

# ANTROPOLOGIA ANDINA, "ANDINISMO" Y SENDERO LUMINOSO

Orin Starn

El 17 DE MAYO DE 1980, militantes de Sendero Luminoso quemaron las áncoras en la comunidad andina de Chuschi y proclamaron su intención de derrocar al estado peruano. Lo que los senderistas luego llamarían el "11A" -el inicio de la lucha armada- coincidió con el 199º aniversario de la ejecución de Túpac Amaru II por los colonizadores españoles. Según versiones del mito de Inkarrí, el cadáver del rebelde neo-Inca estaría destinado a recomponerse en una resurrección de la sociedad andina después del cataclismo de la conquista. Pero Chuschi prefirió no un renacimiento, sino una década de muerte. Inauguró una guerra salvaje entre los insurgentes y el gobierno que costaría más de 20,000 vidas durante los años ochenta<sup>1</sup>.

Para cientos de antropólogos de la floreciente sub-especialidad de estudios andinos, el surgimiento de Sendero

<sup>1</sup> Entre los mejores trabajos en castellano sobre Sendero están los de Degregori (1986, 1990), Gorriti (1990), y Mantique (1989); en inglés, véase McClintock (1984), Palmer (1986) y Berg (1988).

Luminoso fue una total sorpresa. Docenas de etnógrafos trabajaron en la sierra sur-andina durante los años 70. R.T. Zuidema, uno de los más destacados especialistas en los Andes, dirigió un proyecto de investigación en la región de Río Pampas, que después se convertiría en un centro de la rebelión. Pero ningún antropólogo se percató de la insurrección que estaba a punto de estallar, una rebelión tan fiera que en 1990 el gobierno central había declarado "zona de emergencia" y puesto bajo mando militar a nueve de los veinticuatro departamentos del país.

La dificultad de los antropólogos para anticipar la insurgencia plantea cuestiones importantes. Después de todo, durante la mayor parte del presente siglo, los etnógrafos habíamos figurado como los expertos preeminentes sobre la vida en los Andes. Nos considerábamos como los forasteros "buenos" que realmente entendían los intereses y aspiraciones de la gente andina; y habíamos con la autoridad científica sellada por la experiencia de primera mano del trabajo de campo. ¿Por qué entonces no se pudo anticipar la inminente tormenta de Sendero Luminoso? ¿Qué significa esto en relación al modo en que los etnógrafos entienden la sierra? ¿Cómo los hechos de los últimos diez años nos obligan a repensar la antropología andina?

En primer lugar, quiero enfatizar que sería injusto culpar a los antropólogos por no predecir la rebelión. Definitivamente, no es tarea de los etnógrafos el prever revoluciones. De otro lado, los logros de Sendero hubieran sido especialmente difíciles de anticipar en muchos sentidos. Ni siquiera sus rivales en la izquierda ayacuchara de los años 70, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y Vanguardia Revolucionaria (VR), daban mucha importancia a esta agrupación pro-Revolución Cultural liderada por el profesor de filosofía Abimael Guzmán. Hablando los maoístas perdido el control de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSC) a fines de los 70, ¿cómo creer que iban a protagonizar una

revolución armada? Durante los primeros meses de su insurrección, tampoco se hizo mucho caso a Sendero. ¿Qué grupo político anunciaría su presencia en Lima ahorcando un perro frente a la Embajada de China con el letrero "Deng Tsiao-Ping, hijo de perra"? La mayoría de los comentaristas simplemente descartaban a Sendero, calificándolo como una secta extravagante pero no tan peligrosa, marxismo doctrinario en la década de la perestroika.

Lo que sí aseveraré es que la mayoría de los antropólogos no tenían ojos en ese momento para ver, en la realidad, las condiciones que hacían posible el surgimiento de Sendero. En primer lugar, muchos tendían a ignorar las cada vez más intensas interconexiones entre el campo y la ciudad, las comunidades rurales y los pueblos jóvenes, y entre la sierra andina y las tierras bajas de la selva y la costa. De estos enlaces surgirían la enorme reserva de jóvenes radicales de identidad rural/urbana amalgamada de la cual la dirigencia senderista reclutaría una efectiva fuerza revolucionaria. En segundo lugar, los antropólogos mayormente hicieron caso omiso al ambiente de agudo descontento a lo largo de las empobrecidas serranías andinas. Cientos de protestas e invasiones atestiguaron un arraigado resentimiento que los militantes de Sendero explotaban con parcial éxito.

