a cabo con un tono de heroísmo que Óscar Núñez del Prado resalta en cada texto sobre el tema.

otredad doblemente esencializada, ii) la conceptualización del indio, iii) la relación entre geografía y cultura, y iv) la descripción de una cultura total.

Q'ero se ubica en una región montañosa de la provincia de Paucartambo y abarca un espacio comprendido entre los 2000 msnm y los 4800 msnm. En ese entonces era de difícil acceso, ya que es el camino que hay que seguir para llegar a la selva cusqueña. En esta región existían hasta ese entonces un aproximado de cinco mil habitantes organizados en ocho naciones, sujetos a un estricto régimen de hacienda. Hasta el año de 1955 todavía era necesario recorrer un largo tiempo de viaje desde el Cusco hasta Paucartambo en carro, y posteriormente en mula y a pie hasta Q'ero. Un viaje que según los expedicionarios duró aproximadamente tres días. Esta lejanía geográfica existente entre el Cusco y Q'ero ayudó a construir una lejanía temporal para los expedicionarios, que consolidó la idea de encontrar al último ayllu inca que había estado perdido en el tiempo, al otro radicalmente distinto a ellos y a los indios que veían en los días de feria en las calles del Cusco. El ritual de paso que un antropólogo tenía que atravesar para encontrarse con su objeto de estudio por fin había sido cumplido. Óscar Núñez del Prado (Flores 2005, pp. 200-201) cuenta este viaje de la siguiente forma:

Por encima de todo contratiempo, la expedición partió del Cusco el 24 de julio de 1955, cubriendo aquel día, la primera etapa del viaje en un camión, hasta la capital de la provincia de Paucartambo. Al día siguiente salimos a caballo por un buen camino de herradura que, en dirección contrario al río Mapacho, va en suave acenso por su margen derecha, hasta la confluencia del río Kusipata en que el camino se desvía hacia el sur para conducir a la hacienda del nombre de dicho río, aproximadamente a 18 kilómetros de Paucartambo. Aquí acampamos, con el propósito de organizar la observación de una fiesta indígena que habría de realizarse al día siguiente. Dejamos con este objeto parte del personal y proseguimos la marcha el día 26. A medida que avanzamos, las montañas aumentan gradualmente de altura y las aguas del Kusipata se despeñan con violencia. [...] Después de una hora de marcha aparece hacia el este la azulada cadena de cuchillas del Waman-qaqa que es preciso transmontar por una senda rocosa y escarpada. [...] Después de esta jornada que cubre aproximadamente 36 kilómetros, armamos las tiendas en un abrigo a 3600 metros de altura. A las ocho de la mañana del día siguiente, pudimos continuar la marcha, ascendiendo por un sendero sumamente empinado, por la margen derecha del Willkanota, para alcanzar Willkayunca, un valle de origen glaciar que se abre en un gran círculo coronado de elevados y negros picos que es forzoso tramontar. La marcha se hace lenta y difícil, por lo áspero y empinado del camino que obliga a hacer el

ascenso a pie. Pronto estamos ante el espectáculo de un circo, que de acuerdo a las observaciones del doctor Escobar, resulta ser de origen glaciario, del que descienden arenas de dicho origen, morrenas y cantos erráticos. [...] Llegamos al paso del Willka-qunqa Q'asa apachita, cerca de los 5 mil metros, y se abre entre nosotros un paisaje extraño que nos sobrecoge. Iniciamos ahora un largo y tortuoso descenso, y a las 5 de la tarde del 27 de julio llegamos al pueblo.

Este descubrimiento del otro, que como dijimos anteriormente estaba doblemente esencializado, toma mayor fuerza en la descripción y conceptualización del indio que hace Núñez del Prado (Flores 2005, pp. 82-83), cuando resalta características de su aspecto físico, psicológico, religioso, laboral, artístico y mágico religioso:

[El indio es de] una complexión más bien delgada y esbelta, salvo la gran extensión del tórax que hace armonía con las pantorrillas que parecen estriarse por músculos nervudos en una estatura media de 1.60 para los varones y 1.55 en las mujeres. Es 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 ha dicho. Es severo en su conducta, parco en su trato, pero sumamente hospitalario con el viajero. Desconfía profundamente del blanco o el mestizo, pero no muestra hostilidad hacia él. Su cortesía le obliga a beber la primera copa con que se lo invita, pero, rechaza abiertamente el alcohol si no es en las tres únicas festividades de su pueblo. Ha hecho un culto del trabajo y la expresión máxima de sus valores. En el sentido estricto de la palabra, no tiene vicios, salvo que se quiera imputar como tal el aspecto muy discutible de la masticación de la coca en la que se inicia entre los 18 y 20 años, practicándola mesuradamente. La chicha no es su bebida cotidiana, sino que está señalada para muy reservadas oportunidades, especialmente a los ritos de fertilidad del ganado. Vive nutrido de tradiciones, leyendas y mitos que explican el mundo que lo rodea, los orígenes del maíz, la coca, los animales; la génesis de su música y su danza que, según él, fueron copiadas del *kios*, ave que sirve de inspiración a muchas de sus canciones y relatos. Su poesía sumamente hermosa, toma como temas fundamentales, las bellezas de la naturaleza y se manifiesta en canciones que anualmente deben ser renovadas por un poeta designado oportunamente. [...] Su observación del mundo sideral le permite reconocer e identificar varios astros vinculados a su mitología y creencias. Guarda un conjunto de conocimientos que incluye el manejo de los *kipus* o registro de anudaduras, por lo menos en tres variedades. [...] Hasta hace cerca de quince años, llevaban los hombres la cabellera en largas trenzas, que al decir de ellos los ostentaban como un símbolo de su estirpe inca, hasta que cayeron bajo las tijeras del patrón que las hizo cortar empleando la fuerza.

Esta conceptualización del hombre Q'ero está nutrida por la imponente relación armónica del indio con la naturaleza. Núñez del Prado considera que ese equilibrio se fundamenta en el manejo de pisos ecológicos —que J. Murra conceptualizaría posteriormente— y por la autosostenibilidad económica casi autárquica que los q'eros poseían de acuerdo con sus descripciones. Por lo tanto, se constituían como una “respuesta acertada a la naturaleza” que mantenía una organización social y religiosa tradicional.

También se desprende un elemento simbólico importante de la anterior cita y es la pérdida de su “estirpe inca” a partir del corte de cabello que les realizó el patrón con un elemento europeo: la tijera. Esta imagen simbólica resulta importante para tocar el tema de la relación que los q'eros tenían con la hacienda conocida como “el Manicomio Azul”, de la muy católica familia Yabar, que en ese momento era administrada por Luis Yabar, el Loco Yabar, muy conocido en la sociedad cusqueña por su intento de innovar la agricultura con sus injertos de papas con tomates y peras con manzanas, así como también por la brutalidad con la que trataba a sus indios de hacienda y el ánimo exacerbado con el que proclamaba su militancia en el Partido Comunista (Tamayo y Zegarra, 2008). Entonces, ¿cómo concebir un indio idílico, puro y sucesor de los incas dentro de un sistema de hacienda con la brutalidad característica del Manicomio Azul? Núñez del Prado (Flores 2005, pp. 82-83) argumenta de la siguiente forma:

La región Q'ero ha mantenido su tradicionalidad, diría yo, debido al hecho que si bien es cierto que fue hacienda, *el hacendado no residía allí y manipulaba la hacienda a través de los propios qeros que tenían la obligación de ir hasta Paucartambo* y él daba allí sus órdenes o inflingía [sic] los castigos que creía conveniente. Esto no afectaba la agricultura porque el hacendado nunca controló las labores [los énfasis son míos].

Es decir, para Núñez del Prado los q'eros mantenían su tradicionalidad en la producción y en la organización social, porque pese a vivir dentro de una hacienda y trabajar para ella toda su vida, el hacendado nunca fue hasta ella para revisar la producción y los dejó en su tradicionalidad, en su originalidad incaica, no pudiendo “contaminarlos” culturalmente ni modificar sus estructuras sociales y religiosas.

Como vemos, en esta primera etapa la conceptualización que la antropología hizo del indio fue la de un indígena “puro” que mantenía la estructura social, religiosa, familiar

y laboral heredada de los incas. Por lo tanto, digno de admiración y conservación. Esta conceptualización, y la tarea que se planteaba al respecto, estuvo nutrida de un doble esencialismo: por un lado, del indigenismo regional y, por otro, de la misma disciplina antropológica a la que podemos atribuirle la característica de ser conservadora. Pero también tuvo el sello de la condición social de los antropólogos que, en su gran mayoría —salvo alguna excepción, como Demetrio Roca—, pertenecían a una élite regional que utilizaba un lenguaje indigenista —que luego decantó en cusqueñista— para legitimar la estructura social. Así mismo, es importante notar que existió una barrera entre la academia y la filiación política de los antropólogos, en su gran mayoría apristas. Sin embargo, esta barrera no estuvo tan demarcada, pues fue parte del sello de la condición de élite de los antropólogos. Esto nos invita a esbozar una respuesta a la pregunta de por qué los antropólogos no se preocuparon por estudiar los procesos de cambio que se vivían en el campo y, por el contrario, se concentraron en buscar y describir al “último ayllu inca”.

3.2. Antropología aplicada (1959-1968)

En 1959, cuatro años después de la expedición a Q'ero, Óscar Núñez del Prado inició el proyecto de antropología aplicada en Kuyo Chico que tendría vigencia durante diez años y se convertiría en el referente más importante de esta etapa de la antropología en el Cusco. Como él mismo cuenta, tras su vuelta de la expedición a Q'ero y la acogida que tuvieron en la academia, se entablaron reuniones con el Instituto Indigenista Peruano para impulsar un proceso de cambio controlado como el que ya se estaba llevando a cabo en Vicos. ¿La razón? Era necesario otro proyecto de una similar envergadura para tener mayor alcance, mediante el efecto reflejo, de los cambios que necesitaba el país en favor del indígena. Óscar Núñez del Prado, atraído por las nuevas corrientes antropológicas que había conocido en su paso por Vicos, y su compromiso por cambiar la situación del indígena, hizo todas las gestiones necesarias con la UNSAAC —que tenía por entonces como rector al antropólogo Sergio Quevedo Aragón— para iniciar las conversaciones con el hacendado Yabar en pos de la venta de su hacienda, y así iniciar el proyecto de antropología aplicada. Yabar, como era de esperar, resistió y rechazó toda oferta.

Tras esta primera derrota, Óscar Núñez del Prado buscó otras opciones donde poder hundir la barreta y realizar el proyecto de antropología aplicada. Definitivamente no podía desaprovechar la oportunidad de dirigir un proceso de cambio tan importante que ya tenía el financiamiento asegurado del Instituto Indigenista Peruano y de la UNSAAC. De esta

forma decidieron realizar el proyecto de antropología aplicada en Kuyo Chico, una comunidad que se ubica en Pisac, dentro del valle del Urubamba en Cusco. Dejemos que Óscar Núñez del Prado (1970, p. 80) nos cuente su llegada al lugar:

Llegamos a Pisac donde nos pusimos en contacto con el Dr. Felipe Marín, nos sugirió la conveniencia de ir a Kuyo Chico, [...] en el camino encontramos a don Tomás Díaz Qhapa “cabecilla” de la comunidad de Kuyo Chico, [...] [nos contó] que Kuyo Chico era una de las comunidades más pobres de la zona y una de las más pequeñas. No pensamos realmente buscar un lugar en el que fuera fácil hacer las cosas, sino que, por el contrario siendo esta una comunidad muy deprimida, nos pareció que bien podría constituirse en el futuro, algo así como un espejo, en el cual las comunidades circunvecinas podrían observar con más nitidez cualquiera de los cambios que se produjeran, haciéndose a sus ojos más patentes los contrastes.

Es posible cuestionar la forma en cómo se determinó que Kuyo Chico era una de las comunidades más deprimidas del Cusco si es que se encontraba cerca de la ruta comercial más importantes de uno de los valles más ricos del Perú, y más aún, teniendo en cuenta que en las alturas del Cusco, por ejemplo, las comunidades que se encontraban en Espinar o Chumbivilcas —ubicadas por encima de los 4500 msnm y bajo un férreo sistema de hacienda— tenían un grado de pobreza más evidente. Pero es mejor no detenernos en ese detalle.

Lo importante de la cita anterior radica en la sutileza con que Óscar Núñez del Prado nos muestra que la distancia geográfica entre Cusco y Kuyo Chico no causó el mismo efecto que la expedición a Q'ero al momento de la descripción que posteriormente haría del indígena y su cultura. Se logra percibir que este ya no era el último ayllu inca ni algo por lo menos similar. A los ojos de Óscar Núñez del Prado, la cercanía con las haciendas y la ciudad de Pisac —elementos que ahora tomaban mayor importancia en la descripción— habían hecho que Kuyo Chico se convirtiera en una comunidad deprimida y por lo tanto propicia para realizar el proyecto de antropología aplicada que tenía como objetivo expreso lograr la “integración de la población aborigen a la vida nacional”.

Este objetivo no deja de llamar la atención porque considero que es el condicionante directo para la conceptualización del indio que hizo Óscar Núñez del Prado en Kuyo Chico, más aún porque en el informe final del proyecto se conceptualiza solo a dos grupos “socioculturales”, marcando la idea de dos Perús: lo “mestizo” —que acoge al

“cholo” y al “mozo”⁷⁶— y lo “indio, indígenas o campesinos”. De esta forma, Núñez del Prado (1970, p. 8) describe al mestizo como el que:

se halla ubicado en el pináculo de la escala social de la zona. Es terrateniente, comerciante, empleado público; envía a sus hijos a colegios secundarios o centros de instrucción superior en las ciudades; ejerce alguna profesión liberal y dispone de servidumbre; si tiene tierras dirige la agricultura en ellas; sus relaciones con la capital del departamento y la capital provincial son intensas; participa activamente en la política y ocupa en el poblado cargos de juez de paz, alcalde municipal o miembro preeminente del concejo, gobernador, maestro de escuela. Las casas que ocupa se ubican en el centro del poblado y son más espaciosas; sus vinculaciones con la gente de la ciudad y de las altas esferas políticas le permiten detentar en su mano todas las formas de poder e influencia; viste telas de buena calidad, tratando de observar las insinuaciones de la moda; su lengua habitual es la castellana y conoce el quechua, que utiliza sólo en sus relaciones con gente indígena o cuando quiere humillar al mozo o al cholo.

Mientras que el indio es conceptualizado por Núñez del Prado (1970, p. 8) como el que:

ocupa el nivel más bajo de la escala social, vive generalmente en el campo, ya sea en tierras de hacienda o de comunidad, dedicado a la agricultura; es monolingüe quechua, analfabeto; no vota en las elecciones nacionales; viste con los llamados trajes típicos regionales de manufactura casera, caracterizados por calzones cortos, camisa de bayeta o tocuyo, lleva ch'ullu, poncho de colores vivos, y en ocasiones ceremoniales la montera circular; va descalzo o con ojotas de llantas de automóvil, y la mayor parte de su subsistencia es de autoabastecimiento; mastica la hoja de la coca y soporta toda la presión de los otros grupos sociales; políticamente puede aspirar a ser "cabecilla" de su comunidad o llegar a alcalde de vara, jefe de banda o teniente escolar.

Su lectura del Perú dual —que había surgido sutilmente en su formación culturalista y en el ambiente del indigenismo regional— se consolida con la avalancha del indigenismo norteamericano estatal que se instala en el país y en el Cusco mediante el Instituto Indigenista Peruano, y al que había tenido acceso en el proyecto de antropología aplicada

⁷⁶ Óscar Núñez del Prado describe a los mozos como sujetos que se ubicaban entre el mestizo y el cholo, tiene educación primaria completa y la mayoría tenía secundaria completa; además, eran alfabetos y por lo tanto tenían derecho al voto y podía aspirar a tener algún cargo público. Por su parte, el cholo era un indio migrante que se dedicaba al pequeño comercio, algunos tenían primaria completa y podían votar, sin embargo, no tenían identidad y ocultaban por vergüenza su extracción indígena.

en Vicos. Sin embargo, esto no significa que de la antropología de corte culturalista haya avanzado a la antropología aplicada, pues el deseo de aplicación en la antropología tiene mayor arraigo en el indigenismo norteamericano estatal que en la teoría antropológica. En ese sentido, Núñez del Prado encontró en la antropología aplicada las herramientas necesarias —teorías desarrollistas, de modernización e integracionistas cuyo origen se encuentra en la sociología y psicología— para tener la lectura de un país fracturado — idea que impartiría a sus alumnos en sus clases de Antropología Social y Antropología Social Aplicada—, pero sobre todo para volcar su ánimo de ayudar al indígena.⁷⁷

En ese sentido, Núñez del Prado entendió que el indio se encontraba en una posición de opresión y explotación, por lo tanto, tenía que caminar por la senda del desarrollo, que encierra en sus entrañas la idea de progreso con un carácter religioso que motiva y genera la necesidad de avanzar infinitamente de una sociedad tradicional a una moderna, posicionándose en el corazón de la gente como una idea total a la cual no se puede refutar, pues de por sí sola se muestra como la solución a todos los problemas (Nisbet, 1986; Rist, 2002, Escobar, 2007; Trouillot, 2011).

Por ese motivo, a lo largo de todo el informe del proyecto Kuyo Chico se evidencian otras características del indio muy distantes a las que había descrito en Q'ero. Por ejemplo, el indio en Kuyo Chico ya no mantiene su tradicionalidad; al contrario, es un indio corrompido y empobrecido por las haciendas y las ciudades de mestizos. Tampoco es un indio de “mentalidad clara o vivaz”, sino es un indio que ha naturalizado las relaciones de opresión que tiene con otros grupos sociales, es medroso, siempre está tiste y no tiene capacidad de pensar por sí mismo un posible cambio. Tampoco es esbelto ni mucho menos ha hecho del trabajo un culto; por el contrario, es débil y mal alimentado. Ya no guarda sus conocimientos ancestrales como los Q'ero, ni mucho menos mantiene su tradición religiosa apartada de la occidental, sino ha adquirido prácticas mestizas que lo único que han logrado ha sido desarrollar un sentido de vergüenza y rechazo a su cultura. Finalmente, ya no es un indio que tiene una lógica de autosubsistencia, sino que está ubicado al final de la cadena de mercado porque económicamente depende de la ciudad que compra su producción a los precios que cree justo el mestizo. Es decir, mientras los q'ero eran el último ayllu inca del cual se podía sostener una reivindicación

⁷⁷ El compromiso con el indígena y el ánimo de ayudarlo siempre estuvo presente en Óscar Núñez del Prado. Son varios los episodios donde, por ejemplo, en el proyecto Kuyo Chico se fue a los puños con un mestizo que pretendía aprovecharse de los cuyinos haciéndolos trabajar para él gratuitamente.

del pasado gloriosos andino para construir una nación —y por lo tanto merecía total admiración—, los cuyinos eran todo lo contrario.

Es decir, en cuatro años, Óscar Núñez del Prado había conceptualizado al indio de dos formas completamente distintas —algo curioso y pocas veces visto en un investigador—, porque respondían a dos objetivos distintos. Pero dejemos que Núñez del Prado (1970, p. 69) nos cuente con mayor precisión la situación del indio en Kuyo Chico para entender los objetivos de mejora a los que apuntaba:

Es evidente que la inferioridad económica, el desconocimiento de sus derechos y la fuerte presión social existente no permiten al indígena recurrir oportunamente a la abundante legislación que lo protege; de ahí que sean presa fácil de los mestizos sin escrúpulos, acostumbrados al trajín de estrados judiciales, despachos de autoridades y dependencias policiales

Como vemos, para Núñez del Prado el problema del indio no era el problema de la tierra, como lo había planteado González Prada o Mariátegui a inicios del siglo XX —o lo considera como un problema secundario—, sino era un problema de conocimiento de sus derechos y acceso a ellos, que, de solucionarlo, les iba a permitir integrarse de mejor forma a la nación. En ese sentido, la intención y el objetivo del proyecto era otorgarle al indio las herramientas necesarias —principalmente la alfabetización—, para que este pueda conocer la abundante legislación internacional y nacional que lo protege y así no se deje explotar. Esa era el camino a recorrer para llegar a la integración nacional.