Para comenzar a explicar los vacíos en el conocimiento etnográfico de la sierra, la primera parte de este ensayo introduce el concepto de "Andinismo"<sup>2</sup>. Me refiero aquí a representaciones que sitúan fuera de la historia moderna a los actuales campesinos serranos. Durante el siglo XX, se han extendido a lo largo de las fronteras

<sup>2</sup> En el original en inglés, "Andeanism". Tanto "Andeanism" como "Andeanist" presentan un problema de traducción, dado que sus homólogos en castellano, "Andinismo" y "andinista", suenan a alpinismo, cosa que no sucede con "Andeanism" y "Andeanist" en inglés. Por falta de otra alternativa, sin embargo, los editores han utilizado los términos "Andinismo" y "andinista".

discursivas imágenes de la vida andina como si ésta hubiera permanecido intocada desde la época de la conquista española, para convertirse en un motivo central en los escritos de novelistas, políticos y viajeros, además de las representaciones visuales de cineastas, pintores y fotógrafos. Creo que el *Andinismo* circulaba también en antropología, y que su presencia nos ayuda a explicar porque tantos etnógrafos no se percataron de las crecientes interconexiones que fueron un factor vital en el desarrollo de Sendero Luminoso.

Por supuesto, el *Andinismo* no fue la única influencia sobre los antropólogos de los años 60 y 70. La creciente importancia de modelos ecológicos y simbólicos en la teoría antropológica internacional de la época también condicionaba la comprensión etnográfica de los Andes, especialmente de los estudiosos de Europa y Norteamérica. En la segunda parte del ensayo, intento mostrar que el fuerte impacto de estas dos corrientes teóricas produjeron una intensa preocupación sobre cuestiones de adaptación ecológica, ritual y cosmológica. Este enfoque limitado, a la vez, ayuda a entender por qué tantos antropólogos pasaron por alto el profundo descontento rural con el *status quo*, que se convertiría en un segundo factor que permitió el crecimiento de Sendero.

Mi análisis de la antropología andinista arranca con *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village* (Para defendernos a nosotros mismos: ecología y ritual en una aldea andina) de la antropóloga norteamericana Billie Jean Isbell (1977). A través de una lectura cuidadosa de esta ampliamente leída etnografía -una de las más influyentes en los estudios andinos norteamericanos- empleo a delinear la huella del *Andinismo* sobre el pensamiento antropológico y a explorar cómo la abrumadora recurrencia a modelos ecológicos y simbólicos condujo hacia la omisión del fermento político en el campo. Este libro tiene un significado especial porque la aldea andina sobre la que se trabajó fue Chuschi, donde la insurrección

de Sendero estallaría a sólo cinco años de la salida de Isbell.

Yuxtapongo *To Defend Ourselves* con el extraordinario pero poco conocido Ayacucho: *Hambre y Esperanza*, escrito por el agrónomo chozano Antonio Díaz Martínez<sup>3</sup>, entonces profesor en la UNSCH y futuro líder de Sendero Luminoso. *Hambre y Esperanza* nos muestra la posibilidad de formular una interpretación de la sierra muy distinta a la de la antropología andinista. Mientras Isbell y otros etnógrafos nos mostraron aldeas aisladas con tradiciones eternas, Díaz observó un sincretismo e identidades cambiantes. Gran parte de los antropólogos vieron al campesinado como esencialmente conservador. Díaz, por el contrario, pensaba que muchos pequeños agricultores estaban al borde de la insurrección. Partes de *Hambre y Esperanza* anticipan lo que sería el dogmatismo brutal de Sendero. Pero el hombre que luego se convertiría en el número tres de la insurgencia maoísta, después de Guzmán y Osmañ Morote, descubrió un Ayacucho que escapaba de la voluminosa literatura antropológica, un campo a punto de estallar en guerra.

A través de una reflexión crítica sobre la antropología andinista de los años 60 y 70, mi análisis se encamina hacia las alternativas. Enfatizo la necesidad de reconocer lo que el historiador Steve Stern (1987:9) llama "la multitud de maneras por las cuales los campesinos se han involucrado continuamente en sus mundos políticos" y abogo por un entendimiento de las identidades andinas modernas como entidades dinámicas, sincreticas y, a veces, ambiguas. Finalmente, busco desarrollar un análisis que no subestime la importancia del terror en el accionar de Sendero pero que reconozca los íntimos enlaces de muchos de sus militantes con el campo, así como la existencia de corrientes de simpatía por su insurrección.

<sup>3</sup> Harding (1988) ha escrito un ensayo que -hasta donde yo sé- es el único estudio sobre Díaz.

Siento cierta incomodidad al escribir sobre los Andes y Sendero Luminoso. La senderología ya es una pequeña empresa. Demasiado a menudo -y especialmente en los trabajos de los especialistas norteamericanos en el tema- desaparece en estos estudios el sentido del intenso sufrimiento humano causado por la guerra. El terror se vuelve simplemente un nuevo campo para el debate académico. Este trabajo está abierto a la crítica de estar contribuyendo a la comercialización académica de la guerra. Pero ofrezco el ensayo en un espíritu de compromiso, en la esperanza de que una nueva comprensión de la situación pueda contribuir a entender la violencia y a construir caminos hacia la paz.

\* \* \*

Isbell escribió *To Defend Ourselves* a partir de su trabajo de campo realizado en los años 1967, 1969-70, y 1974-75. Lleno de ricos y agudamente observados detalles, el libro presenta a la comunidad de Chuschi dividida en dos segmentos: campesinos quechua-hablantes, por un lado, y profesores y burócratas hispano-hablantes, por el otro. En la periferia del libro aparece una categoría intermedia: los migrantes de Chuschi a Lima. Como otros andinistas, Isbell se ubica firmemente al lado de los comuneros. Los mestizos, aún los empobrecidos profesores, son para Isbell los malos de la película, personajes antipáticos y sin conocimiento o aprecio por las tradiciones andinas. El análisis de Isbell se centra en el planteamiento de que los campesinos de Chuschi se habían ensimismado para mantener sus tradiciones contra las presiones externas. Los comuneros, aserveraba, construyeron un orden simbólico y social con una lógica binaria que enfatizaba su diferencia de los "vecinos", los mestizos de Chuschi. Combinando el entonces influyente estructuralismo de Claude Lévi-Strauss con el concepto de Eric Wolf

de la "comunidad corporativa cerrada", Isbell (1977:11) se asignó la tarea de documentar las "defensas estructurales que la población indígena ha construido contra la creciente dominación del mundo exterior."

Isbell señaló que Chuschi era una capital de distrito con una feria importante, una iglesia, un colegio y un puesto sanitario. Notó el tránsito de carniciones que conectaba a Chuschi con la ciudad de Huamanga. Nos enteramos del movimiento constante de personas y mercadería, no sólo entre Chuschi y Huamanga sino también entre Lima y la selva. Más de una cuarta parte de la población de Chuschi había migrado a Lima. Muchos otros dejaban la comunidad por temporadas. Incluso la mayoría de los migrantes "permanentes" mantenían estrechos lazos con su aldea natal, regresando de vez en cuando y manteniendo animales y tierras.

Sin embargo, al representar la cultura chusquina, Isbell minimizaba el sincretismo y el cambio. Al contrario, se concentraba en las maneras en que el ritual, el parentesco, la reciprocidad, la cosmología y el manejo ecológico de los comuneros, encarnaban "la estabilidad de las costumbres tradicionales" (Isbell 1977:3). Trazaba paralelos entre el ciclo ritual anual de los Incas según Guamán Poma y el de los chusquinos modernos. Una larga sección presenta las costumbres de bodas como no alteradas desde la época incaica. Las fotografías que acompañaban el texto reiteran el sentido de una sociedad no tocada por el tiempo. Dos campesinos aran con una yunta de toros. Un grupo de hombres toma aguardiente en una minka. Una mujer ofrece chicha a la Pacha Mama. En *To Defend Ourselves*, la identidad cultural aparece como una cuestión de preservación. A pesar del cambio, subrayaba Isbell, los comuneros habían conservado sus tradiciones distintivamente andinas, "manteniendo el orden fundamental de su sociedad y cosmología" (Isbell 1977:105).

Hay que situar el énfasis de Isbell en la continuidad y la "otredad" no-occidental de Chuschi en relación

a la tradición de representación que quiero denominar como el *Andinismo*. En el resumen de James Clifford (1983:258) del concepto de *Orientalismo* del crítico palestino-americano Edward Said, se tiende "a dicotomizar (en el *Orientalismo*) el continuum humano en contrastes nosotros-ellos y a esencializar el 'otro' resultante, para hablar del 'modo de pensar oriental', por ejemplo, o hasta para generalizar sobre 'islám' o 'los árabes'". El *Andinismo* tiene una lógica similar. Dicotomiza entre el occidental y no-occidental, costero y serrano, urbano y rural, mestizo e indígena; luego esencializa el lado serrano de la ecuación para hablar de "lo andino", "la cosmología andina", "la cultura andina" o, en términos más anticuados, "el modo de pensar andino" o "los indígenas andinos". Se retrata "la tradición andina" como eterna, una herencia del pasado pre-colombino. Palabras como "indígena", "autótono" e "indio" son aplicadas al moderno campesino serrano.