Llama la atención que esta propuesta de solución al problema del indio, desde la antropología, se haya realizado en un contexto de continuo levantamiento indígena contra el abuso de las haciendas y en su lucha de reclamo por la tierra. Recordemos que el Cusco era una región sostenida económicamente por el sistema de hacienda. Según el Primer Censo Nacional Agropecuario de 1961, en el Cusco existían 64 446 unidades agropecuarias con tierras,⁷⁸ que abarcaban un total de 1 748 151.1 hectáreas, de las cuales 1 420 905.6 hectáreas se dividían entre 469 unidades agropecuarias mayores a 500 hectáreas. Mientras 14 089.6 hectáreas pertenecían a 28 097 unidades agropecuarias de menos de una hectárea. Es decir, en tan solo 469 unidades agropecuarias se concentraba

⁷⁸ Según el Primer Censo Nacional Agropecuario de 1961, la unidad agropecuaria con tierras es “el predio o conjunto de predios, estén o no contiguos, pero que en conjunto formen parte de la misma unidad técnico-económica, de la que se obtienen producciones agrícolas, ganaderas, o mixtas, bajo la dirección de un productor” (p. II).

el 81.3% del total de tierras, mientras que entre 28 097 unidades agropecuarias se disputaban el 1.61% de la tierra.⁷⁹

Pero era un sistema en crisis, principalmente por la falta de industrialización, lo que causó que cada vez más el peso de producción cayera con mayor violencia sobre los indígenas que sostenían la producción de la hacienda. Las élites cusqueñas eran conscientes de esta situación y de alguna forma presentían que su continuidad significaría un barril de pólvora para el comunismo,⁸⁰ ya que era notorio el incremento de reclamos indígenas desde inicio del siglo XX hasta finales de la década de 1950 e inicios de 1960, así como el aumento de un espíritu radical de cambio que se tenía tras la Revolución china (1949) y la Revolución cubana (1959) que el comunismo supo capitalizar. Por eso, no fue extraño que la Alianza para el Progreso, impulsada por el presidente Kennedy, y que significó la continuidad del proyecto geopolítico de Truman y Roosevelt —siendo el pico más alto del indigenismo norteamericano estatal—, sea bien recibido por las élites cusqueñas. Rina Cornejo, estudiante de Antropología en este periodo, recuerda así a su familia:

Mi tío, Tomás Muñoz, era una persona muy culta, él era vocal, y él me explicaba mucho, sobre todo la política de Estados Unidos. Él era muy adepto de Kennedy. Tanto me hablaba que yo también luchaba por Kennedy en todas las discusiones: “Que Kennedy va

⁷⁹ El censo no consigna las propiedades agropecuarias pertenecientes a la Iglesia. Un dato no menor para el Cusco, que fue una de las sedes principales de la Iglesia católica en nuestro país. El dato más cercano sobre el tema lo encontramos en el S XVII, donde se registró que el 7% del total de las haciendas en el Cusco pertenecía a las diversas instituciones de la Iglesia católica (Gutiérrez, *et al.*, 1984). Indudablemente, para el siglo XX la cantidad de haciendas pertenecientes a la Iglesia católica fue en aumento por las donaciones y compras que realizaron, sin embargo, no tenemos registro de la cantidad de haciendas que aglutinó en la década de 1960. Este dato nos invita a investigar, entre otras cosas, a la posición de tierras y propiedades —así como a la administración que hacen de ellas— que tiene la Iglesia católica (y otras iglesias) en el Cusco, y principalmente en la ciudad del Cusco hoy —que se caracteriza por ser una de las ciudades turísticas más importantes del mundo—. Se necesitan investigaciones con urgencia, porque en los escasos estudios sobre el turismo en Cusco no registran ni toman atención a la Iglesia católica, la que, me atrevería a decir, tiene un aproximado del 60% de propiedad del centro histórico, goza de los privilegios del Concordato y, además, recibe ingentes ganancias debido a que la mayoría de propiedades están destinadas al turismo.

⁸⁰ En el diario *El Sol* del Cusco del 9 de setiembre de 1962, la Sociedad Agraria Departamental del Cusco —compuesta por hacendados— publicó un Memorial dirigido al presidente de la Junta Militar que está antecedido por el titular “Hacendados culpan a los rojos de problema rural”. En él dice: “La sierra sur del país, especialmente el departamento del Cuzco, viene padeciendo un grave colapso económico provocado por los a gentes del imperialismo soviético, que adiestrados en la misma URRS., China Popular o Cuba, viene subversionando a todos los campesinos de la región, bajo diversos pretextos. [...] En la mayoría de los casos la subversión se ha producido en haciendas de indiscutible existencia, habitada por colonos venidos hasta de otras regiones. [...] En una oportunidad en plena plaza de Armas del Cuzco el dirigente Saturnino Huillca ante una nutrida y ululante multitud organizada por los abogados a los que entrega ‘honorarios’, prometió hacer llegar el día en que vengarían a Túpac Amaru descuartizando a todos los mestizos”.

a llevar a la igualdad, que Kennedy es una persona increíble”. Y cuando murió Kennedy, para mí también fue una sorpresa y un impacto porque yo siempre lo defendía.⁸¹

Esto significó que las élites tuvieron que aceptar la idea de una reforma agraria, aunque no en su totalidad,⁸² pues el movimiento indígena había abandonado ya el “arte de la resistencia” (Scott, 2004) y había optado por “tierra o muerte”, después de un importante proceso de politización del campo a partir de la formación de cooperativas con la ayuda de los jóvenes universitarios de la UNSAAC que militaban en la Juventud del Partido Comunista, en un ambiente agitado, de persecución política.⁸³ César Vivanco, estudiante de Antropología en este periodo, militante de la Juventud del Partido Comunista y dirigente del Frente Estudiantil Revolucionaria de la UNSAAC, nos cuenta este proceso de politización:

En el segundo o tercer año [1962-1963], no recuerdo, empezó una persecución. Nos acusaron de subversivos porque nosotros íbamos a las comunidades en vacaciones porque el partido nos mandaba a ayudar a formar cooperativas. Los campesinos pedían ayuda para formar una cooperativa y nosotros íbamos. Lo más común era romper la puerta de tu casa, meterse a medianoche o al amanecer, agarrarte y llevarte. A eso le llamaban las batidas, eso hacían con nosotros los dirigentes. Entonces una vez me estaban persiguiendo porque en uno de esos viajes me acusaron de intento de matar a un hacendado, matar a su administrador, por intento de incendiar una hacienda, por haber robado ganado y sin trámite [juicio] me habían metido veinte años de cárcel.⁸⁴

En este sentido, podemos observar cómo, mientras en el Cusco se desarrollaba el proceso de levantamiento indígena más importante del Perú por la posesión de la tierra —que llegó a su punto cumbre en 1963 y 1964 con la toma de tierras de Chaupimayo—,⁸⁵ Óscar

⁸¹ Entrevista a Rina Cornejo, 21 de junio del 2017.

⁸² Se llevaron a cabo tres reformas agrarias parciales que generaron mucho debate en este periodo: la primera en 1962, por la Federación de Campesinos del Cusco (de forma casi ilegal); la segunda en 1962, por la Junta Militar; y la tercera en 1963, por Fernando Belaunde Terry. Posteriormente se haría la gran reforma agraria del general Velasco en 1969.

⁸³ Faltan trabajos sobre el papel de los jóvenes universitarios, en mayoría provenientes de sectores medios, en el movimiento campesino. Menciono esto porque en el Cusco es notorio el papel de los jóvenes al momento de conformar clandestinamente cooperativas campesinas, así como en la defensa y asesoramiento de los campesinos en los juicios contra los hacendados. Papel que no tuvieron los grandes personajes de izquierda del Cusco que pertenecían a la élite regional y que, en muchos casos, maldijeron la reforma agraria de Velasco.

⁸⁴ Entrevista a César Vivanco, 14 de agosto del 2015.

⁸⁵ Sobre estos temas, revisar Montoya (2014) y Neyra (2008[1964])

Núñez del Prado y la antropología en el Cusco desarrollaban el proyecto Kuyo Chico, donde se entendía que el problema del indígena era su acceso y entendimiento de las leyes, y por lo tanto era necesario generar los mecanismos para que pueda alfabetizarse y así integrarse a la nación. ¿Por qué la antropología no fue capaz de entender y describir estos procesos?⁸⁶ Como veremos más adelante, la condición social de los antropólogos jugó un papel importante, al igual que —aunque en menor medida— su filiación política. No olvidemos que Óscar Núñez del Prado era aprista y su partido se oponía a cualquier tipo de reforma agraria. Es más, el APRA ya había dado un quiebre hacia la derecha (Zapata, 2016) y Víctor Raúl Haya de la Torre sostenía que "En el Perú no se trata de quitar riqueza al que la tiene, sino de crear riqueza para el que no la tiene".⁸⁷ Pero fue la limitante teórica de la antropología cultural, así como del indigenismo norteamericano estatal, la principal causa de que la antropología no pueda enfocarse y entender estos procesos. Es decir, la antropología no quiso ver y tampoco tuvo las herramientas suficientes para entender y describir la diversidad de sujetos existentes en el mundo rural —como por ejemplo el arrendil, el colono y el pongo, sujetos que trascendían la visión de dos Perú que caracteriza la producción antropológica en este periodo—, así como tampoco la relación entre hacienda y comunidad, o las estructuras de poder dentro de la comunidad, y se limitó a describir la relación entre comunidad y ciudad.

Pero Núñez del Prado (1970, pp. 5-6) no se queda en el diagnóstico del problema del indio en Kuyo Chico para incorporarlo a la vida nacional. Él también se cuestiona los términos en los que se debía llevar a cabo esta integración:

Si hablamos de un proceso de integración nacional en un país en que existe una real situación intercultural, ¿debemos acaso pensar en meros términos de aculturación?, ¿debemos buscar acaso la absorción plena de la cultura dominada por la cultura dominante, sin tener en cuenta la validez y eficacia de los elementos y recursos que podíamos encontrar en cada una de ellas?, ¿o por el contrario debemos reunir desde abajo aquellos elementos o los sistemas vigentes en ambas culturas que puedan proporcionar mayor eficiencia al hombre en la solución de sus problemas?. Consideramos que integración no es una mera transformación

⁸⁶ En una entrevista a Jorge Flores Ochoa, nos comenta lo siguiente: "Nosotros nos enterábamos y estábamos al tanto de lo que pasaba. Las noticias llegaban por la radio y el periódico, pero no discutíamos sobre eso" (10 de enero del 2016). Por su parte, Rina Cornejo, estudiante de Antropología por esos años, también nos cuenta al respecto en una entrevista: "[Escuchábamos], solo por noticias, que Hugo Blanco en Chaupimayo. 'Dice que hay toma de tierras', decíamos. Ahí quedaba, pero no se discutía el origen, el porqué y para qué. No había un profesor que podía discutir o explicar eso" (21 de junio del 2017).

⁸⁷ "Discurso del reencuentro", 20 de mayo de 1945.

de elementos, ni una simple sustitución de ellos. Creemos que por el contrario, la integración nacional será resultado de la toma de los aspectos más sólidos de ambas culturas, que puedan formar una especie de tercer orden, algo así como una emulsión homogénea de los mejores recursos tomados de ambas culturas que pueden servir de ambiente a los hombres [...] Habrá que evitar los aspectos nativos de cada cultura y tratar de mantener aquellos que ofrezcan mayor eficacia para la fusión equilibrada de ambas.

De lo anterior se puede suponer que Núñez del Prado apuesta por el cholo, sin embargo, no es así. En su perspectiva, el cholo es un sujeto avergonzado de su origen indígena y poseedor de elementos negativos del indio y el mestizo, por lo tanto, no es un referente a seguir. Más bien apuesta por el mestizaje y quiere formar un nuevo cholo que acoja lo mejor de cada cultura y deseche lo peor de ambas. Pero ¿quién determinaría qué es mejor y qué es peor?, ¿cómo concebir un nuevo sujeto que tome lo “mejor de cada cultura” sin considerar las relaciones de poder en las que se encuentran históricamente? Núñez del Prado (1970, p. 156) no aclara nada de lo anterior, tampoco ingresa a debatir las visiones del mestizaje que se discutían en esos años en el IEP y la UNMSM,⁸⁸ pero da a suponer —continuando con el halo paternalista del indigenismo norteamericano estatal— que el antropólogo era el encargado de jugar a ser Dios para construir a este nuevo sujeto nacional:

Así dejamos a los indígenas dando sus primeros pasos todavía tambaleantes en la penumbra. Es posible que caigan aún muchas veces, pero otras tantas tendrán que levantarse y cada vez marcharán con más acierto hasta encontrar la senda de la luz permanente que los conduzca a cumplir los mejores destinos del hombre.

Por otro lado, siendo el proyecto de antropología aplicada en Kuyo Chico el mayor exponente en ese momento de la disciplina, es posible observar su influencia en la producción de tesis de aquellos años. La cantidad de estudiantes había aumentado al igual que los proyectos de investigación, los que, principalmente, se habían llevado a cabo en el valle del Urubamba, cerca al radio de acción de Kuyo Chico, como el Proyecto de Estudios de Cambio en Pueblo Peruanos que impulsó el IEP en 1964, el Proyecto de

⁸⁸ No discute, por ejemplo, con las lecturas del mestizaje, del indio y el cholo como sujeto nacional que desarrollaron por esos años Cotler (1968), Arguedas (1957), Escobar (1964), Fuenzalida (1970), Mangin (1964) y Quijano (1964). De todas formas, no sabemos si Núñez del Prado conocía estos textos, aunque sospecho que sí por la cercanía de los núcleos académicos que existían entre la UNMSM y la UNSAAC, mediante el IEP.

Estudio y Recolección de Cuentos y Folklore del Ministerio de Educación —no consigna fecha exacta, pero por los datos encontrados estimo que es en 1967— y el Proyecto Integrado sobre la Función de la Educación en el Desarrollo Rural Financiado por la UNESCO, la UNSAAC y el Ministerio de Educación —no consigna fecha exacta pero por los datos encontrados estimo que se desarrolló del 1968 a 1970—. ⁸⁹ En estas tesis resaltan cuatro elementos característicos del periodo: i) la conceptualización de un indio medroso, carente de casi todo el esencialismo con el que se lo describía anteriormente —producto de una lectura de los dos Perú que oponían la modernidad con la tradición—; ii) la identificación del problema del indio como un problema ideológico y no material; iii) frente a esta situación, la necesidad de generar un cambio dirigido para lograr integrar a la población aborigen a la vida nacional; iv) la continuidad del trabajo de descripción del folklore y la riqueza cultural e histórica del indio.

En 1970, Washington Bonett sustentó su tesis de licenciatura titulada *La agricultura en una comunidad indígena del Cuzco*. El trabajo que estuvo enmarcado dentro del proyecto de Kuyo Chico. Se realizó en la comunidad de Amaru, ubicada en el distrito de Pisac, con el objetivo de “dar a conocer el funcionamiento de la comunidad de Amaru”. Bonett la describe como una comunidad de indios que no tiene estamentos ni diferentes grupos sociales. Los mestizos, dice él, viven en la ciudad de Pisac, mientras los indios viven y se desarrollan en Amaru alrededor de la agricultura, pues es su principal y única actividad económica que “ha condicionado los rasgos, pautas y patrones culturales vigentes en todos los órdenes de la actividad y el pensamiento humano” (Bonett, 1970, p. 79).

Una dualidad clara entre campo y ciudad resalta a lo largo de la tesis, dualidad que implica que los primeros “subsisten”, pese a su esmerado trabajo agrícola durante casi todo el día —con solo una hora de descanso—, mientras que los segundos se aprovechan de aquellos. En ese sentido, Bonett (1970, p. 34) da cuenta de que “las posibilidades de auge en Amaru en base a la agricultura, son cada vez menos, en razón de que nadie se preocupa por que los campesinos de esa zona aprendan las nuevas técnicas agrícolas, ni siquiera una orientación en tal sentido”. Pero también debido a que los campesinos —que a lo largo de la tesis también llama indios e indígenas

⁸⁹ También había proyectos de investigación que no estaban ligados institucionalmente a la UNSAAC, sino que eran extranjeros que llegaban a Cusco para realizar una investigación personal y solicitaban ayuda de alumnos como apoyo en el trabajo de campo. De este tipo, por ejemplo, tenemos el estudio sobre la familia que se hizo en la comunidad de Chacan, donde participó Rina Cornejo en 1966. No existe mayor referencia.

indistintamente— se resisten a aprender y aceptar la tecnología para mejorar la agricultura. Es decir, para Bonett, la solución a los problemas de los indígenas de Amaru pasaba por convencerlos de la precariedad de su tecnología agrícola para luego enseñarles a manejar nueva y mejor tecnología que les permita producir más, y así puedan ir a tener mayores ganancias en los mercados de Pisac.

En un informe de trabajo titulado *Urinsaya Qollana* (1970), Mario Núñez Mendívil, tras veinte días de trabajo de campo financiado por el Ministerio de Educación, la UNESCO y la UNSAAC, describe a una comunidad compuesta íntegramente de indios y cholos —Urinsaya-Collana— ubicada en la provincia de Canas, en un proceso de “franca aculturación”, pese a tener “serios traumas psico-sociales; provocados por los cincuenta años de conflictos entre los comuneros, hacendados i gamonales” (Núñez Mendívil, 1970, p. 2), que quisieron quitarles sus tierras de forma sistemática. La descripción realizada es de carácter totalizador, pues abarca referencias geográficas, sistema económico, organización social, educación, organización religiosa, sistema de salud, hasta la actitud y opinión de los comuneros frente a su situación.⁹⁰

De esta forma, Núñez Mendívil (1970, pp. 22-23) brinda un panorama alentador para la comunidad por los cambios “hacia la modernización” que se observa, principalmente por la migración impulsada por la expulsión de la tierra:

la presión demográfica sobre la tierra y ausencia de oportunidades económicas en el lugar de su origen, donde no se puede mantener el mismo nivel tradicional de subsistencia, sin muchas oportunidades de mejorar económicamente; comprenden así que sus aspiraciones se frustran dentro del área de la comunidad, de allí la necesidad de buscar nuevos horizontes [...]. Casi todos los que salen del distrito son jóvenes, en mayor número varones, mientras que las mujeres migran en menor número, [...] las personas que asistieron a la escuela, son las que en mayor proporción migran a los centros urbanos de la costa y de la sierra. [...] El índice de migración es cada vez mayor en la comunidad que estudiamos, así de las diecisiete personas que encuestamos, nueve de ellas dijeron tener familia fuera de la comunidad, las que fueron un total de catorce personas. Nos parece que este crecido índice de migración muestra la inquietud de la población por

⁹⁰ Este punto es importante porque es la única tesis de este periodo que contiene un pequeño capítulo sobre las opiniones de los indígenas sobre los procesos de cambio, así como de algunas instituciones. Esto demuestra que en este periodo hubo una forma de aproximación distinta al objeto de estudio, principalmente por el mejor manejo de las técnicas y métodos de investigación, pero también por la condición social de los antropólogos, que como veremos más adelante, en mayoría pertenecían a sectores medios de la sociedad.

mejorar su condición económica, lograr mayores oportunidades de trabajo, educación i alcanzar o tener acceso a las facilidades modernas.

Núñez Mendívil (1970, pp. 47-48) también muestra otros elementos donde se percibe la aculturación, aunque algunos de ellos de forma conflictiva pero aceptada finalmente por la población. Entre ellos, por ejemplo, la estructura y organización social, y esto debo se a que:

las autoridades tradicionales de la comunidad han quedado en desuso, remplazado por las autoridades impuestas a la comunidad tales como el teniente gobernador, la junta comunal. [...] La tensión entre las autoridades del pueblo y la comunidad nos parece que va aumentando, sobre todo en la autoridad política, a quien abiertamente desafían”.

También se perciben estos elementos en la nuclearización de la familia que deja de ser extensa, en el abandono de una economía fundada en el sistema del trueque y la asimilación de una economía “de tipo monetarista”, lo que causa que el prestigio ya no se base en “sus antiguos patrones culturales”, sino en la “acumulación de bienes, dinero y educación”, así como en la utilización de tecnología como los radiotransmisores:

Nosotros contamos al menos treinta casas con estos aparatos electrónicos. Mediante estos se introducen nuevas pautas de conducta, así por ejemplo en la escuela encontramos un niño llamado “Cachito Ramírez”, y cuyo origen lo encontramos en que su hermano escuchó el Mundial de futbol en México.⁹¹

Bajo el mismo esquema, Eduardo Fuentes Estrada nos presenta su tesis titulada *La cultura tradicional y los cambios en la comunidad de Matinga* (1969), que tiene como objetivo describir un proceso exitoso de aculturación en una comunidad que no se encuentra en un sistema de hacienda. En ella describe de forma total los aspectos culturales de la comunidad de Matinga, que se encuentra cerca de la ciudad de Písaq. La organización

⁹¹ También me parece importante resaltar cómo Núñez Mendívil (1970, pp. 93-96) ya percibe la importancia que tienen los grupos evangélicos como instrumentos de cambio; más aún, como veremos más adelante, sin leer una teoría social ni mucho menos textos referidos sobre estos temas: “El sector más permeable al cambio que se viene operando es indudablemente el de los evangelistas, ellos son progresistas, [...] son sociables, hospitalarios [...]. Pensamos que se pueden introducir cambios a partir de ellos dentro de la comunidad porque los católicos tienen buen concepto de ellos [...] como modelo de corrección y buena moral”.

política, por ejemplo, es uno de los elementos que mayor cambio sufrió. Esta se encuentra compuesta por:

el alcalde, personero de la comunidad, capitán, etc., como cargos que cumplen un rol especial, “tradicional” en la comunidad, [pero también nos muestra] la figura del teniente escolar como un cargo nuevo que está orientado al cuidado de todo lo referido a la escuela que debe ser desempeñada por una persona que sepa leer y escribir, pues tiene la función de cumplir con las actividades propicias de la escuela, a la vez es el que controla el interés [que] los padres de familia demuestran en mandar a sus hijos a la escuela. Las observaciones suyas son comunicadas al alcalde o al personero de la comunidad, los que deben tomar las medidas del caso para solucionar estos problemas (Fuentes, 1969, p. 17).