El *Andinismo* representa una cara de lo que Johannes Fabian (1983:147) denomina "el proceso ideológico por la cual las relaciones entre el Occidente y su Otro... son concebidas no sólo como diferencia sino como distancia en el espacio y el tiempo". Sin embargo, como otros discursos sobre el Tercer Mundo, el *Andinismo* también tiene su historia propia. Sus raíces más inmediatas datan de los principios del siglo XX. En un contexto histórico internacional de retroceso de la teoría social evolucionista que dominaba las ciencias sociales del siglo XIX, surge el movimiento político e intelectual del indigenismo, con un vigoroso ataque a anteriores percepciones sobre los campesinos andinos como seres inferiores, y un nuevo enfoque en el que los agricultores serranos eran, en realidad, los portadores de una noble herencia precolonial<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Véase Salomon (1985) para una buena discusión del indigenismo y el problema de la representación de los andes en las primeras décadas de este siglo.

Como escribió Luis Valcárcel (1938:7), uno de los principales intelectuales indigenistas peruanos, gracias al indigenismo "ya no hay nadie que dude que el indio de ahora es el mismo indio quien, hace un milenio, creó dinámicas y variadas civilizaciones en la vasta área cultural de los Andes".

Cuestiones de identidad nacional inflúan en el trabajo de indigenistas peruanos como Valcárcel y Manuel González Prada. Un entendimiento de los campesinos como los guardianes del pasado incaico, coincidía con los deseos de muchos intelectuales y políticos de ver una alternativa potencial a la desacreditada herencia de los españoles y la cultura capitalista de los países del norte. Socialistas como Castro Pozo y Mariátegui esperaban que el "socialismo incaico" -que suponían se encarnaba en la cultura andina contemporánea- podía ser la base de un orden postcolonial más justo.

A partir de los años 30, el concepto de una tradición andina intacta se había difundido para hacerse sentir en el arte, la política y la ciencia. Las novelas comovedoras de Ciro Alegría y José María Arguedas celebraban las tradiciones "puras" del agricultor andino. Películas documentales como *El hechizar de Alejandro Mamani* (1974) y *En las huellas de Taytacha* (1985) dieron expresión visual al *Andinismo* con sus imágenes de un campesinado ritualista, en comunión con la naturaleza y aferrado a sus tradiciones. La agencia de viajes Wilderness Travel Company en Berkeley, California, se basa en el *Andinismo* para hacer propaganda de sus excursiones en un lenguaje que apela a la búsqueda del viajero occidental de lo autóctono e incontaminado por la modernidad.

En nuestra más reciente expedición en los Andes... nos encontramos con indios quechuas espléndidamente vestidos, manadas de llamas y alpacas decoradas con cintas de alegres colores, pastorean en idílicos prados andinos... los habitantes

locales no hablan el castellano ... y mantienen una relación mística con la tierra<sup>5</sup>.

Un guía de excursiones nos asegura que:

"Te sientes como si hubieras caído en el túnel del tiempo cuando te sientas en la plaza adormecida de una aldea y te das cuenta ... que ha permanecido virtualmente sin cambios desde tiempos incalcos".

Este es el Andinismo puro. Se extrae totalmente la experiencia andina de la historia, en este caso, para atraer al visitante potencial norteamericano. A lo largo de las diez páginas del texto, no se hace mención en ningún momento a la guerra entre Sendero y las fuerzas oficiales.

El lenguaje de Wilderness Travel señala una ironía clave. Por un lado, el andinismo tiene un sentido igualitario y antirracista. Varios autores, desde Castro Pozo a Isbell, buscan mostrarnos la riqueza de la cultura andina y la explotación de los campesinos serranos bajo el orden colonial y postcolonial. Por el otro, persisten en el discurso andinista residuos de paternalismo y jerarquía. Personas urbanas de clase media y alta conservan el privilegio de representar y hablar por los agricultores pobres, y el evolucionismo recrudece en las constantes descripciones de los campesinos contemporáneos como los portadores de creencias "premodernas". Luis Valcárcel creía en la igualdad racial. Pero en 1950 todavía podía invocar al pensamiento evolucionista para proclamar que dentro de las "accidentadas fronteras del Perú, personas de antecedentes

occidentales conviven con otros que pertenecen a épocas largamente sumergidas en la marea de la historia" (1950:1).

Sería un error sobrestimar la coherencia o influencia del Andinismo. En *Orientalismo*, Said se dedica a demostrar la dependencia de representaciones del Medio Oriente de imágenes de la distancia, el exotismo y la eternidad. Las innovadoras pero demasiado nítidas polémicas de la obra, no examinan las variaciones y tensiones a lo largo y al interior de los parcialmente autónomos discursos orientalistas de la literatura de viajeros, novelistas, historiadores, etnógrafos y periodistas. Como muchos críticos han observado, Said hace la misma operación esencialista que critica en los orientalistas. Todas las representaciones occidentales del Medio Oriente, desde Homero a Flaubert, son barridas en la misma categoría monolítica de Orientalismo.

Los antropólogos andinistas de los años 60 y 70 frecuentemente iban en contra de las presuposiciones del Andinismo<sup>6</sup>. Cabe recordar que a fines de los años 60 comenzaron las críticas contra los modelos sincrónicos de análisis social en la antropología norteamericana y, con ello, nuevos intentos de vincular la etnografía con la historia. Desde el inicio de los 70, varios antropólogos llevaron el ataque contra el ahistoricismo a los estudios andinos. Por ejemplo, el inteligente trabajo de Frank Salmón (1973:465) sobre Otavalo, habló contra "el estereotipo de sociedades indígenas como herméticamente cerradas, estáticas e históricamente condenadas a desaparecer". Desde una perspectiva marxista se desarrolló en los países andinos la "antropología de lucha", con la cual estudiosos perspicaces como Rodrigo Montoya (1980) y Silvia Rivera Cusicanqui (1984) examinaron las transformaciones que la expansión capitalista había supuesto para la vida de los

<sup>5</sup> Las citas vienen del catálogo de 1990 de Wilderness Travel, pp.63-68. El catálogo de otra compañía norteamericana de trekking, Mountain Travel, usa términos muy semejantes.

<sup>6</sup> Un buen ejemplo de una etnografía norteamericana que rompió completamente con el andinismo es *The Bolivian Aymara* de Hans y Judith-Maria Buechler (1971).

campesinos serranos. Al promediar los años 70, la mayor parte de la antropología sobre la sierra había difundido un sentido de la importancia de una perspectiva histórica.

Pero el Andinismo también sobrevivió en la etnografía andinista. Imágenes de una eterna tradición andina continuaban apareciendo en los escritos antropológicos acerca de todos los aspectos de la vida serrana. R. T. Zuidema y U. Quispe (1973:362, 377) utilizaron el sueño de una anciana campesina para mostrar que la estructura social serrana moderna era "todavía similar a la de las comunidades indígenas del Siglo XVI ... esencialmente igual a la incaica". Giorgio Alberti y Enrique Mayer (1974:21) describieron el sistema económico andino de la misma manera: "A pesar del decurso de cuatro siglos, muchas de las formas de reciprocidad simétrica existentes en tiempo de los incas y aún antes ... continuán funcionando en el presente." Sobre la religión, J. V. Núñez del Prado (1974:25) concluyó: "Encontramos que el mundo sobrenatural tiene características muy similares a las que tenía durante el imperio incaico". Hermann Trimborn (1969:145) confirmó: "Muchas de las observancias particulares y domésticas de la antigua religión sobrevivieron y todavía se practican hoy".

También persistía la yuxtaposición del occidental y el andino. El Andinismo tendía a formular el contraste en términos del presunto individualismo y alienación de occidente contra los ideales comunales y la estrecha relación con la naturaleza en la cultura andina. Muchos antropólogos seguían el mismo esquema. Como Joseph Bastien (1978:xxv), que concluyó así el prefacio a *Mountain of the Condor* (La montaña del condor): "Lo que hemos poseído, también lo hemos destruido. Los andinos, en contraste, están en armonía con su tierra". Paul Doughy (1968:1) mezcló su formulación del contraste andino/occidental con una aseveración de la eternidad andina: "Los indios han sobrevivido en una reserva provincial, escasamente afectados por las vicisitudes del tiempo, la

política, la sociedad y las innovaciones tecnológicas que tanto han conmovido a la civilización occidental".