Así mismo, otra institución que presenta cambios importantes es el matrimonio, el que se ha revestido de nuevos elementos como la utilización de utensilios, nueva vestimenta y hasta nuevas bebidas que, según la descripción del autor, han sido impulsados principalmente por las mujeres de la comunidad:

En años anteriores las fiestas del matrimonio se realizaban solo con acompañamiento de instrumentos como el tambor i pito i la pareja contrayente iba ataviada solo con la vestimenta aborígen de su grupo cultural, pero a medida que se iban introduciendo nuevos cambios, especialmente en la comunidad de Rayanniyoc, el grupo de Matinga los iba imitando siendo más aceptados por los elementos jóvenes, sobre todo en los que respecta a vestimenta. Así las mujeres adquieren sombrero de mestiza de color blanco, muy usado por las mujeres que habitan por Calca, Urubamba y otros, blusas de colores brillosos, polleras de seda, medias de lana o algodón i calzado de charol. El varón comienza a vestir sombrero de paño generalmente de color negro, saco y pantalón del mismo color, camisas de franela, medias i calzado. El cambio de la celebración de la fiesta en lo que concierne al tipo de música que ahora lo conocen como toca-disco, artefacto que es conocido con el nombre “disco-waqaq” (objeto que hace llorar el disco) cuyo alquiler fluctúa entre los ciento veinte soles diarios que los debe pagar el “Hatun Padrino” quien lo fleta con su parlante alto que es colocado en el techo de la casa donde se está realizando la fiesta, con la finalidad de demostrar a los vecinos la pomposidad de la fiesta [...]. La otra forma de aculturación que se ha introducido respecto a las bebidas: ahora, prefieren tomar cerveza i la preparación del llamado “coktel” que es preparado con chicha, azúcar, huevos y aguardiente, ingredientes que son batidos i luego servidos en vasos de vidrio (Fuentes, 1969, pp. 63-64).

Pero llama más la atención el deseo de contribuir en el cambio que la antropología tenía en ese momento, sin importar elementos centrales como la planificación y el trabajo conjunto con la comunidad y, por el contrario, evidenciando cada vez más el halo tutelar que la antropología tenía respecto al indígena. Núñez Mendívil (1970, pp. 23-24) es un excelente ejemplo de este periodo, pues se atribuye el “interés de la comunidad en la aculturación” a partir del desarrollo de un pequeño proyecto de antropología aplicada que no tuvo el resultado esperado por culpa de los indígenas:

Con el deseo de colaborar con la comunidad i deseoso de alentar algún pequeño programa de antropología social aplicada, tras ganarme la confianza de los campesinos del lugar les plantié las posibilidades de construir un reservorio de aguas aprovechando el manante que se encuentra ubicado en el cerro denominado “Wayna-Picol”, para esto previamente tuve que hacer un estudio de observación y así recoger el área que se podía destinar para su construcción; luego en conversaciones con la primera autoridad i con el personero de la comunidad como es la segunda autoridad, en orden jerárquico expresé los beneficios que podía lograrse con la construcción de dicho reservorio [...] que en su adecuado aprovechamiento del agua se podría conseguir que los terrenos estén regados todo el año sin tener que pedir a la hacienda principal racionalice la apertura de la compuerta general. [...] De esta manera he podido introducir una de las primeras pautas para los cambios culturales dirigidos que ha de redundar en provecho de las familias que habitan en esta comunidad. Pero, este trabajo no se ha llegado a concluir por interferencia de las familias que habitan la parte alta, quienes pusieron poco o ningún interés en el trabajo, por el hecho de que no les beneficia directamente i porque se dedican muy poco a la agricultura.

Este ánimo de cambio, si bien no en los niveles expuestos en la tesis de Núñez Mendívil, tuvo otras formas de desarrollo en otras tesis. Raúl Achachao Huatuco y su tesis para optar el grado de antropólogo (1970), titulada *Algunos aspectos de la organización social de Acolla*, es un claro ejemplo. Huatuco, quien era un jaujino que había llegado a Cusco para estudiar Derecho —pero terminó estudiando Antropología y Derecho—, realiza una descripción de los “cuarteles” en Acolla, una comunidad cercana a Jauja, con el objetivo de plantearlas como el ejemplo que el resto de comunidades debería seguir para lograr una mejor organización y una integración a la vida nacional.

Achachau Huatuco sostiene que los cuarteles son organizaciones asociativas que están conformados por la gente que desea estar en ella. Supera el territorio, el barrio,

filiación familiar o linaje. Sus autoridades son elegidas democráticamente por los asociados del cuartel. Por lo tanto, deben sus funcionamientos cooperativos en la posesión y manejo de tierras de la comunidad cedidos por el municipio. También realizan trabajos dictados por los asociados, como la construcción de colegios, instalación de agua, etc. Tienen una relación cercana y mancomunada con el municipio, aunque no tienen normas escritas que regulen su funcionamiento, ni su adscripción a ella. Finalmente tiene un funcionamiento similar a lo que más adelante serían las cooperativas, pues el cuartel se convierte en un organismo intermedio entre la comunidad y el municipio, lo que hace que sea “muy eficiente para el desarrollo y cumplimiento de sus fines y obligaciones” (Achachau Huatuco, 1970, p. 80).

Este resulta un trabajo atípico dentro de este periodo de la antropología, pese a que su objetivo continúa siendo el de contribuir con la reflexión de encontrar la mejor forma de la asimilación de los indígenas a la vida nacional, pues la investigación está hecha en el centro del Perú, con comunidades que provenían de un proceso distinto al de las comunidades del sur. Era un escenario desconocido por los antropólogos cusqueños, por eso me inclino a pensar que el autor tuvo que desarrollar casi veinte páginas iniciales destinadas a demostrar que el cuartel tenía una tradición anterior al periodo republicano y era un ejemplo de mezcla cultural exitosa. Además, llama la atención que esta tesis sea la única que, al momento de hablar de organización social y política, otorga un rol importante a la municipalidad, es decir, describe una organización política que trasciende la comunidad y advierte su relación con el Estado. Un elemento que los antropólogos del Cusco no tomaron en consideración, pues la forma de integración del indígena a la vida nacional la imaginaban mediante distintos elementos como la educación, salud, conocimiento de derechos y hasta utilización de herramientas nuevas para su relación con el mercado, pero no desde el punto de vista institucional, de relación entre la comunidad y el Estado. Es más, en esta tesis se le otorga una mayor importancia al tema de la tierra y su correcta distribución entre los comuneros, a diferencia de las otras tesis y el mismo proyecto de antropología en Kuyo Chico donde se le otorga mayor importancia a la educación de los indígenas y al conocimiento de sus derechos.

Por este asiduo interés por generar cambios sociales en este periodo que he llamado antropología aplicada no significó que se abandonaran los trabajos de descripción de la cultura del indígena sin necesidad de pensarlos como elementos de cambio o que podrían servir para el cambio, sino al estilo del periodo anterior que llamamos antropología de exploración. Vemos, por ejemplo, la tesis de Juan Víctor

Núñez del Prado Béjar, titulada *El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba* (1970), que tiene el objetivo de describir la estructura del mundo sobrenatural quechua a partir de un trabajo etnográfico que se hizo en los departamentos de Cusco, Puno, Apurímac y Arequipa, como parte del proyecto de Estudios de Cambios en Pueblos Peruanos patrocinado por el IEP en 1964.

La preocupación de Núñez del Prado Béjar se centra en entender el mundo sobrenatural andino y la relación con el mundo sobrenatural cristiano. En ese sentido, cree que el mundo sobrenatural impera y tiene suma importancia dentro de todo tipo de actividad, idiosincrasia y comportamiento de los individuos surandinos. De esta forma, identifica dos grupos distintos: uno representado por la comunidad de Q'ero, que ha podido mantener su "mitología en una forma aún bastante pura, debido a la circunstancia de hallarse bastante aislada [...] de la cultura occidental del país [manteniendo la visión que su padre había realizado en la expedición a Q'ero]"; y un segundo grupo, más numeroso y distintivo, representado por Qotobamba, que muestra "un alto grado de sincretismo religioso por su más cercana influencia de la cultura occidental del país" (Núñez del Prado, 1970, p. 8).

Para esto, primero describe la religión andina como sobreviviente exitosa, debido a que se centra principalmente en la agricultura. Por ese motivo, Núñez del Prado (1970, p. 47) consideraría que la agricultura es "el ethos de la cultura india" porque se proyecta, por ejemplo, en el Hanac Pacha Llacta (el equivalente al Cielo o Paraíso), como un paraíso agrícola, pero también porque:

encontramos que el mundo sobrenatural permanece con características muy similares a las que tuviera en el Imperio inca, aunque el culto a algunas deidades se haya extinguido y haya aparecido la veneración de otras. Sin embargo, lo admirable no es que haya cambiado, sino más bien, que no haya desaparecido, si tenemos en cuenta que la cultura en estudio tiene cuatrocientos años de existencia con otras creencias nativas, i sustituir las por las suyas propias. Podemos atribuir el fenómeno a que la presión, la discriminación i la segregación por parte de los invasores, primero, i luego por el grupo mestizo dominante, ha generado una barrera d protección al amparo de la cual, la tradición i las prácticas, han podido mantenerse gracias a su ejercicio clandestino.

Además, explica la existencia del sincretismo religioso por dos razones: i) la existencia de paralelismo entre ambas estructuras andino-occidentales: Dios equivalente a Pacha

Mama, por ejemplo; y ii) porque existe una complementariedad entre ambas religiones. Sin embargo, apunta que el grado de sincretismo varía de un área a otra, y muestra que los elementos transferidos “han sido fuertemente influenciados por la estructura receptora” (cruces-características de montañas) (Núñez del Prado, 1970, p. 50).

Por otro lado, tenemos la tesis de Jorge Mariano Adrián y Cátulo Cáceres Monroy, titulada *Los sikho morenos de Llavini* (1970), que tienen como objetivo sustentar que la danza sirve para afianzar lo mágico religioso, la movilidad social dentro del mismo estrato social y la conjunción del barrio puneño de Llavini. Para esto, ambos autores describen la danza en su totalidad, desde su origen en la meseta del Collao, la utilización de los instrumentos, hasta los pasos que los danzantes siguen en cada momento y tonada, para luego concluir que el baile de los sikho morenos representa el sincretismo religioso de la sociedad puneña y que es un elemento que “facilita la movilidad social” debido a la participación de diversos grupos sociales en las danzas de los sikho que se desarrollan a lo largo de todo el año.

Y, finalmente, podemos mencionar a la tesis de Isaac Martínez Gamarra, titulada *El cuento en la literatura oral tradicional* (1969), que tiene como principal objetivo “estudiar e interpretar la literatura de la tradición oral andina que constituyen la raíz permanente en la que se sostienen los ideales de patria y de superación” (Martínez, 1969, p. 1). En ella, el autor recopila más de treinta cuentos de tradición oral, pero no pretende entenderlas en su contexto o buscar su origen histórico, sino más bien se interesa en explicarlos y sacar enseñanzas cual parábolas. Así, por ejemplo, podemos citar el cuento titulado “Apuesta del cóndor y el zorro”, donde dos animales son amigos y apuestan para ver quién puede subir a la montaña más alta. El sobreviviente podía comerse al perdedor y saciar el hambre de un mes. De esta forma, mientras el cóndor encumbra el vuelo, el zorro se queda en las faldas cubriéndose del frío. En la noche ambos amigos se llaman varias veces para saber si están vivos, sin embargo, al amanecer el cóndor despierta y emprende el vuelo, mientras el zorro yace muerto. El cóndor al verlo no duda en comérselo. Martínez (1969, p. 85) realiza su análisis de la siguiente forma:

la valentía, el arrojo, el coraje llegando hasta la audacia, son constantemente puestos de manifiesto por el comunero [...] llegando al desprecio de la propia vida en el afán de salir vencedor frente al contrincante. [...] El ensañamiento en muchos casos, con el perdedor nos recuerda la supervivencia de ciertos elementos culturales primitivos.

Por otro lado, un trabajo importante en este periodo es el realizado en Paratía por Jorge Flores Ochoa (1968), debido a que resquebrajó la idea general de que la agricultura era el pilar fundamental de la economía de la cultura andina —precolombina—, a partir de mostrar la importancia que mantenían las sociedades de pastores de las punas en la economía de las sociedades andinas. Es debido a la discusión empírica que hace Flores a las afirmaciones teóricas de esos años sobre la economía andina —que sostenían la inexistencia de pastoreo en América precolombina— que este texto y su autor se convirtieron en un hito de la antropología en el Cusco y en el Perú.

Como Jorge Flores cuenta, realizó esta investigación en 1964, cuando era profesor de la Universidad Nacional del Altiplano, en los meses de julio, agosto y octubre de ese año, tras un primer viaje en el mes de junio, cuando tenía el interés de investigar a los ayarachis que le habían causado mucha curiosidad. El trabajo es íntegramente —como el mismo Flores Ochoa cuenta— el informe etnográfico que presentó tras su visita a Paratía a la universidad, con el agregado de las páginas finales donde propone el problema de los pastores en la literatura antropológica. En ese sentido, el trabajo es una excelente descripción total —como es característico en esta etapa— de los paratía: el hombre y la mujer, la familia, demografía, lenguaje, religión, comercio, vivienda, vestimenta, alimentación, folklore, etc.

Sin embargo, hay algunos elementos que llaman la atención en el trabajo de Flores Ochoa. Uno de ellos es la sensibilidad del autor que le permite percibir a los paratía como una sociedad que no está aislada en el tiempo ni en el espacio, sino en constante relación histórica con la ciudad y todo lo que representa, debido a que su principal actividad es el pastoreo y el comercio. Pero también reconoce al sistema educativo, la migración a la ciudad —aunque reducida—, la organización política local y la religión como elementos que no los hacen el último ayllu inca.

Sin embargo, Flores Ochoa (1968, p. 89) considera que es una sociedad destinada a la extinción —conclusión del libro que llama poderosamente la atención—, debido a que el avance de los medios de comunicación, principalmente carreteras, hacen que la importancia comercial de la que gozan recaiga cada vez más en el camión que permite recorrer distancias más largas en tiempos más cortos y con mayores cargas:

Cada año que transcurre, el área geográfica sobre la cual realizan sus movimientos comerciales, va disminuyendo, progresivamente pero de modo continuo. Las nuevas vías y medios de comunicación dan oportunidad a que otros comerciantes sean los que realicen

el tradicional de Paratía. Por ejemplo, hasta hace veinte o treinta años, se dirigían a los lejanos valles bolivianos de Camacho, bordeando la ribera oriental del lago Titicaca, siguiendo la ruta que pasa por los pueblos de Huancané, Rosaspata y por el frente de Cojata. Para obtener naranjas, coca, maíz tierno en choclos y otros productos propios del clima cálido. Hoy en día estos viajes ya no se llevan a cabo, porque las llamas no pueden competir en velocidad y en capacidad de carga con los camiones.

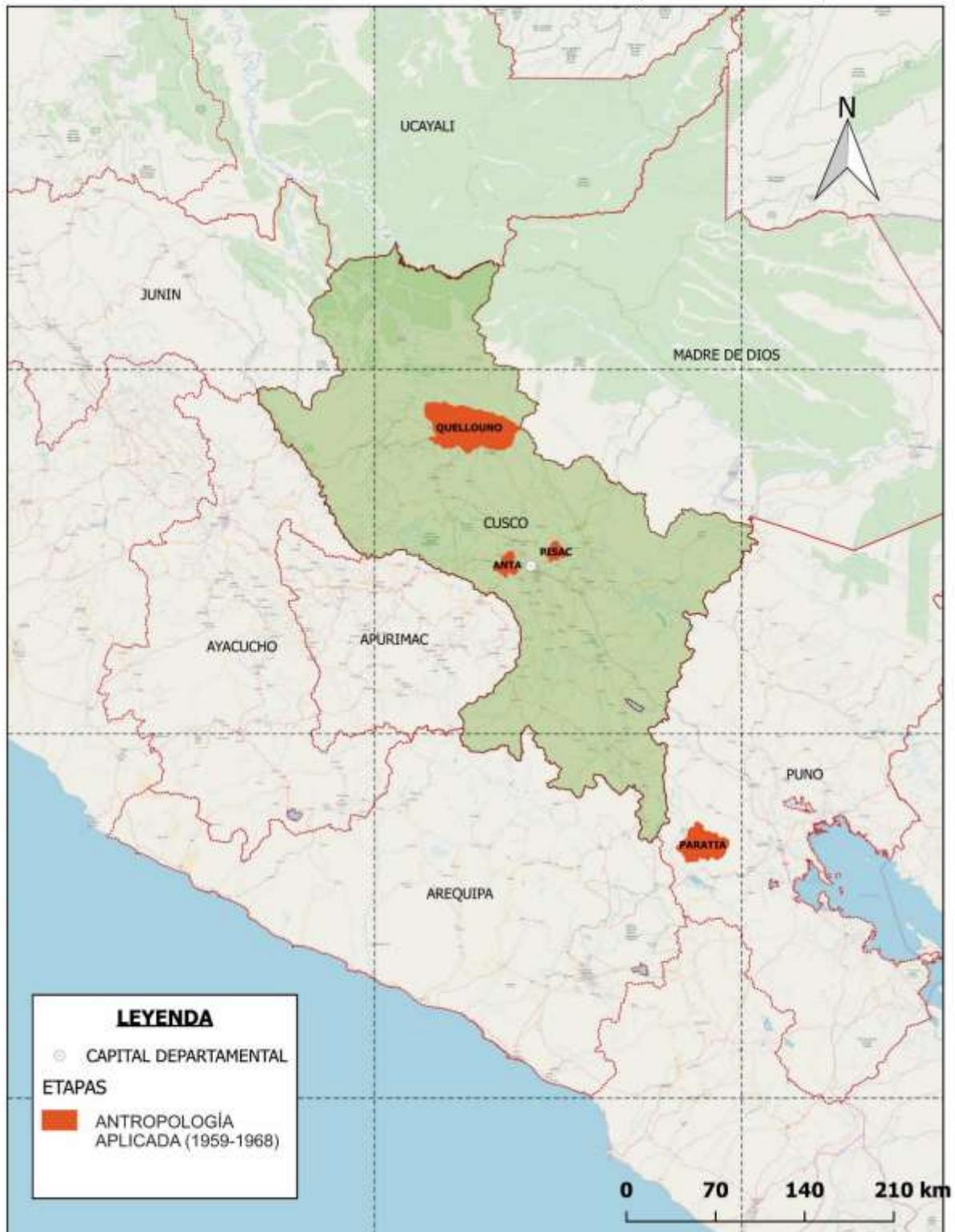
Hasta aquí, hemos visto solo la producción académica de este periodo que he llamado antropología aplicada. Pero es importante ver la situación institucional de la antropología en el Cusco para entender mejor las condiciones en las que se produjeron estas investigaciones. La UNSAAC había tenido una mayor apertura en la recepción de alumnado. Incluso con la Ley Universitaria N.º 13417 que Prado dictó en abril de 1960, los alumnos universitarios tenían mayor participación política dentro de la institución.⁹² Esta apertura significó el mayor ingreso de sectores medios a la universidad y a la Facultad de Letras que contenía a la Sección de Historia y Antropología, la que tras dos años de Estudios Generales previos, seguían dos años de especialidad.⁹³ Así, en 1962, la promoción de Antropología del último año de estudio, liderada por Jorge Flores Ochoa, logró que su sección se separe de Historia y se convierta en una sección individual —así como Arqueología lo había logrado años antes— y además se incluya un año a la formación de especialidad.⁹⁴ Esta situación permitió una mayor independencia institucional, así como también cierto aislamiento de los que pasaba con el resto de la facultad y la universidad.

⁹² En el artículo 10 dice: “Los organismos de Gobierno de las universidades son: la Asamblea Universitaria, el Consejo Universitario, el Consejo de Facultad o Escuela Profesional y el Consejo de Administración Económica. Estos organismos estarán integrados por dos tercios de catedráticos, incluyendo en ellos las autoridades universitarias, un tercio de alumnos y por dos graduados delegados de la correspondiente Federación o Asociación, en calidad de miembros supernumerarios, con voz, pero sin voto” (Ley N.º 13417, 8 de abril de 1960).