Hay que enfatizar que el Andinismo no sólo inflataba las etnografías principalmente escritas y leídas por especialistas en los Andes. También aparecía en trabajos sobre los Andes concebidos para un público académico más amplio. Especialmente notable fue el caso del influyente *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (El diablo y el fetichismo de las comodidades en Sudamérica) de Michael Taussig, ahora uno de los más influyentes y conocidos antropólogos en los EE.UU. Este original y apasionado libro atrajo gran atención en todas las ciencias sociales en los EE.UU. Pero estaba también cargado de Andinismo. En clásico estilo andinista, Taussig insistió en pintar la cultura serrana como una herencia directa de la época pre-colonial. De esta manera podía hacer caso omiso a casi quinientos años de constantes cambios para aseverar que "las instituciones pre-colombinas todavía florecen en los Andes" y que los campesinos contemporáneos viven en "comunidades precapitalistas" y poseen creencias "paganas" (Taussig 1980:159-160). Taussig (1980:27,161) también adoptó la yuxtaposición convencional de las tradiciones occidentales y andinas para contrastar la "atomización y servidumbre" del capitalismo occidental con la creencia en "la unidad total que existe entre las personas, los espíritus y la tierra" en la "metafísica andina". En los términos de Taussig, los quince millones de diversos habitantes de una sierra de 5,000 km<sup>2</sup>. se vuelven "indios andinos" puros para los fines de una tremendamente simplificada dicotomía nosotros/ellos. Para ser justos, el nuevo libro de Taussig (1987) sobre el terror y el curanderismo en el Putumayo colombiano se aparta de una visión romántica y esencializada de la "cultura andina" expresada en *The Devil* y va hacia una visión de los Andes como un lugar de identidades múltiples, cambiantes y sincréticas, formuladas todas dentro del contexto común de la expansión colonial y neocolonial. Pero el

análisis de *The Devil*, por parte de un etnógrafo que como Taussig siempre se ha considerado un retardor de las normas, nos muestra claramente la presencia del Andinismo en la imaginación antropológica.

Las visiones etnográficas de la "otredad" perenne de lo andino tenían una lógica auto-realizadora. En su afán de estudiar la cultura andina "indígena", los antropólogos buscaron las regiones más ostensiblemente tradicionales para sus investigaciones. La mayoría prefería como consta en la franca explicación de Harold Skar (1982:23) sobre su elección de Matzquio en Apurímac: los lugares "donde la cultura tradicional quechua pareciera más intacta". En el Perú, los etnógrafos se dirigían hacia la zona sur-andina, donde los campesinos hablaban quechua o aymara, tenían ayllus y sistemas de cargos y vivían en el corazón histórico del imperio incaico. Casi por completo, hicieron caso omiso de la sierra norte con su campesinado hispano-hablante y más "aculturado". Esta virtual separación de la sierra norte de la literatura etnográfica ayudaba a mantener una imagen del campo andino como territorio de ayllus e idiomas autóctonos, un lugar con pocos cambios respecto del pasado antiguo.

Llegando a sus lugares escogidos, la mayoría de los etnógrafos volvían a resaltar los aspectos aparentemente más tradicionales de la vida serrana. Pequeños agricultores que podían ser ubicados en el rol de "indio andino" (en inglés, "Andean Indian") captaban la mayor parte del espacio en las etnografías. Profesores, santuarios, agrónomos, burócratas y sacerdotes fueron relegados a papeles marginales. Así fue que Isbell dedicó casi todo *To Defend Ourselves* a los comuneros de Chuschi. Los muchos mestizos de la aldea aparecen sólo en los breves pasajes que los marcan como los pesados opresores de los campesinos. Es seguro que la mayoría de los mestizos chuschinos hablaban quechua, idioma común no sólo entre los campesinos sino también entre las clases medias en Ayacucho. Algunos eran chuschinos de tercera generación.

Pero el uso de Isbell del término "los nativos" como en una sección subtitulada "El concepto de los nativos sobre su ecología" comprendía sólo a los comuneros. Desde la perspectiva de Isbell, los campesinos eran los únicos verdaderos andinos en Chuschi.

También se reflejaba la fuerte presencia del Andinismo en la antropología de los años 60 y 70 en el uso insistente por los etnógrafos del contraste entre "indios" y "mestizos." Con "cholo" como una categoría intermedia, este sistema de clasificación colocaba a antropólogos como Isbell en la tradición de mirar a los campesinos serranos a través de lentes que acentuaban sus raíces pre-colombinas. Los pequeños agricultores fueron registrados en la categoría de "indio". Como se sabe, esta es una palabra poco usada por los campesinos peruanos para describirse, llevando consigo hasta un sentido de inferioridad y desprecio. La mayor parte de los agricultores de la sierra se identificaban ya en los años 60 y 70 -dependiendo del contexto- como "campesinos" o "agricultores", o a través de su región, comunidad o familia. Pero el término "indio" -que siempre ha significado "otredad" en el pensamiento occidental- era perfecto para antropólogos que querían pintar a los pobladores de los Andes como fundamentalmente no-occidentales. Michael Olien (1973:245) podía escribir que un "indio andino...es una persona que lleva ojotas, vive en una choza con paredes de adobe y techo de paja, mantiene 'creencias paganas' y habla quechua o aymara". Cholos y mestizos aparecían, especialmente en las etnografías escritas por norteamericanos, como progresivamente más occidentalizados, mientras abyectas de la corrupción de la auténtica cultura andina.

Era precisamente como consecuencia de su énfasis sobre el isomorfismo de las tradiciones andinas que los antropólogos tendían a hacer caso omiso a las características fluidas y muchas veces ambiguas de la identidad personal en los Andes. La tipología de indio, cholo y mestizo

sugiera tres esferas autónomas de personalidad. Esto contradijo la experiencia mucho menos clara de cientos de miles de serranos. Durante el siglo XX, por lo menos un cuarto de millón de agricultores andinos migraron hacia la selva y más de un millón fueron a Lima. Migraciones temporales llevaron a miles más por frecuentes viajes entre la sierra, la Amazonia, y la costa. Esta masiva movilidad significaba que muchos pobladores de las comunidades más apartadas habían vivido en la costa. A la vez, muchos habitantes de las enormes barriadas de Lima, La Paz, Quito, y Bogotá mantenían fuertes vínculos con el campo. La distancia entre chozas serranas de barro y paja y viviendas urbanas de calamina, cartón y estera, no era la existente entre una sociedad andina "indígena" y la modernidad "occidentalizada". Al contrario: era el espacio entre diferentes puntos en un circuito estrechamente integrado por el parentesco y las lealtades comunales y la constante circulación de mercadería, ideas y personas. *Indio, cholo, mestizo* no eran categorías discretas, sino posiciones parcialmente coincidentes en un continuum.

El surgimiento de Sendero Luminoso subrayaba las continuidades entre las diferentes ubicaciones en el circuito campo/ciudad. El movimiento fue fundado y dirigido por intelectuales urbanos liderados por Guzmán. Pero jóvenes colegiales y universitarios, muchos de ellos de origen campesino, eran la base de la insurrección. Muchos tenían amigos y parientes en sus comunidades natales. Pero la mayoría también había estudiado en la ciudad, volviéndose radicales al ser expuestos a un discurso revolucionario que respondía a su propia experiencia de la pobreza y la falta de oportunidades. Estos jóvenes se convirtieron en los activistas que comenzaron a trabajar en el campo desde fines de los años 70 y que luego tomaban las armas en los años 80.

La habilidad de los jóvenes senderistas para iniciar una insurrección masiva, expresaba las interpenetraciones entre las diferentes posiciones en el círculo rural/urbano.

Un mayor grado de educación y el rígido lenguaje del marxismo separaba a los senderistas de los campesinos. Pero la mayoría de los insurgentes también era gente pobre con rasgos serranos, comprensión del quechua y un entendimiento de la geografía física y texturas culturales de la sierra. Como explica el historiador Jaime Urrutia:

"Sendero avanza porque son ellos quienes (en las sierra) se asemejan al pueblo. Ellos no son de clase media, no son distintos físicamente, hablan el mismo lenguaje y la gente los siente próximos a ellos."<sup>7</sup>

Por supuesto, sería peligroso olvidarnos de cómo la llegada de Sendero a una comunidad puede ser un acto repentino y lleno de violencia y terror. Pero Urrutia también nos ayuda a cuestionar la metáfora favorita del discurso contrainsurgente del Estado peruano, empleada en Vietnam, El Salvador y en todo lugar donde los gobiernos combaten la insurgencia guerrillera: que los senderistas son nada más que "terroristas" o "subversivos", una fuerza completamente externa al campesinado. Precisamente lo que distingue a Sendero de los movimientos guerrilleros peruanos de los 60 -aparte de la crueldad de los maoístas- son las estrechas conexiones de muchos senderistas con la sierra. Los universitarios e intelectuales mayormente linealmente del ELN de Luis de la Puente Uceda fueron rápidamente barridos por el Ejército. En cambio, muchos de los jóvenes de Sendero conocen los tortuosos caminos de la sierra, saben cómo sobrevivir a las noches heladas, cómo evitar a las patrullas de las fuerzas armadas, cómo entremezclarse con la población civil y reagruparse cuando las fuerzas de seguridad se retiran. En fin, los insurgentes tienen muchas veces una suerte de *double status* en las