⁹³ No existe registro de la malla curricular de los años de especialidad, sin embargo, según Pando (2015) y las entrevistas realizadas para esta investigación, los cursos que se dictaron hasta 1960-1962 fueron Historia de la Cultura del Cusco Avanzado, Historia del Arte Americano, Investigaciones en Etnología, Antropología Física, Arqueología General, Seminario de Historia del Perú, Arqueología Americana, Gramática, Quechua, Estética, Folklore. Posteriormente, se incluirían los cursos de Antropología Social y Antropología Aplicada.

⁹⁴ La petición fue argumentada por Óscar Núñez del Prado y Sergio Quevedo Aragón en Consejo de Facultad, el 12 de noviembre de 1962 (Pando, 2015).

UBICACIÓN DE LAS INVESTIGACIONES POR DISTRITO “ANTROPOLOGÍA APLICADA” (1959-1968)



Elaboración propia

En esos años, la universidad vivía un ambiente político caldeado como el escenario político peruano en general. La Juventud Aprista Peruana (JAP) había logrado el control institucional de la universidad junto con el Centro Universitario Reformista Independiente (FURI).⁹⁵ Sin embargo, en 1962 irrumpe el Frente Estudiantil Revolucionario (FER) como fuerza política dentro de la universidad, ya que era inevitable que la izquierda —que cada vez adquiría mayor fuerza en el escenario político cusqueño— tenga injerencia en la UNSAAC. César Vivanco, estudiante de Antropología en esos años, relata la aparición del FER:

[En la universidad] dominaban los demócratas cristianos y los apristas. Incluso el último presidente de la Federación Universitaria, los dos últimos, fueron Tamayo Herrera y Valentín Paniagua. A estos los hemos sacado nosotros a patadas. Han sido los últimos que han ocupado la Federación Universitaria. Desde el año que ingresamos, el 61, formamos el FER para hacer frente a los búfalos del APRA y a los otros grupos, ese de los demócratas, que eran a lo mucho diez personas, pero tenían mucho poder en la universidad. En ese entonces en el FER estaban los prochinos, promoscovitas, porque la gran parte del grupo éramos de la Juventud Comunista, que a su vez era parte del Partido Comunista. La división se produce ya como diez años después. [...] Entonces, el FER era eminentemente controlado por la Juventud Comunista. [...] Uf, el primer año nomás [de elecciones] ganamos el 50% todo. El segundo año 95%, barrimos con todo en la universidad.⁹⁶

Sin embargo, pese a la alta politización de la comunidad universitaria, la Sección de Antropología se mantuvo casi aislada, debido a que era una sección nueva donde “se priorizaba el estudio”⁹⁷ y con pocos alumnos,⁹⁸ que pertenecían a familias de sectores medios, con padres profesionales en la mayoría de casos y abuelos hacendados en algunos otros. Esto les había permitido tener formación en colegios particulares, acceso a grandes bibliotecas familiares, y en algunos casos servidumbre. Esta situación, hasta cierto punto, les causó cierta apatía con el ejercicio de la política, pese a tener preferencias y cercanías con algunos grupos políticos. Jorge Flores Ochoa nos cuenta su experiencia:

⁹⁵ El FURI era un grupo más conservador frente al APRA. Entre sus integrantes estaban Valentín Paniagua y José Tamayo Herrera.

⁹⁶ Entrevista a César Vivanco, 15 de agosto del 2016.

⁹⁷ Rina Cornejo y Rodolfo Sánchez Garrafa caracterizarían así a la Sección de Antropología.

⁹⁸ Rina Cornejo y César Vivanco, coinciden en que el alumnado de Antropología no pasaba de las ciento veinte personas.

Mi madre, Laura Ochoa Pacheco, era ama de casa y como era la mayor de su casa heredó unas haciendas que sus padres tenían en Urubamba y también en Cusco. Su padre tenía una cantidad de haciendas por todos lados; yo creo que no he tenido la oportunidad de saber cuál es el nombre de todas las haciendas. Pero esas haciendas que heredó mi madre estaban en Machu Picchu; iba desde el kilómetro treinta hasta mucho más allá de Machu Picchu. Era una hacienda un tanto improductiva, porque estaba en esa zona, allí era cabecera de Amazonía. [...] Entonces, y esto da gracia recordar, el caserío de la hacienda de mi madre es lo que ahora es Machu Picchu pueblo, Machu Picchu Estación. [...] Pero las únicas tierras que conocí eran las de Urubamba, porque casi siempre en las vacaciones por dos meses, tres meses íbamos a Urubamba porque ahí mi madre tenía hermanos que tenían sus tierras, sus casas, entonces pasábamos ahí los fines de año. [...] Mi padre, Miguel Ángel Flores, era abogado y tenía relaciones con Paucartambo porque los Flores tenían varias haciendas en Paucartambo, [...] [pero] no íbamos a las haciendas de mi papá, porque llegar a Paucartambo era un poco más complicado de llegar. Hasta hoy día Paucartambo no es de fácil acceso y en esa época era más difícil de llegar. [...] Pero nosotros ya vivíamos en el Cusco. [...] Al principio en la casa de los padres de mi madre, que estaba por Nueva Alta. Era una casa inmensa que salía de una calle y llegaba hasta la otra, tenía dos espacios, uno era de los dueños de casa, y siempre había habitaciones que se alquilaban a personas de otro nivel, podían ser carniceros, zapateros, vendedores del mercado, cosas por el estilo, y todas las casas funcionaban. Y el otro espacio era para vivir. Entonces vivíamos ahí, pero después nos fuimos a la casa de la calle Fierro, y luego mi madre compró una casa en la calle Chapararro, y de la calle Chapararro no nos movimos hasta hace pocos años aquí a Huancaro. [...] Nosotros también teníamos [servidumbre], porque mi padre hizo una defensa de unos parientes de una hacienda muy valiosa en la zona de Anta y se enfrentó al gamonal más temido de la época, el señor Luna, y como ganó el juicio, entonces los parientes por agradecimiento dijeron: “Vamos a enviar todas las semanas un pongo”. [...] [Además] teníamos sirvientas, creo eran cinco, y todas le ayudaban a mi madre a lavar, cocinar y hacer mandados de la casa.⁹⁹

De igual forma, Rina Cornejo nos cuenta lo afortunada que fue para encontrar en la biblioteca de su familia y en la educación que tuvo la vocación por la antropología:

Sabes qué, a mí me impactó mucho, en secundaria, *El Sexto* de José María Arguedas. Eso me impactó muchísimo y de repente eso también me ayudó a elegir mi profesión. Aunque

⁹⁹ Entrevista a Jorge Flores Ochoa, 10 de enero del 2016.

no lo creas, eso para mí fue de mucho impacto. No sé por qué, yo cogí ese texto porque tenía una biblioteca muy amplia, y *La madrecita*, que fue otra obra de dos tomos, cada uno de cuatrocientas páginas, es algo que también me impactó mucho. Se trataba de una madre que luchó por un hijo que se había ido a la guerra. No es *La madre* de Gorki, se llamaba *La madrecita*. Entonces fueron dos textos los que me marcaron en segundo o tercero de secundaria, porque durante toda la primaria mi papá nos compraba esas obras muy cortas y también revistas, y nos enseñaba a leer, a cómo tratar un libro. Nosotros teníamos un sinnúmero de revistas desde Pato Donald, Superman, etc. [...] Pero lo que más me impactó fue *El Sexto* de José María Arguedas, la forma cómo trataban a los prisioneros, tanto que lo leí hasta dos veces porque había cosas que no lo podía entender porque era niña. Eso me impactó muchísimo. [...] Otra de las cosas que me llevó a decidir es que, estando en tercero de media, ingresé a una asociación que era la Legión de María, y nos hacían leer mucho sobre la vida de Cristo, la vida de la Virgen. Bueno, aparte de que en [el colegio] María Auxiliadora nos daban un sinnúmero de lecturas religiosas. Y dentro de todas las actividades que teníamos, eso fue digamos lo que marcó la decisión que tuve para Antropología. Es que los fines de semana íbamos a visitar a zonas marginales, que esa vez no era así como ahora, sino eran como pueblos jóvenes donde había mucha pobreza. Nosotros íbamos a entrevistar y dar palabras de aliento a la gente, llevarles algún regalo, pero eso no era nuestro objetivo, porque en realidad dentro de todas esas actividades que teníamos había algo que decíamos: "Hay que ir a dar aliento al que necesita". Y después, por ahí se le hablaba de la Virgen. Ahora yo no soy creyente, pero eso es lo que hacía. Eso me chocó muchísimo y dije: "Tengo que venir a estudiar aquí y trabajar". [...] Cuando tenía cinco años —y es también uno de los hechos que me impactó y eso siempre hablo con mi esposo, que también es antropólogo, y mis hijos—, me fui a la hacienda de mi mamá en Paruro, se llamaba Llamk'a. Hemos ido en dos días y medio a caballo, los peones iban delante y detrás, nos trataban como reyes. Eso no se daba tanto en la ciudad, porque llegaban con el cargamento y nos traían víveres. Al llegar [los indígenas] eran tratados peor que animales, yo siento ahora hasta el olor al poncho cuando llovía y cómo se juntaban en la mañana para llevar a los animales, cómo les castigaban. Yo tenía un tío que llevaba un zurriago y les pegaba, y eso a mí me llegó a lo más profundo de mi ser, yo decía: "Eso no puede ser". Y en las tardes también, cuando venían [los indígenas] con el poncho húmedo, se sentaban un sinnúmero de estos campesinos, como en un pasaje que había, a recibir su comida en sus pukus, y yo no entendía por qué es que se les daba esa comida diferente, por qué ese trato, etc. Pero a mí eso me impactó muchísimo cuando tenía cinco años. [...] Luego ya teníamos empleadas de la hacienda que venían. Siempre les observaba, por ahí me gustaban los huaynos, porque ellas escuchaban sus huaynos y me gusta, y siempre que escucho un huayno recuerdo mi época

de infancia, cuando iba y estaban lavando, cocinando. Pero lo que más me impactó fue eso a los cinco años. Pero a partir de los ocho años yo venía a Andahuaylillas en vacaciones por quince días o un mes, siempre, y yo veía también igual a mi abuelo paterno, no tanto ese maltrato, pero sí esa discriminación. Yo me sentía mal, pero tampoco preguntaba. Venía cualquier cantidad de ganado a una casa hacienda que teníamos al lado de la plaza a una cuadra, y veía igual a niños y gente mayor que en la mañana iban a tomar caldo o sus chupes y volvían en la tarde a las cuatro, regresaban a almorzar. Eso también me impactó mucho.¹⁰⁰

Además, el aislamiento de la situación política de la universidad también se debió, como ya vimos anteriormente, a que no tenían referencias teóricas ni cursos que les permitan desarrollar debates referentes a aquellos temas. Y porque los profesores, pese a tener cercanía con algún partido político, no debatían temas de política en clase.

Un punto importante al que hay que prestar atención en la conformación de los estudiantes de Antropología es que, pese a tener cada vez una mayor cantidad de estudiantes en aulas,¹⁰¹ las mujeres aún eran escasas y presas del machismo, propio de la sociedad cusqueña conservadora, así como también de la antropología a la que se tenían que enfrentar en clases y en campo, porque se entendía que era una disciplina “ruda”, solo para hombres. Demetrio Roca Huallparimachi, que ya era docente universitario en la década de 1960, cuenta:

[Las mujeres] no concurrían. Eran poquísimas: una, dos, máximo tres o cuatro, eso era todo. Se iban a Educación, pues, era más fácil. No destacaban mucho, iban a lo fácil, y después, casi como decidiendo llevaban Antropología y más por la curiosidad que otra cosa.¹⁰²

Rina Cornejo también recuerda esa situación:

Ingresaron treinta aproximadamente [a Antropología], de los cuales éramos dos mujeres, Gloria Miranda y yo. Pero ella después se fue a estudiar Arquitectura, porque recuerdo que estaba la esposa de Hugo Bonet, pero ella se fue a Historia. Pero ya en tercer año,

¹⁰⁰ Entrevista a Rina Cornejo, 21 de junio del 2017.

¹⁰¹ Según información recibida en mis entrevistas, las promociones de Antropología no pasaban de treinta alumnos. Abraham Valencia cuenta que su promoción tenía veinte alumnos, la de Vivanco estaba constituida por veintiún alumnos, y Rina Cornejo cuenta que la suya tenía entre veintiocho y treinta alumnos.

¹⁰² Entrevista a Demetrio Roca Huallparimachi, 11 de febrero del 2017.

para pasar a Antropología éramos treinta y solo dos mujeres. [...] Al doctor [Demetrio] Roca lo recuerdo porque nos llevaba al campo, pero era muy duro, a nosotras las mujeres nos trataba mal, nos decía "Carajo, a que se han metido a profesión de varones". Recuerdo cuando hemos ido a Chahuaytiri, hemos ido a Kuyo Chico en carro y de Kuyo Chico hemos dormido ahí, hemos ido a pie cargando nuestras mochilas hasta Chahuaytiri y era un cerro bien parado. Contrataron burros los varones, pusieron su carga y se fueron caminando y nosotras, las mujeres, llevando nuestra mochila. Te juro que yo vi la muerte cerca, no podía ni respirar, así como él nos decía "Carajo...", yo también decía "Carajo yo voy a seguir y le voy a demostrar lo que somos". Yo era bien recia. Llegado a Chahuaytiri y allí a trabajar. Nos decía siempre "A qué se han metido a profesión de varones". Inclusive yo le he hecho recordar cuando yo ingresé también de docente, porque él decía "Ay, carajo, cómo han metido a una mujer, las mujeres se dedican más a criar a sus hijos y ahora qué va a hacer acá". Yo ingresé el 74 y era la única mujer durante veinticinco años [como profesora de Antropología].¹⁰³

Este aislamiento de la vida política universitaria no significó que los alumnos no tuvieran algún tipo de cercanía o admiración hacia algún partido político. Era imposible no tenerlo en ese contexto. Por ejemplo, Abraham Valencia, estudiante de Antropología a inicios de la década de 1960, cuenta que la mayoría de sus compañeros eran apristas, incluso él militó en el APRA, pero lo abandonó tras una marcha en su primer año de universidad donde salió herido. De igual forma, Jorge Flores Ochoa cuenta que militó en un partido,¹⁰⁴ pero decidió abandonarlo tempranamente para dedicarse a la academia. Rodolfo Sánchez Garrafa también cuenta que la mayoría de sus compañeros tenían cercanía al APRA, pero no recuerda algún tipo de militancia. Es más, él mismo se recuerda como un joven que se dedicó más a estudiar y dejó de lado la política. Rina Cornejo, por su parte, nos brinda detalles sobre esta situación:

A mí me decían "Ahí viene la aprista", pero valgan verdades, yo no era aprista, pero votaba por el APRA en el Centro Federado de la facultad. Nosotros íbamos a escuchar los debates en el patio de la universidad, pero esa vez con mi corazoncito, no porque yo fuera aprista, sino porque tenía mucha amistad con los apristas. [...] [En antropología un aprista era] Danilo Pallardel, él era mi compañero y fue dirigente aprista. Por ejemplo, él siempre ha estado encabezando. En mi grupo ninguno militaba, pero, por ejemplo,

¹⁰³ Entrevista a Rina Cornejo, 21 de junio del 2017.

¹⁰⁴ En la entrevista que tuve con él prefirió no decir el partido en el que militaba, sin embargo, otros testimonios aseguran que militó en el APRA.

[Víctor] Núñez del Prado yo tenía entendido que votaba por el APRA. Todo nuestro grupo. Pero nunca nos inscribimos, solo veíamos. No fue como en los setenta, que ahí sí la lucha fue más dinámica, especialmente la izquierda, el APRA ya no estaba. Había otra facción en las elecciones, que se llamaba Estudiantes Católicos Unidos, no recuerdo. Entonces de ahí que nosotros también íbamos hacia ese lado, siempre votando por el APRA, pero también apoyando al otro sector. De izquierda recuerdo mucho a Luis Zapata que debatía mucho a nivel de la universidad. [...] Como que no éramos muy activos, siento como que no. Éramos más de chacota: “Sí, que viva el APRA”, “¡Que viva!”. Yo me acuerdo más del grupo de los católicos, es lo que más recuerdo, pero nada más. Hablo desde que hemos entrado a especialidad. Yo no recuerdo que haya habido militancias y mucha vida activa en estas posiciones políticas.

Por su parte, César Vivanco, quien había ingresado inicialmente a Derecho, pero en el camino había optado por Antropología, fue militante y personaje político en este periodo, y también se reconoce a sí mismo como una excepción dentro de la regla entre sus compañeros. Vivanco compara el ambiente político entre Derecho y Antropología:

De esos veintinueve [que conformaban su promoción], militábamos dos: Valencia y yo. Villafuerte, que se decía de izquierda, alguna vez hemos querido jalarlo y no quiso [...]. Ninguno más militaba.[...] Yo noté una diferencia con mi promoción de Derecho, posiblemente por el contenido mismo de cada carrera, porque la Antropología desde el comienzo se veía como una facultad media idiota, es decir, usted preguntaba para qué sirve la antropología, y nadie te daba una respuesta —y allí viene lo interesante de esto—, pero cuando tú preguntabas para qué sirve el derecho, de forma muy clara te daban respuesta y ejemplos de cómo se hacía derecho en el Cusco. [...] Era una facultad más politizada, los profesores como Ferdinand Cuadros te hablaban de cómo el derecho defendía la justicia y en el Cusco había que defender a los campesinos. [...] En cambio, en Antropología creían todo lo que decía [Óscar] Núñez del Prado, y no decían nada sobre lo que pasaba ni dejaba que se diga nada.¹⁰⁵

Es decir, existía una sólida barrera entre lo que se discutía dentro del aula, el desarrollo mismo de la disciplina y la política en general. Esto generó que exista un paralelismo entre los manuales políticos y la teoría antropológica. Sin embargo, esta barrera no significó que, a nivel institucional y administrativo, la filiación política haya estado

¹⁰⁵ Entrevista a César Vivanco, 15 de agosto del 2016.

ausente. Por el contrario, es en este ambiente institucional —que propicia las condiciones de formación académica— donde la política toma importancia, pues la filiación política no solo fue elemento principal en la contratación de docentes, sino también de la otorgación de becas y relación con los alumnos¹⁰⁶. Rina Cornejo recuerda la forma en cómo se manejaba institucionalmente Antropología:

Con las notas no sé qué tanto tuvo que ver la filiación, pero noté que si había cercanías. Entonces son cosas que van incomodando. Pero sí había una relación entre política y academia, de apoyo, de privilegio, de prebendas. Y la escuela estaba manejada por el APRA y la izquierda en distintos momentos. En esos años, ya cuando yo estaba egresando recién ubicaba, ¡Ay, dios mío!, es un poco complicado decirte... Cuando yo he estado, no sé cómo decirte... Era el APRA, pues, pero después la izquierda. Había ese conflicto, la izquierda traía más gente y el APRA también. Así funcionaba. Bueno, pero en concreto,

¹⁰⁶ Un elemento importante es la relación entre la Escuela de Antropología y el Servicio de Inteligencia norteamericano. César Vivanco (entrevista 15 de agosto del 2016) cuenta que, en el curso de Antropología Aplicada de 1964, Oscar Núñez del Prado —docente del curso y Decano de la Facultad de Ciencias Sociales— junto a Jorge Flores Ochoa —jefe de práctica y asistente de Oscar Núñez del Prado— presentaron a un profesor venezolano. Él se iba a hacer cargo del curso durante las próximas dos semanas y les iba a enseñar a hacer encuestas. En esas dos semanas, el profesor venezolano repartió sistemáticamente tres encuestas —casi diarias— a cada alumno para que vayan a aplicarlas entre sus compañeros de la universidad y luego —ese mismo día— las entreguen al profesor en el hotel donde estaba hospedado. Los alumnos encuestaban contentos porque recibían un pago de entre 5 o 10 dólares por cada encuesta llenada. Vivanco cuenta que como dirigente estudiantil de izquierda desconfiaba de la encuesta y del profesor, por eso decidió decirle que había perdido una encuesta. El profesor desesperado lo amenazó con interferir para que lo desapruében del curso y lo expulsen de la universidad si no encontraba y le devolvía la encuesta. Vivanco atemorizado decidió llevar la encuesta a la mañana del día siguiente. Al llegar al hotel y preguntar por el profesor, el recepcionista negó al profesor y dijo que nunca se había hospedado una persona con ese nombre ahí. En los siguientes días se enteraron que en Chile había estallado la noticia del “Plan Camelot” y que en el Perú era posible que se haya aplicado un plan similar posiblemente llamado “Plan Simpático” —ambos planes con el objetivo de estudiar al detalle, desde una perspectiva psico-social la situación social y las causas de las revueltas sociales e identificar las medidas que los gobiernos podrían asumir para evitar su crisis (para mayor referencia Galtung 1968). Décadas después se confirmaría el Plan Simpático en el Perú vía el Instituto de Estudios Peruanos. Entre las preguntas del cuestionario “Estudio entre estudiantes universitarios latinoamericanos – Face Perú” citado por Vivanco podemos encontrar las siguientes: “6.- ¿Cree Usted para lograr en el país los cambios que Ud. Desea, habrá necesidad de la violencia o no?”, “10.- ¿Qué entiende usted por “capitalismo”? 11.- ¿Qué entiende usted por “comunismo”?”, “15.- ¿Estaría Ud. A favor o en contra de la expropiación de industrias de extranjeros; es decir, que el gobierno expropiara las grandes compañías privadas de extranjeros?”, “20.- En general, diría Ud. ¿Que el tiempo que la mayoría de estudiantes universitarios dedican a la política es más de lo debido, menos de lo debido, o justamente lo debido?”, “22.- De las cosas que ha hecho la F.E.P, ¿me puede nombrar las que aprueba Ud. y las que no aprueba?”, “28.- Durante tiempos de crisis e inquietud en el país, cree Ud. que es mejor que haya un gobierno militar en el poder o sería mejor mantener un gobierno constitucional?”, “37.- Le gustaría a Ud. que Castro tuviera más influencia en el Perú de la que tiene ahora, menos influencia de la que tiene o cree Ud. que ahora tiene la influencia debida?”, “40.- Está Ud. a favor o en contra de trabajar en estrecha colaboración con los EE. UU. para fomentar el desarrollo del Perú?”, “42.- ¿Hasta donde Ud. sabe, cuáles son los objetivos de la Alianza para el Progreso?”, “59.- En la actual situación mundial cree Ud. que el Perú debe ser partidario de los EE. UU., de Rusia, o de ninguno de los dos?”.

el que manejaba todo era Óscar Núñez del Prado, la facultad y más Antropología, lógicamente. Influyó muchísimo para traer docentes.¹⁰⁷

César Vivanco también narran esta situación, aunque de forma más dramática debido a que existía el temor de que el conflicto con sus profesores lo llevara a la expulsión de la universidad:

Ya fuera de la universidad tuve una discusión [con Óscar Núñez del Prado]. Antes no podía porque podían botarme cualquier rato, entonces evitaba la discusión política, porque además no había lugar para una discusión. La discusión vino de frente en la comida de promoción en Obrajes, en La Paz. Terminamos el último curso y entonces había que nombrar padrino [de la promoción] y allí, por sugerencia de unos cuántos de estos ayayeros, especialmente las mujeres, había dicho para nombrar a Óscar Núñez del Prado. Entonces yo dije: “¿Qué, están locos? Ni loco”. Parece que se lo contaron. Pero resulta que era uno contra veinte. Me habían hecho a un lado y entre ellos habían acordado nombrarlo padrino, pero no hablaban y así viajamos a La Paz. Y la última noche en un restaurant, [Jorge] Villafuerte se para y dice: “Ahora, compañeros, nuestro compañero Garmendia nos va a decir algunas palabras”. Villafuerte no dijo más. Yo ya estaba adivinando algo. Todos callados. “Doctor Óscar Núñez del Prado, distinguidos colegas, bla, bla, bla, nos hemos reunido esta noche de promoción porque es la última que nos juntamos, pero también nos hemos juntado para nombrar padrino de nuestra promoción al doctor Óscar Núñez”. Ahí salté como un resorte. “No es acuerdo de asamblea, yo me opongo”, dije. “No estoy de acuerdo. Además hemos acordado que esto tiene que salir de una asamblea”. Dijeron que sí habían hecho asamblea y barajaron diciendo que no me habían encontrado y no me habían avisado. Entonces al toque salta Núñez del Prado y me dice "Aquí tenemos un Judas."¹⁰⁸

Sin embargo, en este periodo, a medida que la izquierda ganaba espacio dentro de la universidad, también lo hacía en Antropología. Así se pasó de una administración manejada por una mayoría aprista a inicios de la década de 1960, cuando el proyecto Kuyo Chico estuvo en auge, a una manejada por gente de izquierda a finales de esa misma

¹⁰⁷ En una conversación informal, un alumno de Antropología de esos años, quien prefirió mantenerse en el anonimato, también se refirió sobre el tema: “Ellos decidían quién entraba y quién no entraba a enseñar, pues. Durante mucho tiempo, incluso después de que la izquierda tuvo acogida, se reunían y sus mujeres eran quienes cocinaban todo”.

¹⁰⁸ Entrevista a César Vivanco, 15 de agosto del 2016.

década. Un caso particular —y que es recordado por varios entrevistados—, pero que grafica bien este cambio de ambiente político en la administración institucional, es el de Marco Ugarte, que inició sus estudios como aprista y los terminó como alguien de izquierda. Rina Cornejo cuanta con mayor detenimiento este proceso:

Cuando éramos estudiantes en la misma promoción, Marco Ugarte era aprista recalcitrante, ¿ves? Siempre conversábamos con él, pero era una de las cosas que no me gustaba, ese comportamiento, porque político significaba esa vez ser mafioso... —que en paz descanse, yo no quiero hablar mucho—, o no sé qué término utilizar, no voy a decir. Pero por ahí aparece una beca —es que no sé qué me da hablar de esto—, y se lo dieron. Lo apoyaron mucho para que se vaya. Se va a México, regresa y se convierte en uno de izquierda recalcitrante, que incluso lo ponen de ayudante de cátedra cuando recién iba a terminar de estudiar a finales del sesenta. Mira que no había terminado todavía. Se va a México, regresa y mira que era más recalcitrante de izquierda que cualquiera, era más papista que el papa. Empezó a luchar contra los apristas y fue una lucha terrible.

Esta situación institucional hizo que en este periodo no se admitan cursos ni profesores que hayan permitido vislumbrar debates sobre la situación que atravesaba el país. Por el contrario, considero que por esta razón y por la barrera que existía entre política y antropología, es que se consolidó una antropología culturalista que no permitió ver los procesos de cambio existentes en Cusco y en el Perú. Gran contraste si lo comparamos con la Escuela de Antropología en la UNMSM, que ya contaba, en 1964, con los cursos que —a decir de Rodrigo Montoya, estudiante de Antropología en esos años—¹⁰⁹ Jorge Bravo Bresani dictaba con un “marxismo intuitivo”, teniendo como tema a “Marx y el concepto del hombre”. Un tema y autor ausente en las clases de Antropología de la UNSAAC durante esta etapa. Además, en la misma UNMSM, Aníbal Quijano en 1965 ya dictaba un curso de marxismo en Sociología. Es más, en 1968, tras su retorno de Francia, Rodrigo Montoya dictó en la Escuela de Antropología de la UNMSM un curso dedicado íntegramente a antropología y marxismo.¹¹⁰

Roberto Arroyo, alumno de Antropología en la década de 1960 en la UNMSM, nos cuenta el escenario de su escuela y nos permite entender mejor esta diferencia. La

¹⁰⁹ Entrevista a Rodrigo Montoya, 31 de octubre del 2016.

¹¹⁰ También es importante tener en cuenta que la cercanía de la UNMSM con la antropología francesa, que ya estaba desarrollando una “antropología marxista”, fue fundamental para marcar una diferencia con la UNSAAC, que mantenía de forma exclusiva una relación con la academia norteamericana.

UNMSM, al igual que la UNSAAC, tenía una vida política activa donde la izquierda había tenido mayor terreno. Los estudiantes de la Escuela de Antropología, en mayoría —cuenta Arroyo—, provenían de sectores medios y bajos de la sociedad, que al igual que en Cusco no tenían cercanía partidaria con los partidos. Eran alumnos “que se arrimaban a [José María] Arguedas o Matos [Mar], que eran personajes reconocidos, pero no tenían ningún tipo de relación con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria o Vanguardia Revolucionaria, por ejemplo. Preferían dedicarse a la antropología nada más”.¹¹¹

Sin embargo, en la UNMSM existía una situación política en la universidad que la distinguía de la UNSAAC, pues en esos años tenía en el poder al APRA, con Luis Alberto Sánchez como rector, y la Escuela de Antropología era vista como un espacio de “rojos comunistas”, porque acogía a los militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria y de Vanguardia Revolucionaria, mientras en Cusco pasaba lo contrario: la Sección de Antropología era visto como el “reducto aprista” de la UNSAAC. Esta situación hizo que los debates entre los alumnos y profesores dentro de Antropología de la UNMSM, a diferencia de la Sección de Antropología en la UNSAAC, sea más común —aunque no siempre haya sido un debate académico—. Roberto Arroyo cuenta una experiencia que describe esta situación:

Cuando llegó [Maurice] Godelier a San Marcos, Matos Mar me convocó a una reunión donde estaban todos los profesores y me presentó como especialista en comunidades campesinas. Entonces yo no entendía. “¿Especialista?”, dije. “Oiga, yo le voy a presentar las memorias de un andariego, no de un investigador”. Godelier paró las orejas, pues. “¿Cómo?”, dijo, “¿por qué usted dice eso?”. “Es que nunca nos enseñaron metodología”, respondí. Entonces Matos, rojo, me corta y me dice: “Por favor, Arroyo, límitese a decir cómo usted llegó a la comunidad, cómo consiguió a sus informantes...”. Godelier lo cortó y me pidió decirle por qué yo decía que había ausencia de metodología. Entonces, como me dio cancha libre, delante de todos los profesores, Cotler, Bresani, Emilio Choy, todos, le dije: “Es que vea, aquí el método se llama ‘la descuidada’, porque Matos nos dice que vayamos al campo y a los campesinos les hagamos conversaciones y a la descuidada le saquemos información. Así que yo solo le puedo dar memorias de un andariego que conoce algunas comunidades”. Me paré, pedí licencia para irme porque tenía que hacer

¹¹¹ Entrevista a Roberto Arroyo, 4 de julio del 2018.

mis cosas y salí. Entonces Cotler salió tras mío a reclamarme cómo podía haber dicho eso en una reunión institucional.¹¹²

Estas situaciones, por ejemplo, nos permite entender mejor las diferencias existentes entre ambas instituciones en cuanto al desarrollo institucional de la disciplina, que desembocó —en el caso de la UNMSM— en un temprano ingreso de una perspectiva marxista en la antropología. Mientras los proyectos de investigación en San Marcos habían iniciado funcionalistas y gringos, y habían terminado dependentistas y cholos (Degregori, 2000), los proyectos de investigación en la UNSAAC habían terminado tan culturalistas y gringos como habían empezado.¹¹³

3.3. ¿Hacia una nueva antropología? (1969-1973)

Hacia finales de la década de 1960, el ambiente político y social se iba calentando al igual que iba en incremento las divisiones en la izquierda y el mayor protagonismo que adquirirían en el Perú y también en el Cusco. La llegada de Velasco al poder, si bien significó un freno de mano para la izquierda —y para este contexto de efervescencia—, se encontró con un contexto político y social que era menos favorable para la izquierda de lo que ellos mismos imaginaban. Carlos Franco (1983) considera que la causa principal de esta situación fue la “ambigüedad” de la izquierda entre la teoría y la realidad, lo que a su vez causó la pervivencia del Partido Comunista en el régimen demoliberal y por lo tanto la conservación del aquel régimen. En ese sentido, cuando la izquierda en general —y más aún el Partido Comunista— mantenía y vivía dentro del régimen político, se dieron cuenta de que los cambios generados en la primera etapa del Gobierno de Velasco, como la reforma agraria, la apertura con las relaciones con los países del Este y la legalización de los sindicatos, eran más de lo que ellos habían proyectado conseguir por la vía democrática. Ante esto, tomaron una actitud ambigua frente al Gobierno, de cierta

¹¹² Entrevista a Roberto Arroyo, 4 de julio del 2018. Esta relación e irreverencia de los estudiantes con los profesores se nota con más notoriedad cuando Roberto Arroyo cuenta que, tras el primer intento de suicidio de José María Arguedas, al terminar una clase que llevaba con él, levantó la mano y le preguntó: “¿Profesor, vamos a terminar el semestre o se va a suicidar?”. Más adelante nos cuenta que junto a Edmundo Murrugarra había pensado que la mejor forma de animar a Arguedas era tratándolo así y “No como un pobrecito, como lo trataban los demás”.

¹¹³ Es importante mencionar como otra diferencia que en la UNMSM se había fundado la Escuela de Sociología, y esto permitió cierto diálogo entre las disciplinas. En la UNSAAC no existió esta posibilidad, debido a que no había una Sección de Sociología.

simpatía por hacer las cosas que la izquierda proponía y desconfianza por ser un régimen militar.

Cuando una larga práctica partidaria se instala en el campo de las demandas de un régimen demoliberal (1956-1968) y ningún impulso interno o circunstancia externa compromete sustantivamente con los métodos violentos y armados de conquista del poder, entonces el comportamiento político tiende a orientarse “realistamente” dentro de las condiciones que aseguren la reproducción del régimen político y las pautas que este señala para las alternativas del Gobierno. En el caso del partido comunista, ello condujo al establecimiento de una relación discrepante entre práctica política y modelo ideológico. La orientación surgida de la práctica presionaba hacia una política de acumulación de fuerzas y de alianzas partidarias, la conquista de sedes sociales en los sindicatos y federaciones estudiantiles y la aceptación de los mecanismos parlamentarios y electorales para la acción política y el cambio de Gobierno. El modelo ideológico comenzó a convertirse entonces en un ritual externo, recordatorio de una identidad original, al que se podía acudir cada vez que su “interpretación” consagraba la opción elegida entre las posibilidades de acción ofertadas por la “realidad” o “iluminaba” los opacos, pero necesarios, compromisos del presente. A pesar de ello, o por ellos mismo, el modelo continuó siendo usado como el lenguaje de la práctica o la retórica justificativa de la acción. (Franco, 1983, pp. 259-260).

En el Cusco, que había sido el bastión de las tomas de tierras y las primeras reformas agrarias, el ingreso del Gobierno de Velasco también encontró una situación similar debido a que las organizaciones sociales, principalmente rurales, como los sindicatos que estaban reunidos en la Federación Departamental de Campesinos del Cusco, habían llegado al final de la década de 1960 con una estructura y organización débil producto de la persecución política que sufrieron sus dirigentes en las luchas por la tierra. Esta situación permitió que, en un primer momento, el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), fundado en 1971, tenga campo libre para accionar. No existía organización social lo suficientemente organizada para resistir a la maquinaria de SINAMOS. Sin embargo, esto también significó una dificultad para esta institución, debido a que no encontró organizaciones con quienes dialogar directamente, por lo que tuvo que hacerlo indistintamente y de forma dispersa. Esta situación generó un avance lento para el Gobierno militar, que poco había logrado en cuanto a participación social se refería, desde su llegada al poder. Rénique (1991, p. 249) grafica esta situación de la

siguiente forma: “Entre el 1968 y 1972, solamente tres comunidades habían recibido reconocimiento oficial en el Cusco. A partir de 1973 esta cifra comenzó a aumentar, llegando hasta seis comunidades anualmente reconocidas”.

En ese sentido, los movimientos sociales, así como las organizaciones políticas de izquierda en el Cusco, se mantuvieron al margen y no respondieron a la convocatoria que les hizo el Gobierno militar. La izquierda estaba entrando al momento cumbre de la discusión sobre el carácter de la sociedad peruana y el modo de producción que imperaba en el Perú, y los estudiantes de izquierda de la UNSAAC, tras abandonar su activa visita al campo tras la persecución política, se refugiaron en las aulas universitarias y se concentraron en la pugna por el poder dentro de la universidad.

Los profundos cambios que se habían incrementado desde la década de 1960 habían generado que la sociedad cusqueña migrara de una sociedad estamental a una de clases y la UNSAAC había presenciado este cambio con el ingreso masivo de estudiantes altamente politizados, provenientes de sectores medios a todas las carreras, incluido Derecho, Medicina y también Antropología, la que había dejado de ser vista como el reducto aprista de la universidad. Los estudiantes de Antropología de aquellos años a los que logré entrevistar coinciden en describir un ambiente universitario altamente politizado, caracterizado por cada vez más estudiantes migrantes y la mayor importancia que adquirían espacios como el Comedor Universitario para la socialización. Óscar Paredes Pando describe este contexto:

El Comedor Universitario era un ambiente excepcional, porque ahí conocías a gente de casi todo el Perú porque la universidad de Cusco atraía estudiantes desde Huancayo, Ayacucho y todo el sur. [...] Entonces, el Comedor Universitario era un escenario bien bonito porque conocías amigos de distintos lugares, de distintas especialidades. Un día estabas compartiendo la mesa con estudiantes de Ingeniería Civil, luego con estudiantes de Derecho. “¿Tú de dónde eres?”, “Yo soy de Puno”, “Yo soy de Tacna”, “Yo vengo de Ayacucho”. Para mí, el espacio que te socializa políticamente es el Comedor Universitario. [...] Y por ahí no faltaba un compañero que en la mesa hablaba de Mariátegui y tú dices: “Sí, yo escuché sobre los siete ensayos de Mariátegui”, “Pero ¿lo leíste o no lo leíste?”. Generalmente no lo leíste, entonces empiezas a formar un grupo y alguien toma el liderazgo. Ese liderazgo lo tomo un compañero que fue consecuente con sus ideas y terminó en El Frontón; él era Víctor Raúl Neyra Alegría, estaba en años superiores de Antropología, era de Parinacochas, del sur de Ayacucho, y bueno, él tenía ya una formación política y nos empezaba a hablar de Mariátegui. De inmediato dices:

“Estoy empezando a estudiar a poblaciones campesinas, estoy estudiante cultura y sociedad, pero en ningún momento hemos tocado el asunto de la tenencia de tierras”. Entonces esas cosas eran para llamar la atención. Así empezamos a gestar nosotros todo un grupo. Imagínate, después del comedor salíamos, era todo un pampón Perayoc [la Ciudad Universitaria de la UNSAAC], y Víctor Raúl decía: “Bueno, ya hemos comido, ahora vamos a leer un poquito a Mariátegui”. Y se ponía el mismo a leer, y empezábamos a discutir. Al día siguiente ya estabas comprando tu libro de *Siete ensayos... , Ideología y política*, un poco más adelante compramos *En defensa del marxismo*. [...] Nosotros parábamos aquí en la Ciudad Universitaria prácticamente todo el día. Veníamos siete y media de la mañana, tomábamos desayuno, íbamos a clases, a almorzar, a la biblioteca, a leer clásicos. Ahora, eso también tiene su obligación: ¿qué otra alternativa de lecturas tenías en la especialidad en la que te estabas formando? Entonces, parábamos en la universidad unas diez o doce horas, entonces si tú tenías por tu parte inquietudes, muy rápido entrabas en la militancia.¹¹⁴

Vemos entonces a una nueva generación de estudiantes de Antropología con un alto grado de politización que tenía cercanía o militaba mayoritariamente en la izquierda —Patria Roja y Vanguardia Revolucionaria, principalmente¹¹⁵— y una minoría que todavía mantenía cercanía con el APRA y la Democracia Cristiana. Esto se debe, en parte, a que la mayoría de estudiantes de Antropología de esta nueva generación pertenecían a sectores medios y bajos que había participado activamente en la toma de tierras y en la vida política durante la década de 1960 donde la izquierda había conquistado la escena política, por lo que provenían de familias de activa vida política. De esta forma, por ejemplo, David Ugarte Vega Centeno, Óscar Paredes Pando, Deysi Núñez del Prado y Carmen Escalante se reconocen de clase media, pues provenían de familia con padres profesionales y algunos de ellos incluso tenían abuelos poseedores de tierras que fueron afectados por la reforma agraria. Pero también había un sector importante de alumnos provenientes de sectores bajos de la sociedad cusqueña, como José Canal Carhuarupay, quienes también fueron parte activa de la vida política y académica:

¹¹⁴ Entrevista a Óscar Paredes Pando, 12 de agosto del 2016.

¹¹⁵ Por ejemplo, Óscar Paredes Pando fue dirigente de Patria Roja y David Ugarte Vega Centeno fue su similar en Vanguardia Revolucionaria. Ambos grupos, aunque opuestos en el debate sobre el modo de producción de la sociedad peruana, fueron fundamentales en la reforma institucional de Antropología en 1973.

Yo nací en Urcos, Quispicanchis, Cusco, en 1944. Mi madre es de Urcos, mi padre de Cusco. Entonces mi padre tenía un taller de peluquería, aquí, en portal del Comercio [en la plaza de Armas del Cusco]. De niño yo viví al lado de mi padre, además porque mi padre tenía otra esposa. Entonces vivíamos en una casa de su socio, el señor Chaparro, ahí en Qoricalle, y ahí arriba me pensionó. Y mi escuelita era aquí en Choquecha; una escuelita con tres patios. Bueno, estudié ahí y mi padre se murió cuando yo tenía ocho o nueve años. Quedé huérfano. Después viví aquí todavía donde mi madrastra. De ahí, bueno, muerto mi padre, mi madre queda con tres hijos, mi hermana mayor que vive todavía y yo que era el varoncito. Entonces me manda a Lima a trabajar donde un paisano con flores artificiales. Ese señor había aprendido a hacer flores artificiales en Argentina y abrió su taller por calle Ayacucho, en Lima, donde está el Mercado Central. Yo estaba ahí ayudando y de noche yo estudiaba en el Ricardo Bentín del Rímac. Yo quise ser mecánico de autos, pero ya no había habido cupo para hacerme matricular. Bueno, electricidad estudiarás me dijeron, pero después tampoco. No me llamó la atención eso, parece que tenía yo otra mira. Ahí trabajé gratis dos años, más o menos a los diecisiete o dieciocho años, ya jovencito. Entonces regreso al lado de mi madre en Urcos. Mi madre se dedicaba a vender fruta en el mercado, mi abuela era frutera y mi abuelo era minero en Quincemil. [...] A mis abuelos paternos ya no los he conocido.¹¹⁶

En este contexto, las estudiantes mujeres de Antropología tomaron mayor relevancia porque ingresaban en mayor número y participaban con mayor actividad en la vida política. Por ejemplo, Carmen Escalante, quien tuvo una participación política importante sin militancia, a partir de su pertenencia a grupos culturales, recuerda que su promoción estaba constituida por doce personas, cinco de ellas mujeres que participaron en la vida política y académica:

En nuestro grupo [decíamos que] éramos de clase media. Pero los de otros códigos [promoción de ingreso a la universidad] sí eran de clase media. Nosotros calificábamos de pitucos: Teo Paredes, que su padre era médico; Vladimir Herrera, que su papá era magistrado de la Corte Superior de Cusco. Pero era más por sus actitudes. En ese grupo estaba Jefri Gamarra, que ahora es profesor en Ayacucho, era más por las actitudes de ellos y su manera de ser. Sin embargo, yo los convencía para salir en la marcha, cuántos argumentos serían, pero ustedes van a estar, sí o sí van a estar y vamos a estar juntos [...] Cuando había movimientos, a nosotras nos tocaba cuidar, no participaban todas, yo,

¹¹⁶ Entrevista a José Canal Carhuarupay, 23 de octubre del 2015:

Nancy, una compañera más, cuidábamos la puerta que da hacia los kioscos, a la avenida de la Cultura en donde está el edificio de Ciencias Sociales. En esa puerta entonces nos tocaba ir y alcanzar piedras para que los estudiantes que venían en carros desde K'ya [granja de la UNSAAC donde se encuentran algunas carreras profesionales], para tirarlas con hondas hacia la Policía que estaba rodeando la universidad. [...] Pero interviene también una posición como de equilibrio de género que no podíamos decir que es equitativo, pero que sí es una posición diferente de ver a las mujeres. Nosotras veíamos cómo Paty Lyon hacía sus investigaciones sobre los machiguengas y cómo Rowe la apoyaba [...], entonces muchas de las mujeres que entrábamos a estudiar, veíamos en ella un tipo de independencia para hacer sus investigaciones que no es algo que se veía entre intelectuales cusqueños.¹¹⁷

Este escenario generó, por parte de los estudiantes, una serie de cuestionamientos hacia la vida institucional, los profesores y los cursos que recibían. Varios de los entrevistados coinciden que era una etapa en la que los estudiantes se dieron cuenta de la distancia existente entre la realidad, de sus lecturas marxistas y la antropología que se les enseñaba, pues mientras en los manuales marxistas encontraban elementos para entender mejor los cambios que estaban viviendo, la teoría antropológica no se orientaba en absoluto a resolver esas inquietudes. Óscar Paredes Pando retrata esta situación de la siguiente forma:

Nosotros buscábamos más cursos de economía y los profesores nos decían “pero ahí están los libros de Herskovitz”. Pero esos contenidos a nosotros no nos permitían tener elementos teóricos para entender el problema social, el problema local, regional. [...] También recuerdo el curso de Folklore. Nosotros teníamos nuestro propio concepto de folklore. Para nosotros eso era parte de la superestructura [...], todo a contra corriente de lo que se daba en la facultad. Ese curso lo dictaba el doctor [Demetrio] Roca [Huallparimachi] y le decíamos: “Lo que pasa, doctor Roca, estas cosas responden y están ubicados en la superestructura de la sociedad. Si nosotros no vamos a conocer bien la sociedad, no vamos a entender esos cargos; las fiestas religiosas, es una especie de subproducto”, le decíamos. Y el profesor se ponía a leer textos muy simplificados de materialismo histórico y dialectico, y para nosotros generaba un nivel de sonrisa porque qué íbamos a hacer, era nuestro profesor.¹¹⁸

¹¹⁷ Entrevista a Carmen Escalante, 27 de enero del 2017.

¹¹⁸ Entrevista a Óscar Paredes Pando, 12 de agosto del 2016.

David Ugarte Vega Centeno muestra esta distancia de forma aún más cruda:

Una cosa eran las historias de vida o si el indio cagaba en la mañana o en la tarde, o hacía el amor en la noche o en la mañana, o subía por el lado derecho o el lado izquierdo a la cama. Eso podía ser importante. Pero los problemas, por ejemplo, para nosotros, ya se había dado la reforma agraria, y era una propiedad terrateniente estatal, las contradicciones del campo no habían cambiado mucho, entonces empezaban a organizarse para la destrucción de la propiedad terrateniente estatal. Las tomas de tierras que después vinieron en Anta, en Lauramarca, todo ese proceso tenía que ser muy dialéctico, muy rápido, en ese proceso nos hemos formado. Entonces el campesino no era alguien a quien lo traían y nos mostraban, teníamos a gente de izquierda que nos movilizaba con ellos, conocíamos los espacios donde se generaban las luchas conjuntas.¹¹⁹

Como vemos, también existía una diferencia en la forma en cómo la antropología se aproximaba al indio y cómo los estudiantes, por su militancia, lo hacían. Mientras para la antropología el indio continuaba siendo un objeto de estudio muy distante al antropólogo —producto de la formación teórica que recibían—, los estudiantes de antropología lo concebían como “campesino”, su “compañero” en la lucha para generar cambios. Incluso la forma en cómo tomarlos en cuenta en las investigaciones estaba en proceso de cambio. Carmen Escalante da luces al respecto:

Dentro de las aulas muchos de los profesores seguían utilizando el término “indígena”, pero nosotros en esa etapa los llamamos “campesinos” y también “compañeros”. Dentro de las aulas eran los objetos de estudio, eran “los informantes”, en cambio para nosotros eran “los narradores”.¹²⁰

Estas diferencias abrieron paso para que la organización estudiantil tome protagonismo y empiece a generar cambios importantes dentro de Antropología. De esta forma se empezó a dictar nuevos cursos¹²¹, así como también a cambiar el sentido a cursos ya existentes a

¹¹⁹ Entrevista a David Ugarte Vega Centeno, 20 de octubre del 2015.

¹²⁰ Entrevista a Carmen Escalante, 27 de enero del 2017.

¹²¹ Cabe precisar que, pese a los intentos para virar hacia una nueva forma de antropología, en la nueva currícula se evidencia que se mantuvieron las venas culturalistas de años anteriores. Así podemos encontrar los cursos de Estructura Social, Ideología y Cultura, Antropología Política, Modelos

partir de nueva literatura. Sin embargo, estos procesos de cambio que tuvieron como protagonista a la organización estudiantil se toparon con una plana docente muy reducida que había sido formada y reproducía la antropología a la que criticaban los estudiantes: Jorge Flores Ochoa, Óscar Núñez del Prado, Demetrio Roca Huallparimachi, Aurelio Carmona, Abraham Valencia, entre otros, por lo que se inició un proceso de inclusión de nuevos profesores que canalicen el cambio que los alumnos esperaban. Así ingresó a la plana docente Jorge Villafuerte, Marco Villasante, Jorge Sánchez, entre otros, más cercanos a las ideas y solicitudes estudiantiles. Este proceso llegó a su punto más alto cuando los estudiantes lograron llevar a Darcy Ribeiro, Alfredo Torero, Walter Quinteros, Rodrigo Montoya y Aníbal Quijano para dar charlas sobre la realidad nacional y la situación de las ciencias sociales frente a ella. Y cuando se llegó a realizar la primera reforma administrativa más grande hasta ese momento, la que tuvo cerrada a Antropología durante algunos meses en 1973.

Sin embargo, este periodo no significó un triunfo de la “antropología marxista”, ni de los estudiantes o, en última instancia, de la disciplina. El momento de efervescencia pasó al igual que los alumnos, mientras los profesores continuaron siendo profesores. En estos años no se tendieron puentes entre la antropología conservadora que se enseñaba y el marxismo de manual, que reivindicaba el movimiento estudiantil. Por el contrario, la comunidad académica en el Cusco se dispersó producto del dinamitazo político que se agudizó con el avance de la década de 1970. Valderrama y Escalante (1994, pp. 221-222), con una visión más derrotista, concluyen que producto de esta arremetida del “marxismo de manual” la productividad intelectual en la antropología en el Cusco decae:

Pese al asesoramiento de destacados intelectuales como Alfredo Torero, Darcy Ribeiro y Walter Quinteros no se llega a formular una propuesta que obedezca a la realidad y pueda ser implementada, cayéndose en general como sucedía a nivel latinoamericano en la “protesta sin propuesta” [...] La reorientación es positiva a nivel de meta realidad, pero en cuanto se refiere a la continuidad de los estudios sobre tradición oral es nociva, porque el marxismo mecanicista considera el discurso mítico como un subproducto de la sociedad y al mito como una representación falsa, por lo tanto indigna de estudio. [...]

organizacionales en la sociedad peruana, Legislación y Reforma Agraria, Materialismo Dialéctico e Histórico y Dominación y Dependencia, junto a los cursos de Folklore en el Perú, Paleontología, Cambio y dinámica socio-cultural, Antropología Física, Sociología del Desarrollo, Hominización y Raciación. En Oficina de Registro Central de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Programa Académico de Antropología 1975.

Esta es una de las razones por las que la productividad intelectual alcanzada entre los 40 a los 60 decae (la década de los 60 es importante de ser estudiada porque si bien a nivel nacional es sumamente productiva, a nivel local declina).¹²²

A diferencia de estos autores, no considero que la producción intelectual de la antropología haya decaído a consecuencia del embate del marxismo. Como vimos en los capítulos anteriores, al igual que vemos en este capítulo, de forma progresiva, la antropología en el Cusco —y de forma similar en el Perú— no se preocupó por los problemas de contexto producto de un conservadurismo en la teoría que se consumía y a la que se tenía acceso, lo que condujo a una posterior bancarrota del cultural-funcionalismo que primaba en las aulas de la UNSAAC. Así, por ejemplo, mientras en Kuyo Chico los antropólogos consideraban que el problema del indio era un problema ideológico, en Chaupimayo, Anta y otros lugares del Cusco los indígenas demostraban que su principal problema era material y por eso tomaron las tierras durante toda la década de 1960. Es más, como veremos más adelante —hasta la fecha que abarca este estudio—, podemos observar que la mayoría de tesis de antropología revisadas mantienen esta perspectiva conservadora —por más que en algunas de ellas se preocupen por temas de contexto— y no logran asimilar ni mucho menos conjugar esta realidad con la literatura marxista, aunque siempre hay algunas excepciones. Sin embargo, a nivel institucional considero que el debate político causó estragos importantes, como el mayor alejamiento entre alumnos y profesores, que significó una falta de debate y diálogo para pensar esta posible nueva antropología. Óscar Paredes Pando ejemplifica de forma excelente este problema:

Profesores y alumnos nos conocíamos de espaldas. Después de clases qué interesaba conversar con el profesor o el profesor en clase, qué podía motivarnos para seguir charlando fuera de clases, cosas por el estilo. Con el profesor te veías con más frecuencia cuando estabas haciendo tu tesis, siempre y cuando tuvieras asesor. Incluso nosotros hicimos nuestra tesis sin asesor y lógicamente teníamos problemas para las gestiones burocráticas, dictámenes, etc. Ahora, había personas, como se dice, allegados de la misma orientación política; con ellos conversaban dialogaban, pero ellos no tenían un rol protagónico, dirigencial entre los estudiantes; los estudiantes no iban a hacer eco de lo que decía ese estudiante. Yo pienso que fue una oportunidad excepcional que no se supo

¹²² Considero que el estudio del desarrollo de la tradición oral en nuestro país trasciende a la antropología y por lo tanto necesita un mayor análisis.

aprovechar. Ahora, quien tuvo la mayor responsabilidad por supuesto fue el profesor, porque el profesor debería convocarte en las aulas, decirte “A ver qué temas te interesan”, conversar y orientarte, a lo mejor decirte: “¿Sabes qué? Te estás ideologizando demasiado, tú has venido a la universidad a formarte profesionalmente, de ahí que tengas una orientación partidaria, pero estás llegando a este tipo de extremos”. Entonces, se polarizó entre estudiantes y profesores.¹²³

En ese sentido, vemos que existía un ambiente de conflicto institucional que, al situarse en un contexto de agitado cambio, abrió un espacio donde fue posible pensar en una nueva antropología que tenga como principal fuente al marxismo. Esta tesis termina en este periodo donde la posibilidad de una nueva antropología toma fuerza y está en auge,¹²⁴ pese a que todavía existen limitaciones teóricas que permitan entender los procesos de contexto. Esto generó una contraposición entre la literatura antropológica, la literatura marxista y también los fenómenos sociales, debido a que no se lograron tender puentes entre las dos primeras para entender la tercera. Las conceptualizaciones sobre el indio adquirieron el mismo matiz —aunque el indio cedió su lugar a la comunidad campesina como objeto de estudio central—,¹²⁵ pues por un lado el indio mantenía las características que le había atribuido la antropología aplicada, a partir de una visión desarrollista que conjugaba indígena y mercado —propio del indigenismo norteamericano estatal que había envuelto a la antropología desde varios años antes—, pero por otro lado era el “campesino” y “compañero” de lucha para cambiar al Estado. Ambas conceptualizaciones se observan en las tesis que mostramos a continuación, aunque también podremos observar un grupo de tesis intermedias que se preocupan por problemas de su época, sin comprar completamente la teoría antropológica que se enseñaba en las aulas de antropología en esos años, ni los discursos políticos que envolvía la vida universitaria. Es preciso anotar también que en esta etapa no encontré ningún tipo

¹²³ Entrevista a Óscar Paredes Pando, 12 de agosto del 2016.

¹²⁴ Sin embargo, más adelante, como lo refieren algunos entrevistados y tras la revisión bibliográfica, se puede observar cómo la posibilidad pasa al olvido —las explicaciones sobre el tema ameritan un debate que sobrepasa temporalmente esta tesis.

¹²⁵ Este cambio de perspectiva es importante porque se dejó de lado la categoría “indio”, principalmente por el ambiente político que condenaba su uso por la carga discriminatoria que tenía, pero también porque se dejó de hablar del “indio” como sujeto abstracto, debido a lo homogenizante que resultaba, y se dio prioridad a la utilización del concepto de “comunidad campesina” que permitía estudiar las particularidades del objeto de estudio. Por su puesto que esto no significa que anteriormente no se utilizaba el concepto, por el contrario, existen investigaciones que hacían mayor referencia a la comunidad que al indio. Sin embargo, es en esta nueva etapa que las conceptualizaciones pretenden ser utilizadas con mayor claridad y no con la libertad con la que vimos en los capítulos anteriores.

de financiamiento institucional que promueva, en alianza con la UNSAAC, investigaciones, a comparación de las dos etapas anteriores.

En ese sentido, tenemos un primer bloque de tesis que mantienen una continuidad de los periodos anteriores: i) recurren al determinismo geográfico para explicar ii) la situación aislada y cerrada al desarrollo del indio y su comunidad, iii) lo que los mantienen en una situación de casi quietismo cultural, y iv) una situación medrosa que requiere ser cambiada mediante su acceso al mercado.

Por ejemplo, en la tesis *C'iyara, una comunidad campesina* (1972), Dunia Marmanillo (1972) tiene como objetivo principal describir la situación de la comunidad de C'iraya, ubicada en la provincia de Canchis, Cusco, a partir de una descripción total, donde se le da mucha importancia a la situación cultural desde el condicionamiento geográfico. Desde su perspectiva, esto causó cierto quietismo que se observa en la preservación de sus costumbres y de su idioma, pues “el cien por ciento de la población habla quechua, existiendo un porcentaje mínimo que habla castellano además del quechua” (Marmanillo, 1972, p. 14). Además:

C'iyara se ubica en el tipo de comunidad aislada, contando con algunos elementos del tipo de comunidad dependiente. [...] De acuerdo al desarrollo se tipifica como una comunidad estática. [...] Actualmente la comunidad vive en un estado de inercia cultural, tratando de mantener un elevado grado de conservatismo y rechazando la idea de cualquier cambio, sea impuesto o dirigido, que provenga del Gobierno (Marmanillo, 1972, p. 63)

De igual forma, en la tesis *La antropología y el desarrollo comunal. Educación formal en 18 comunidades campesinas colindantes con el lago Titikaka-Puno* (1973), Oscar Matutti destina un primer capítulo largo a la descripción del medio geográfico en relación casi determinante con la cultura. El autor lo presenta de la siguiente forma:

El primer capítulo, trata del medio geográfico donde pretendemos de enfocar al hombre en relación a su medio ambiente que en cierta forma es el que determina el sistema y la forma de vida de los grupos humanos y para ello tocamos algunos aspectos sobre la flora, fauna, agricultura, ganadería y comercio” (Matutti, 1973, p. 2).

Estas descripciones en ambos casos dan pie para que los autores argumenten la situación de aislamiento de las comunidades, lo que genera una preservación casi total de su cultura,

pero también un alejamiento de la vida nacional que con urgencia desean revertir, debido a que el único sujeto intermedio entre el indígena y la vida nacional es el cholo.¹²⁶ Este sujeto no es caracterizado a partir de su condición económica, sino por la diferencia de valores más pegados a los mestizos, por lo que existe un conflicto abierto entre el indígena y el cholo:

[Los primeros son] los campesinos que conservan valores y patrones culturales propios de su grupo sin alteración ni cambios, [y los segundos] son aquellos campesinos nativos que han abandonado de forma total o parcial las costumbres y formas de vida propias de su comunidad; adquiriendo otras normas y pautas de la clase llamada mestiza, [...] presentando de esta manera una mezcla de valores y patrones culturales indígenas y mestizos. [...] Los cholos desprecian a los indígenas, tratan de imponerse en todas sus actividades buscando siempre ordenar y ser obedecidos, sin embargo los comuneros de los sectores indígenas no permiten tal imposición y los desprecian mucho más que aquellos a estos, arguyendo que los cholos han olvidado sus costumbres y quieren volverse mistis (Marmanillo, 1972, pp. 30-31).

Estas descripciones, que replican la idea de dos Perú —rural/urbano—, también replican la idea de que el desarrollo de la comunidad y su inserción a la vida nacional se tiene que dar principalmente por dos caminos: la educación y su inserción al mercado a partir de una mejora técnica para la producción agropecuaria.

Así, por ejemplo, Matutti (1973, p. 112) describe la situación de aculturación de las comunidades alrededor del lago Titicaca a partir de la alfabetización:

Podemos considerar a siete comunidades como aculturadas y que presentan el mayor porcentaje de alfabetos (65.50%) y con elevado porcentaje de niños que asisten a la escuela 72.53%, esto debido a que desde hace aproximadamente cincuenta años (promedio) que funcionan estos centros educativos y el comercio que es una actividad complementaria, pero de gran importancia para su economía que incentiva la alfabetización. [...] Cinco comunidades podemos considerarlas como tradicionales, donde los analfabetos mayores de diecisiete años constituyen el 63.67%, mientras que los niños que no asisten a la escuela, constituyen el 51.14%, parece que hay cierta resistencia a la educación formal, especialmente de los padres, para que las hijas mujeres no estudien.

¹²⁶ Llama la atención que, para sostener estas ideas, los tesisistas no hayan citado ni entrado en debate con Quijano, Fuenzalida o Arguedas, que ya habían desarrollado una conceptualización del cholo en el Perú.

[...] Hay [cinco] comunidades que podemos considerarlas como en pleno proceso de aculturación porque presentan un elevado porcentaje de analfabetos 59.69% y en la población escolar observamos un elevado índice, 66.52% que asiste a la escuela.

Mientras que Marmanillo (1972, pp. 68-69) hace énfasis en la necesidad de educar al campesino para que no exista resistencia al cambio y también mejorar la producción para que con la inserción al mercado logren insertarse a la vida nacional, aunque ya no con la ayuda del antropólogo ni de los proyectos de antropología aplicada, sino con la ayuda del Estado:

Se podría intensificar la forestación con una adecuada orientación técnica por parte del Ministerio de Agricultura. [...] Se podría intensificar la ganadería [...] con la orientación adecuada del Ministerio de Agricultura. [...] Se debe emprender por parte de la Oficina Nacional de Cooperativas, en su organismo regional una campaña favorable que comprenda la preparación intensa del campesino, dándole una adecuada educación cooperativa. [...] La inspección de comunidades [tiene que orientar] al campesino informándolo con exactitud y veracidad acerca de los diferentes aspectos, cambios y problemas nacionales. [...] Es necesario educar al campesino para que pueda recibir cualquier tipo de cambio que no produzca desequilibrio y genere las denominadas “barreras al cambio”, que dan como resultado la INERCIA CULTURAL [los énfasis son del autor].

Por otro lado, tenemos un grupo de tesis que muestra una preocupación por los fenómenos sociales del contexto y pretenden entenderlos para dar posibles soluciones, donde se observa i) una incursión en temas que anteriormente no eran explorados, por lo que ii) no encuentran una solidez teórica ni en la antropología o la teoría marxista, y iii) se caracterizan por ser más intuitivas al momento de explicar y sustentar sus ideas. Una de ellas es la tesis *Migración estudiantil universitaria en la ciudad del Cusco. Causas y consecuencias* (1972), sustentada por Erwin Miranda, donde el autor da cuenta de la alta tasa de migración en la UNSAAC. Allí pretende entender las causas y las consecuencias de la migración en los estudiantes, así como su posición en la vida universitaria y el rol en la vida política. Sin duda una de las primeras —sino la primera— tesis en antropología en preocuparse por este tema.

Miranda (1972, p. 3) considera que “los movimientos migratorios, están estimulados por dos factores, aparte de los de índole económico. El medio ambiente i la

disposición interna de cada individuo”. Si bien el autor no explica con claridad el factor “medio ambiente”, da a entender que existe una presión en el campo que causa la expulsión de los jóvenes a partir de la tenencia de tierra y también el deseo de superación familiar. Esta situación hace que la UNSAAC registre, en 1967, ocho facultades que según el autor mostraron un incremento de alumnos:

En la Facultad de Letras y Ciencias Humanas se registra un total de 51 apurimeños, de los cuales 37 son varones y 14 mujeres. 413 cusqueños, 268 varones y 145 mujeres. 19 ayacuchanos, 15 varones y 4 mujeres. 59 puneños, 51 varones y 8 mujeres. 56 de otros lugares del Perú, 43 varones y 13 mujeres. En total, 595, 411 varones y 184 mujeres (Miranda, 1972, p. 7).

También hace una caracterización de los migrantes por facultad y las causas que los motivaron a migrar:

Expresado por facultades en forma global tenemos que, en Educación está el 37.50% de inmigrantes puneños, el más alto entre todas las facultades. 12.50% en Letras y Ciencias Humanas [...]. El 21.25% llegan porque en la Universidad Técnica del Altiplano no existen algunas facultades como Educación, Derecho, Química, Letras, etc. [...] El 46.25% [llega al Cusco] por causas económicas, es decir por el costo de vida, al respecto debemos anotar que un buen porcentaje de estudiantes de este departamento son de extracción campesina o proceden de provincias o zonas rurales alejadas de la ciudad de Puno, en consecuencia, para continuar sus estudios tendrían que dirigirse a aquella ciudad, en la que el costo de vida es más elevado (Miranda, 1972, pp. 21-22).

Más adelante, el autor realiza una caracterización social y económica de los migrantes ubicándolos por zonas de residencia en Cusco y la cantidad de dinero con la que disponen al mes, lo que lo lleva a concluir que los migrantes en su gran mayoría pertenecen a clases medias. De forma muy sutil, Miranda nos hace ver a las familias campesinas como pobres, pero que tienen el suficiente capital económico y ansias de progreso como para enviar a sus hijos a vivir en la ciudad y estudiar en la universidad, lo que nos muestra la ruptura de una imagen de dos Perú alejados. A esto, además, le suma datos importantes sobre el nivel de politización y cercanía con la izquierda que tenían los estudiantes migrantes en esos años:

En el caso de las opiniones sobre personalidades nacionales, los más altos porcentajes de simpatías se dan para José Carlos Mariátegui, es decir el 21.25%, César Vallejo 6.26%, Ramón Castilla 7.5%, Túpac Amaru 6,25% i un porcentaje de abstenciones que llega al 71.5% (Miranda, 1972, p. 35).

[...] Hemos podido establecer que el 30.43% de los migrantes tienen cargos como dirigentes, de los cuales 11.95% son puneños, 3.26% arequipeños, 10.86% de apurimeños, 0.54% tacneños, 2.71% de limeños, 0.54% ancashinos, 0.54% de Madre de Dios, no existen dirigentes de los departamentos de Ayacucho, Moquegua, Junín, Ica i La Libertad (Miranda, 1972, p. 96).

Finalmente, al ser una de las primeras tesis sobre el tema, el autor recurre a la psicología para explicar las consecuencias personales de la migración de los estudiantes y abandona el análisis social:

Diremos que el proceso de la inmigración de estudiantes del nivel secundario, a la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, trae como consecuencias psíquicas, los desajustes en la formación de la personalidad de los alumnos, el abandono de la universidad por el problema de la inadaptación, a nuevos medios i en algunos casos a desequilibrios psíquicos mentales, como consecuencia de estos problemas i los de alimentación (Miranda, 1972, p. 91).

En este grupo de tesis también destaca la realizada por Elvira Solís, en 1972, titulada *Gobierno y autoridad en la comunidad de Makay (Qoya-Calca-Cusco)* —al igual que la anterior tesis, una de las primeras en explorar el tema—, donde la autora se preocupa por entender la forma de gobierno y autoridad en la comunidad de Makay en relación con el Gobierno estatal. Lo que busca es pensar en los posibles caminos que hagan una mejor relación entre ambos:

Conocer la estructura político-social de poder en la comunidad ya mencionada, porque ocupa un lugar de preeminencia [en] el sistema de gobierno. Esta idea básica me ha movido a circunscribir una investigación en torno a la estructura política-social de Makay y su relación con la estructura nacional (Solís, 1972, p. 1).

Tras hacer una descripción general de la comunidad, la autora la describe socialmente de siguiente forma:

Encontramos que la comunidad de Makay constituye un agregado social relativamente homogéneo, en el que los elementos conducentes a la diferenciación social, no son de tal naturaleza que permitan hablar de clases sociales, [...] [sin embargo], no significa que se niegue la existencia de diferentes niveles sociales o económicos que innegablemente; existen; correspondiendo sin embargo a la operancia de los “status” y su aspecto dinámico “las funcionales” (Solís, 1972, p. 8).

Esta situación, sin embargo, no afecta el sistema “democrático” que la autora dice que existe en la comunidad, debido a que el poder recae en un sistema de relaciones de carácter personal y de participación grupal a través de las asambleas y otros espacios de socialización y toma de decisiones. Esta característica genera que haya una contraposición con la forma de administrar el poder desde el Estado, en donde reposa la administración del poder en un sistema burocrático vertical. Por lo tanto, la autora considera que esta falta de diálogo y entendimiento entre ambos sistemas de administración de poder genera una incompatibilidad y por lo tanto falta de entendimiento de lo que quiere el Gobierno por parte de la comunidad y viceversa. Por lo tanto, la autora considera que el Gobierno debe orientar el trabajo a ese aspecto:

El Gobierno nacional es el único que ha dado muestras hasta este momento, de aceptar el desafío de salir al desarrollo, sin cuidarse de comprometer a sus unidades de operación. Estamos de acuerdo en la necesidad de reformas estructurales; pero ¿qué reformas? Respondemos que una de las más importantes es la reforma de las estructuras político-sociales de poder; la maquinaria del Gobierno nacional debe procurar su entroncamiento con el gobierno de las comunidades indígenas, y viceversa, debe ayudarse a las comunidades a alcanzar ese entroncamiento. [...] La organización política-administrativa del país debe ser modernizada, en bien de la colectividad. La modernización es una necesidad sentida y, es de esperar que dé respuesta a las deficiencias y un tanto anacrónicas del gobierno nacional (Solís, 1972, pp. 88-89).

En ese sentido, la autora nos muestra la necesidad de generar un diálogo y un espacio de mejor entendimiento por parte del Gobierno y de la administración del poder de las comunidades. Esta conclusión se nutre de algunas ideas a lo largo de la tesis, donde la

autora muestra con cierta admiración al sistema de poder indígena que tras siglos de “explotación” y “aislamiento” logró mantener un sistema más “democrático” y “equitativo”, del cual es necesario aprender para llevar adelante las reformas que el Gobierno militar impulsó.

Por otro lado, tenemos a un grupo de tesis más pretensiosas a comparación de las anteriores, que se preocupa por caracterizar al Perú. Están cargados i) del discurso marxista de manual, ii) no presentan ninguna investigación de campo, iii) no existe el indio como sujeto, y iv) aunque incluyen algunos conceptos desde la antropología, dan la impresión de ser adornos en el texto.

El mejor ejemplo es la tesis de Efraín Galindo Valdivia (1972), miembro del partido Patria Roja y cercano a la élite dirigencial, titulada *El Perú en el neocolonialismo*. Su trabajo se encuentra motivado por “las reformas emprendidas por el actual Gobierno de la Fuerza Armada orientadas a ‘solucionar’ la problemática económica nacional bajo el llamado modelo, “Ni capitalista, ni comunista”, para alcanzar la ‘efectiva independencia económica del país’” (Galindo, 1972, p. 1). Aquí, el autor decide emplear:

el método dialéctico a través de la teoría marxista-leninista, que me ha permitido realizar una interpretación materialista de la sociedad i comprender mejor sus elementos constitutivos [...] [para sostener que] la política reformista del Gobierno actual conduce al desarrollo del neocolonialismo en el Perú (Galindo, 1972, p. 2).

A lo largo de la tesis, el autor caracteriza a la sociedad peruana como una sociedad clasista de dos clases: la de los explotadores y la de los explotados:

Siendo la sociedad peruana una sociedad enteramente clasista en la que los elementos que la constituyen forman fundamentalmente dos clases antagónicas e irreconciliables; esto es, la clase explotadora i la clase explotada, los elementos que la conforman son sumamente competitivos, unos por la acumulación de la riqueza i los otros por no quedarse sin empleo, por lo que en muchas oportunidades llegan a convertirse en esquiroles dentro de sus organizaciones sindicales. [...] Pero esto no quiere decir que existan estas dos clases sociales en forma ortodoxa, sino que debemos comprender que dentro de estas, existe una clara subordinación; vale decir, una relación de inferioridad con respecto a la influencia o la posición de otro individuo (Galindo, 1972, p. 58).

Posteriormente, el autor nos explica y caracteriza cada clase. De esta forma, la clase de los explotadores está conformada “por los propietarios de los medios de producción [que] detenta en sus manos el desarrollo económico del país [...] [y están conformados por] la gran burguesía financiero industrial, la burguesía media, la pequeña burguesía” (Galindo, 1972, p. 59). Mientras que, por el otro lado, la clase social de los explotados:

la constituye el proletariado en general [que está conformada por] la gran mayoría de la población nacional i que vive de la venta de su fuerza de trabajo [y se distinguen en dos grupos: el proletariado urbano que es] el grupo social que vende su fuerza de trabajo a las fábricas y a los centros de producción artesanal a cambio de un jornal salario, también lo hacen en la rama de construcción civil, en las minas, etc. [y que] se agrupa en sindicatos clasistas. [En cambio, el proletariado rural es] un grupo constituido por los asalariados agrícolas, es el grupo más próximo a engrosar las filas del lumpen-proletariado, [es decir que] los individuos que la conforman realizan actividades de subempleo, otros son desocupados, mendigos i delincuentes, permaneciendo al margen de la producción (Galindo, 1972, pp. 59-66).

Estas caracterizaciones resultan importantes, pues mientras en la antropología se vivía una época en donde el campesino y la comunidad eran los sujetos de estudio por excelencia, en esta tesis no existe en ninguna página el concepto de indígena y/o campesino para describir la realidad que pretendía plasmar. Es decir, esta tesis nos muestra claramente el divorcio y hasta la oposición que existía entre la formación antropológica en las aulas y la política fuera de ellas, o lo que Óscar Paredes Pando caracteriza con claridad como la época en que los estudiantes y profesores estaban de espaldas.

Como se ve, mientras en años anteriores los militantes no utilizaban conceptos de su aprendizaje político en las tesis y se mantenían como conservadores teóricos reacios, ahora pasa completamente lo contrario, pues en esta tesis, si bien existen algunos conceptos antropológicos como “sincretismo”, “aculturación”, “transculturación”, son pobremente conceptualizados y por el contrario son adornos dentro de un mar de conceptos marxistas tan herméticos que dan la impresión de expulsar cualquier tipo análisis antropológico.

Esta observación queda más clara cuando revisamos sus conclusiones:

El proceso de lucha anticolonial que culminó con la independencia política del Perú en 1821 significó la penetración del imperialismo inglés que dio origen a una situación de dependencia i semicolonialidad a partir de mediados del siglo pasado. [...] Luego la situación dependiente de la sociedad peruana en el transcurso de la vida republicana se ha estado acrecentando, pero hoy está consolidándose en medio de un desarrollismo capitalista, esto debido fundamentalmente a la política reformista emprendida en el poder ha emprendido una campaña de demagogia social tratando de hacernos concebir un desarrollo económico-social “Ni capitalista-Ni coimunista” i autosostenido (Galindo, 1972, p. 78).

Las leyes 19400 (Organizaciones Campesinas) i 18384 (de Comunidad Industrial) hacen de los campesinos i obreros, seres competitivos y de espíritu empresarial que velan por sus propios intereses de manera egoísta. Las leyes de referencia tienden a romper la consciencia clasista i buscan la conciliación de clases en el terreno eminentemente económico (Galindo, 1972, pp. 80-81).

El neocolonialismo constituye la nueva política fundamental del imperialismo, particularmente yanqui, dirigida a reprimir el Movimiento de Liberación Nacional, i mantener a nuestro país en la órbita del mundo capitalista en su afán de conquistar nuevos mercados i proveerse de materias primas. El imperialismo yanqui bajo su política neocolonial pugna por llegar a ser el gendarme internacional i conquistar la hegemonía mundial (Galindo, 1972, p. 81).

Como vimos en este capítulo, nos encontramos en un periodo de cuestionamiento principalmente a la vida institucional, a la teoría antropológica y a los profesores que la reproducían por parte del movimiento estudiantil que engrosó fuerza a partir del contexto de alta politización que existía en la universidad. Esta situación impulsó un espacio donde fue posible imaginar una nueva antropología que estuviera acorde con los procesos sociales que los estudiantes respiraban fuera de aulas, por lo que en principio la producción de esos años se preocupó por temáticas que antes no habían sido vistas, pero que al no tener un soporte teórico que les permita desarrollar el tema desde la antropología, recurrieron a la psicología o mayormente a los manuales de marxismo que circulaban abundantemente en los pasillos universitarios. Esto generó, en principio, el movimiento del reflector, enfocado inicialmente en el indio —como un sujeto abstracto, homogenizante y también cargado de discriminación— para ir hacia el campesino y la comunidad campesina —como un sujeto que dejaba de lado el tufillo discriminador y que adquiriría mayor cuerpo conceptual a diferencia de las etapas anteriores—, y luego hacia las conceptualizaciones polifónicas sobre el campesino que iban desde las ya sostenidas en etapas anteriores hasta las más politizadas, donde eran invisibilizados por pertenecer a una clase que los envolvía.

CONCLUSIONES

Existen varias formas de leer esta tesis. Una primera es interpretarla como una historia regional —a modo de balance— de la disciplina antropológica, debido a que el lector puede encontrar una narrativa preocupada por describir las características de la antropología desarrollada en el Cusco por periodos específicos. Una segunda es entenderla como la historia de cómo los contextos nacionales y regionales moldearon a la antropología en el Cusco, pero, sobre todo, cómo se observó y entendió al Perú —un país completamente centralista— desde una antropología regional sur andina.

Por otro lado, también se puede leer esta tesis como la historia del proceso de surgimiento de una comunidad académica regional que al ser la primera del Perú y estar ubicada en el Cusco, tuvo, inicialmente, la atención de todos los reflectores disciplinarios a nivel nacional e internacional —llámese convenios y principalmente financiamiento—, pero que con el tiempo decayó en un proceso de entropía y ensimismamiento producto del surgimiento de otras comunidades académicas y su lejanía con ellas, la falta de actualización teórica, el estancamiento en los temas de investigación, entre otras razones que el lector puede encontrar en la tesis. Pero también esta tesis se puede leer como una historia de la antropología en términos institucionales, donde el lector puede encontrar sus procesos de fundación y consolidación, pero también las etapas de disputa —principalmente política— y pugna por el poder que se expresaron en la forma de enseñar y aprender antropología y cómo, profesores y estudiantes, se organizaron y relacionaron con el contexto universitario. Algo así como una historia social de la antropología institucional.

Todas estas formas de leer y entender la tesis están permitidas y la visibilización, de unas más que otras, dependerá del ojo y la astucia del lector. Sin embargo, considero que es necesario leerlas en conjunto, para que sea posible entender, por un lado, que esta tesis se preocupa por contribuir a la construcción de una historia plural de la antropología en nuestro país, a partir del estudio de un proceso regional —lleno de particularidades—, pero que no es ajeno a los procesos nacionales e internacionales —pues forma parte de ellos— y también los cuestiona. Y, por otro lado, que permita entender la propuesta de investigación que realicé a lo largo de la tesis para explicar las causas y fuentes —teóricas, sociales, políticas, ideológicas e institucionales— de las conceptualizaciones antropológicas sobre el indio, que desarrollaron los antropólogos en el Cusco, en

contraposición a los contextos en los que se desarrollaron y con los que dialogaron a nivel regional, nacional e internacional.

En ese sentido, a lo largo de la tesis podemos observar que existen muchas similitudes con trabajos anteriores de algunos antropólogos preocupados en el tema. Esto se debe a que el caso del Cusco no es prístino, comparte características con otras experiencias antropológicas del Perú y América Latina, debido a que está ubicado —y hasta cierto punto condicionado— en contextos más amplios y transversales al país y al continente. Sin embargo, considero que la primera especificidad de esta experiencia, radica en su relación con los indigenismos en el surgimiento institucional como también en el desarrollo disciplinario. **La carga esencializadora que heredó la antropología del indigenismo regional —que fueron los lentes por los que observó la antropología al indio— fue la que delineó uno de los derroteros de la antropología en el Cusco, pues se consolidó con el esencialismo propio de la teoría antropológica y el sentido de alteridad —entre el hacendado y el indio— que estuvo naturalizado en la vida social del Cusco de esos años.** Pese a que con el indigenismo estatal y norteamericano estatal dicho esencialismo inicial haya amainado a medida que pasaban los años, el derrotero se mantiene como sello institucional hasta épocas que trascienden los límites de la investigación, pues todavía se la puede ubicar si se visita las aulas de la UNSAAC.

También se pueden enumerar otras especificidades en el desarrollo mismo de la antropología en el Cusco, pese a que las etapas descritas en el tercer capítulo tengan puntos de encuentro con otras experiencias. Y es que son las características propias de la sociedad cusqueña y su historia las que, por ejemplo, marcaron el ritmo de la mayoría de cambios institucionales de la antropología. Es el caso del trato señorial, propio de la sociedad estamental cusqueña, **donde la parsimonia, ceremonialidad y verticalidad** para tratar al “señor” —además de la imposibilidad de discutirlo públicamente—, hicieron que no se generara casi ningún espacio de diálogo y coordinación entre alumnos y profesores a la hora de proponer y decidir cambios institucionales; y que, por el contrario, la capacidad de toma de decisiones institucionales se hayan centrado en personalidades que marcaron las etapas académicas y políticas de la antropología en el Cusco. Esta fue una de las razones por las que, por ejemplo, el marxismo demoró en ingresar, como posibilidad teórica, a las aulas universitarias hasta inicios de 1970, cuando en otras universidades, como la UNMSM, ya tenían cursos y profesores interesados en el tema desde mediados de 1960.

En ese sentido, queda claro que son las condiciones sociales, políticas, culturales e ideológicas de los antropólogos, amalgamadas a las condiciones teóricas e institucionales de la disciplina y hasta cierto punto condicionadas por los diversos contextos regionales, nacionales o internacionales —a los que se enfrentan y con los que dialogan—, las que orientan —y hasta cierto punto definen— la forma de producción de conocimiento antropológico y la forma de construcción de institucionalidad de una comunidad académica. La capacidad de agencia de los antropólogos para desenvolverse en estos distintos escenarios completa el esquema, pues son estos elementos los que nos permiten entender, entre otras cosas, por qué la antropología en el Cusco se desarrolló de tal forma que perdió tan tempranamente el protagonismo institucional —y con ello los financiamientos y las redes académicas— frente a otras instituciones antropológicas como la UNMSM o el IEP, o por qué fracasó el intento de construir una antropología marxista en el Cusco.

En ese sentido, considero que la teoría que se aprendió en la Escuela de Antropología de la UNSAAC —imposibilitada para entender conceptualmente el conflicto—, la condición social y política de la mayoría de los antropólogos —marcados por el conservadurismo social de la sociedad cusqueña—, así como la relación que tuvieron con el contexto ideológico en el que se desarrollaron —caracterizado por la incapacidad de trasladar la perspectiva crítica del ambiente político al ambiente académico—, solo podía conducir al surgimiento y desarrollo de una antropología conservadora en el Cusco, pese a que existieron intentos disidentes —y finalmente fallidos— por construir antropologías distintas. La forma en cómo se estudió, entendió y conceptualizó al indio se hizo desde esa trinchera conservadora, donde primaba la aproximación tutelar del investigador a su objeto de estudio y el halo de los indigenismos que al mismo tiempo de esencializar al indio y su cultura, lo condenaban a su inevitable inclusión a la vida nacional.

¿Qué tanto se continuó con esta perspectiva en los años siguientes a nuestra investigación? Considero que aún queda mucho por estudiar para entender qué pasó con la antropología y cómo conceptualizó a su objeto de estudio, por ejemplo, en pleno conflicto armado interno, en el boom de las ONG, en la acogida de las consultorías o en un contexto neoliberal como en el que vivimos. Sin embargo, me atrevo a decir que la antropología en el Cusco, hasta ahora, no ha logrado replantearse y mantiene los derroteros que describimos en esta tesis. Tal vez por eso sigue siendo tan lejana a los problemas de la actualidad y no logra establecer, por ejemplo, espacios —cursos en

pregrado, maestría, talleres, diplomados, etc.— para entender las problemáticas que genera el turismo como la precariedad laboral, explotación sexual, etc. —siendo el Cusco el principal destino turístico del país—, u observatorios sobre conflictos sociales o el impacto de la minería —siendo el Cusco una de las regiones con mayor presencia minera y con mayor índice de conflictos sociales del país.

BIBLIOGRAFÍA

- Achachau Huatuco, R. (1970). *Algunos aspectos de la organización social de Acolla* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Adrián, J. M. y Cáceres, C. (1970). *Los sikho morenos de Llavini* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Alcalde, J. (1998). *La idea de desarrollo del Tercer Mundo. La visión inglesa y norteamericana: 1900-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, Centro de Investigación.
- Aparicio Vega, M. J. (2012). *Centenario de la generación La Sierra*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- Aquézolo, M. (1976). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Aramburú, C. (1978). Aspectos del desarrollo de la Antropología en el Perú. En B. Podestá (Ed.). *Ciencias sociales en el Perú: un balance crítico*. Lima: CIUP.
- Arguedas, J. M. (1957). Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial. En J. M. Arguedas. *José María Arguedas. Obra antropológica, 4*. (pp. 293-356). Lima: Editorial Horizonte.
- Arizpe, L. y Serrano C. (1993). *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. Ciudad de México: UNAM.
- Armanza, E. (1928). Confesiones de izquierda. *Boletín Titikaka* (25).
- Báez, M. (2010). Antropología e indigenismos: reflexiones. *Desacatos*, 7-10.
- Ballesteros, X., Sierra, L. y García, J. (2011). La construcción del sentido antropológico mexicano en los programas de estudio de la Universidad de Quintana Roo. *Alteridades*, 45-59.
- Barabas, A. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, 9-20.
- Bastide, R. (1971). *Antropología aplicada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bengoa, J. (2014). La trayectoria de la antropología en Chile. *Antropologías del Sur*, 15-42.
- Blanchette, T. (2010). La antropología aplicada y la administración indígena de los Estados Unidos: 1934-1945. *Desacatos*, 33, 33-52.

- Bodin, L. (1965). *Los intelectuales*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Boivin, M., y Rosato, A. (2011). Antropologías nacionales, antropología propia y formación antropológica. Comentarios desde Argentina. *Alteridades*, 99-102.
- Bonet, W. (1970). *La agricultura en la comunidad indígena del Cuzco* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Bourdieu, P. (2003). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Brading, D. (1988). Manuel Gamio and Oficial Indigenismo in Mexico. *Bolletín of American Research*, 7(1), 75-89.
- Burga, M. (2005). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Calvo, R. (2010). La antropología urbana en el Cusco. *Antrophosentido*, I, 103-118.
- Castro, M. (2014). A setenta años de la antropología en Chile. *Antropologías del Sur*, 43-64.
- Céspedes, A., y Muñoz, E. (1983). *Bibliografía de tesis peruanas sobre indigenismo y ciencias sociales* (vol. I). Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- Congreso Internacional de Americanistas (1949). *Un paso más hacia la solución del problema indígena. Informes y documentación presentados al Consejo Directivo del Instituto indigenista Interamericano sobre el Congreso Indigenista del Cusco, reunión en la ONU y XXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Ciudad de México.
- Contreras, C. y Cueto, M. (2000). *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cortéz, L. (2015). Entre la antropología activista y el análisis sociopolítico. La antropología y el proceso de desarrollo en la Amazonía peruana (1983-2015). *Estructura Salvaje*, 4, 37-60.
- Correa, M. (1993). Breve esbozo de la antropología brasileña reciente (1960-1980). *Alteridades*, III(6), 13-16.
- Cotler, J. (1985). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cotler, J. (1968). La mecánica de la dominación interna y el cambio social en la sociedad rural. En *Perú Problema*, I. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Crabtree, J. y Durand, F. (2017). *Perú: élites del poder y captura política*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Cuadros, F. (1990). *La vertiente cusqueña del comunismo peruano*. Lima: Editorial Horizonte.
- Dancourt, C. (1990). La ideología regionalista en la revista peruana *La Sierra* (1927-1939). *América Cahiers du criticcal*, 4-5.
- De la Cadena, M. (2008). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la tensiones. En G. Lins y A. Escobar (Eds.). *Antropología del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp. 241-270). Popayán: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Cadena, M. (1999). De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana del Perú (1910-1970). En S. Stern (Ed.). *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad 1980-1995* (pp. 29-39). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Cadena, M. (1998). El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú. *Socialismo y Participación*, 83, 85-110.
- De la Cadena, M. (1997). *La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cusqueñas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I. (2014). *¿Cómo despertar a la bella durmiente? Por una antropología para el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I. (2008). ¿Cómo despertar a la bella durmiente?: por una antropología para comprender un país escindido. En *La antropología ante el Perú de hoy. Balances regionales y antropologías Latinoamericanas*. Lima: CISEPA, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Degregori, C. I. (2000a). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso. En C. I. Degregori (Ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (pp. 20-74). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I. (Ed.) (2000b). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Degregori, C. I. Sandoval, P. (2019). *Antropología y antropólogos en el Perú. La academia de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I. y Sandoval, P. (Eds.) (2007). *Saberes periféricos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I., Sandoval, P. y Sendon, P. (Eds.). (2012). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (vol. II). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Destua, J. y Rénique, J. L. (1984). *Intelectual, intelectuales y descentralismo en el Perú 1897-1931*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Díaz, R. (1991). Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción. *Alteridades*, 3-12.
- Diez, A. (Ed.). (2008). *La antropología ante el Perú de hoy. Balances regionales y antropologías Latinoamericanas*. Lima: CISEPA, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Dirección Nacional de Estadística y Censos (1961). *Primer censo nacional agropecuario*. Lima: Instituto Nacional de Planificación.
- Dosse, F. (2007). *La marcha de las ideas. historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Editorial de la Universidad de Valencia.
- Drinot, P. (2016). *La seducción de la clase obrera. Trabajores, raza y formación del Estado peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- El Comercio (19 de enero de 1942). Cusco. *El Comercio*.
- El Sol del Cusco (9 de setiembre de 1972). Cusco. *El Sol del Cusco*.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y destrucción del desarrollo*. Caracas: Cobierno Bolivariano de Venezuela.
- Escobar, G. (1964). Sicaya, una comunidad mestiza en la sierra central del Perú. En J. M. Arguedas (Comp.). *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Favre, H. (2007). *El movimiento indigenista en América Latina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Flores Galindo, A. (2007). Generación del 68: ilusión y realidad. En *Obras completas* (t. VI) (pp. 215-238). Lima: Sur.
- Flores Galindo, A. (1988). *Buscando un inca*. Lima: Editorial Horizonte.

- Flores Ochoa, J. (2013). Axel Wenner-Gren y la antropología cuzqueña. En C. D. Cuzco, *Anales de tinkuy. Encuentro con la cultura andina* (pp. 12-22). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Flores Ochoa, J. (1968). *Los pastores de paratía. Una introducción a su estudio*. Cuzco: Ediciones Inkari.
- Flores Ochoa, J., Nuñez del Prado, Bejar, J. y Castillo Farfán, M. (2005). *Q'ero, el último ayllu inca. Homenaje a Óscar Núñez del Prado y la expedición de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura.
- Franco, C. (1990). Impresiones del indigenismo. *Hueso Húmero*, 26.
- Franco, C. (1987). Los significados de la experiencia velasquista: forma política y contenido social. En C. Franco (Cord.) *El Perú de Velasco* (vol. II). Lima: CEDEP.
- Fuentes, E. (1969). *La cultura tradicional y los cambios en la comunidad de Matinga* [tesis de licenciatura]. Cuzco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco.
- Fuentes, G. (1947). *Algunos aspectos antropológicos del distrito de Chinchero* [tesis de licenciatura]. Cuzco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco.
- Fuenzalida, F. (1970). Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Galindo, E. (1972). *El Perú en el neocolonialismo* [tesis de licenciatura]. Cuzco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco.
- Gamio, M. (1948a). Valorización de la bibliografía indigenista. *Boletín Indigenista*, VIII(2).
- Gamio, M. (1948b). Aplicación constructiva de las ciencias sociales. *Consideraciones sobre el problema indígena*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Gamio, M. (1949). Las ciencias sociales y las relaciones diplomáticas. *Boletín Indigenista*, IX(4).
- Galtung, J. (1968). Después del proyecto CAMELOT. *Revista Mexicana de Sociología*, 30(1), 115-141.
- García, F. (2011). La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteritas*, XXI(41), 61-68.
- García, M. (2010). *Indigenismo, izquierda, indio. Perú, 1900-1930*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.

- Giesecke, M. (2015). *Política educativa y ruralidad en el Perú: 1900- 1930* [tesis de doctorado]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Giraud, L. y Sánchez, J. M. (Eds.). (2011). *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Glave, M. (1981). Problemas para el estudio de la historia regional: el caso del Cusco. *Alppanchis*, XVI, 131-164.
- Gonzales, C. y Roca, R. (2010). Antropología en el Cusco. Breve referencia. *El Antoniano*, 115, 15-23.
- Gonzales, O. (1996). *Sanchos fracasados: arielistas y el pensamiento político peruano*. Lima: PREAL.
- Gonzales, O. (2002). *Pensar América Latina. Hacia una sociología de los intelectuales latinoamericanos del siglo XX*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo.
- González Prada, M. (1969). *Horas de lucha*. Lima: Peisa.
- González Prada, M. (1980). *Páginas libres*. Lima: Editorial Mercurio.
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo.
- Gutiérrez, J. (1988). *Así nació el Cusco rojo. Contribuciones a su histórica política: 1924-1934*. Lima.
- Gutiérrez, R., Pernault, C., Viñuales, G., Escobari, L., Querejazu, P., Rodríguez, H., ..., Lambarri, J. (1984). *Notas sobre las haciendas del Cusco*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Harris, M. (2001). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobsbawm, E. (2007). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Instituto Indigenista Interamericano (1949). *Boletín Indigenista*, IX(3). Ciudad de México.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, 43-65.
- Kristal, E. (1991). *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, III(6), 5-11.
- Krotz, E. (1993). Presentación. *Alteridades*, 2.

- Krotz, E. (2008). La antropología mexicana y su búsqueda constante de identidad. En G. Lins y A. Escobar, *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp. 111-138). Popayán: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Krotz, E. (2011). La enseñanza de la antropología "propia" en los programas de estudios en el sur. una problemática ideológica y teórica. *Alteridades*, XXI(41), 9-19.
- Krotz, E. y Giglia, Á. (2011). Presentación. *Alteridades*, 3-6.
- Kuon, E., Gutiérrez, R., Gutiérrez, R. y Viñuales, G. M. (2009). *Cuzco-Buenos Aires. Ruta de intelectualidad americana 1900-1950*. Cusco, Buenos Aires: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- Leguía A. B. (1922). Discurso del presidente del Perú, Augusto Bernardino Leguía Salcedo, Con ocasión de colocarse la primera piedra para el monumento al primer Congreso General Constituyente del Perú. Lima 20 de setiembre de 1922.
- Lynch, N. (2014). *Cholificación, república y democracia. El destino negado del Perú*. Lima: Otra Mirada.
- Lynch, N. (1990). *Los jóvenes rojos de San Marcos*. Lima: El Zorro de Abajo.
- Lynch, N. (1979). La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco. *Crítica Andina*, 5-46.
- Manuel, G. (1948). *Consideraciones sobre el problema indígena*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Peruano.
- Mangin, W. (1964). Estratificación social en le Callejón de Huaylas. En J. M. Arguedas (Comp.). *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Mariátegui, J. C. (1968[1925]). El hecho económico en la historia peruana. En *Peruanicemos el Perú* (pp. 79-83). Lima: Amauta.
- Marmanillo, D. (1972). *C'iyara, una comunidad campesina* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Marroquín, A. (1972). *Balance del indigenismo*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Martínez, I. (1969). *El cuento en la literatura oral tradicional* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Martínez, L. y Benjamín, C. (2011). El desarrollo de la antropología sociocultural en El Salvador. *Alteridades*, 69-78.

- Marzal, M. (1986). *Historia de la antropología indignista. México y Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Más Allá (1922). Entrevista a Uriel García. *Revista Más Allá*, 51-58.
- Matos Mar, J., Destua, J. y Rénique, J. L. (1981). *Luis E. Valcárcel. Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matutti, O. (1973). *La antropología y el desarrollo comunal. Educación formal en 18 comunidades campesinas colindantes con el lago Titikaka-Puno* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Mc Evoy, C. (1999). entre la nostalgia y el escándalo: Abraham Valdelomar y la construcción de una sensibilidad moderna en las postrimetrías de la República Aristocrática. En C. Mc Evoy (Ed.). *Forjando la nación: ensayos de historia republicana* (pp. 247-313). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Medina, A. (1993). La etnografía como reflexión en torno a la nación: tres experiencias. *Alteridades*, 67-72.
- Méndez, C. (2011). De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Histórica*, 53-102.
- Meneses, L. (2011). Por el conocimiento de nuestras antropologías latinoamericanas y caribeñas. Un punto de vista desde Venezuela. *Alteridades*, XXI(41), 103-105.
- Miranda, E. (1972). *Migración estudiantil universitaria en la ciudad del Cusco. Causas y consecuencias* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Montes García, O. (1998). El indio visto por una oligarquía regional: el caso de Oaxaca. *Ateliers de Caravelle*, 11, 31-48.
- Montoya, R. (1975). Colonialismo y antropología en Perú. *Nueva Antropología*, 2.
- Montoya, R. (2014). *Tierra y política en el Perú (1888-1980). En honor de Hugo Blanco*. Lima: Dirección Desconcentrada de Cultura Cusco.
- Montoya, R. (2018). Desde el sur: los otros como parte de nosotros, pensamiento crítico en las antropologías. *Discursos del Sur*, 1, 101-128.
- Neyra, H. (2008). *Cuzco: tierra y muerte*. Lima: Herética.
- Nieto Degregori, L. (1995). Repensando el indigenismo. Entrevista con Juan Zevallos Aguilar. *Quehacer*, 95, 82-89.
- Nisbet, R. (1986). La idea de progreso. *Revista Libretas*.

- Núñez del Prado, J. V. (1970). *El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Núñez del Prado, O. (1970). *Un ensayo de integración de la población campesina. El caso de Kuyo Chico (Cusco)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Núñez Mendívil, M. (1970). *Urinsaya Qollana* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Pacheco, K. (2007). *Incas, indios y fiestas. Reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Pacheco, K. (1999). *Indigenismo, inkaísmo y recreación de tradiciones en la construcción del cusqueñismo* [tesis doctoral]. Madrid: Departamento de Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid.
- Pajuelo, R. (2000). Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. En C. I. Degregori (Ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (pp. 20-74). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Paredes, O. (2009). *Crónicas de la primera reforma universitaria del Perú y auroral de América del sur. Cusco 1907-1909*. Cusco: Municipalidad del Cusco.
- Paredes, O. (2015). *La UNSAAC nació con las ciencias humanas y sociales*. Cusco: Universidad San Antonio Abad del Cusco.
- Pastor, H. R. (1985). *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- Payne, A. y Phillips, N. (2012). *Desarrollo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pease, H. y Romero, G. (2013). *La política en el Perú del siglo XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pérez, A. (2010). Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología*, 399-430.
- Ponce de León, F. (1946). *Al servicio de los aborígenes peruanos*. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Poole, D. (2000). *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur.
- Poole, D. (1993). Figueroa Aznar y los indigenistas del Cusco: fotografía y modernismo en el Perú de inicios del siglo XX. *Márgenes. Encuentro y Debate*, 10-11, 115-170.
- Portal, M. (2011). Reflexiones en torno a la enseñanza de la teoría antropológica mexicana en la UAM-I. *Alteridades*, 21-26.

- Pribilsky, J. (2010). El desarrollo y el "problema indígena" en los Andes durante la Guerra Fría: indigenismo, ciencia y modernización en el Proyecto Perú-Cornell en Vicos. En R. Bolton, T. Greaves y F. Zapata (Eds.). *50 años de antropología. Vicos y otras experiencias aplicadas en el Perú* (pp. 153-193). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Quijano, A. (1980[1964]). La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo). En *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Ramírez, P. (2011). Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México. *Alteridades*, 79-96.
- Reátegui, W. (1978). *Tres instituciones indigenistas peruanas del siglo XX*. Lima: Departamento Académico de Ciencias Histórico-Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rénique, J. L. (2013). *Luis E. Valcárcel: del indigenismo cusqueño a la antropología peruana* (vol. I, II). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rénique, J. L. (1991). *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo xx*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.
- Rodríguez, H. (1985). *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- Roos, E. (2010). Reflexiones sobre Vicos: la antropología, Guerra Fría y la idea del conservadurismo campesino. En R. Bolton, T. Greaves y F. Zapata (Eds.). *50 años de antropología. Vicos y otras experiencias aplicadas en el Perú* (pp. 193-236). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- S/a (1964). *Estudio entre estudiantes universitarios latinoamericanos-Face del Perú*. Cusco.
- Sanders, K. (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Sandoval, P. (2012). Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y prácticas en la representación del indio, 1940-1990. En P. Sandoval y P. Sendón (Eds.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (vol. II). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sociedad Agropecuaria Departamental del Cusco. (9 de setiembre de 1962). Hacendados culpan a los rojos de problema rural. *El Sol del Cusco* (p. 7).

- Solano, J. (1993). El proceso de desarrollo de la antropología en la sierra central: Perú. *Alteridades*, 73-80.
- Solís, E. (1972). *Gobierno y autoridad en la comunidad de Makay (Qoya-Calca-Cusco)* [tesis de licenciatura]. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.
- Tamayo Herrera, J. (1980). *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Tamayo Herrera, J. (1994). El inkaísmo, una constante en la mentalidad andina. *Andes*, 1, 47-64.
- Tamayo Herrera, J. (1998). *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)*. Lima: Universidad de Lima.
- Tamayo Herrera, J. y Zegarra Balcázar, E. (2008). *Las élites cusqueñas*. Cusco: Instituto de Cultura Cusco.
- Tord, L. E. (1978). *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*. Lima: Editoriales Unidas S. A.
- Trouillot, M. (2011). Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, 14, 79-97.
- Uriel García, J. (2011). *El nuevo indio*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Urrutia, J. (1992). Comunidades camperinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno. *Debate Agrario*, 14, 1-16.
- Valcárcel, L. E. (1972). *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.
- Valderrama, R. y Escalante, C. (2010). La etnografía andina. *Antrophosentido*, 1, 23-45.
- Vargas Llosa, M. (2008). *La utopía arcaica*. Lima: Alfaguara.
- Vásquez, O. (1949). *Un paso más hacia la solución del problema indígena. Informes y documentación presentados al Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano sobre el Congreso indigenista del Cuzco, reunión en la ONU, y XXXIX Congreso internacional Americano*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Vázquez, L. (1998). Ángel Palerm y la institucionalización de la antropología social en México. *Alteridades*, 167-184.
- Wamán Puma (1942). *Wamán Puma*. *Revista Nacional de Cultura y Folklore*, 1. Cusco: Órgano del Centro Cultural-deportivo Wamán Puma de Ayala.

- Wamán Puma (1943). *Wamán Puma. Revista Nacional de Cultura y Folklore*, 3. Cusco:
Órgano del Centro Cultural-Deportivo Wamán Puma de Ayala.
- Wise, D. (1983). Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años
1920. *Revista Iberoamericana*, XLIX(122), 159-169.