<sup>7</sup> La entrevista está en *Quehacer*, no. 57, pp. 42-56.

comunidades serranas. Pueden a la vez ser "insiders" y "outsiders".

Francisco Lombardi nos proporciona una visión de esta ambigüedad en una escena de *La Boca del Lobo*, filme basado en la masacre de Soccos en 1983. La película cuenta la ocupación por el ejército de la aldea ficticia de Chuspi -un juego de palabras con el verdadero Chuschi. Luego del subrepticio izamiento de la hoz y el martillo sobre el puesto policial, los soldados comienzan una búsqueda casa por casa. Dos jóvenes reclutas derriban la puerta de una casa de piso de tierra, descubren un pequeño taller de retablos y, debajo de un retablo, un plano del puesto policial. Los dos soldados cogen al joven artesano -vestido de poncho y ojotas- cuando éste intenta escapar. Lo golpean y con orgullo lo entregan a su comandante. Pero el retablista no confiesa pertenecer a Sendero, aún bajo quemaduras de un cigarrillo. Perturbado por la tortura y hasta dudoso de que el preso hable el castellano, el comandante se decide a llevarlo en camión al cuartel. Pero los senderistas emboscan la camioneta, matan a los soldados y liberan el preso, desencadenando una serie de acontecimientos que terminan con la masacre de más de treinta campesinos por el ejército.

Esta secuencia no sólo llama la atención sobre la brutalidad de la guerra, sino también sobre la identidad mixta de Sendero. Para el espectador, igual que para los soldados, nunca está realmente claro si el retablista era o no senderista. La evidencia del plano y luego la emboscada indican involucreamiento. Pero el aparente monolingüismo quechua del preso -junto con su traje campesino y su profesión de artesano- chocan con la imagen popular de los militantes de Sendero como propagandistas universitarios. Resulta difícil establecer la línea divisoria entre los comuneros indígenas y los revolucionarios cholos. Los soldados peruanos, como la tropa norteamericana en Vietnam, enfrentan a un enemigo que no se distingue fácilmente de la población rural. En lugar de hacer el

paciente trabajo de distinguir a los senderistas, el ejército emprende un terror indiscriminado.

Era precisamente el sentido de identidades ambiguas desarrollado por Lombardi en su ficticia Chuspi lo que hacía falta en el retrato del verdadero Chuschi por Isbell. Los antropólogos andinistas documentaron y analizaron cuidadosamente las costumbres de las comunidades serranas. Pero tendían a barnizar las coincidencias e interrelaciones que se convertirían en importantes elementos en el surgimiento de Sendero Luminoso.

\* \* \*

Nacido en Chota-Cajamarca, Antonio Díaz Martínez se tituló en la Universidad Nacional Agraria de La Molina en 1957<sup>8</sup>. Tres años de trabajo para el estado dieron al joven ingeniero la oportunidad de supervisar una colonización planificada en la ceja de selva y de viajar a Suiza, España, Egipto y Chile. Pero Díaz volvió desilusionado por el trabajo estatal. Al promediar los años 60, se integró a la facultad de agronomía en la UNSCH donde Abinael Guzmán estaba consolidando la facción maoísta que luego sería Sendero Luminoso. Fue desde el clima radical en la universidad que Díaz escribió *Ayacucheo*, *Hambre* y *Esperanza*. Lo hizo con una mezcla coloquial de descripción, diálogo y anécdota en base a sus viajes por Ayacucho entre 1965 y 1969. Pero *Hambre* y *Esperanza* también promulgaba un mensaje claro. La "obsoleta estructura colonial" de Ayacucho tendría que ser derrocada (Díaz 1969:33). La región sólo podría progresar a través del "cambio económico social" y la recuperación de "lo valioso en el arte, música, costumbres y valores de nuestro pueblo" (1969:265).

<sup>8</sup> Esta información biográfica sobre Díaz viene de Harding (1988:66-67).

*Hambre y Esperanza* refracta al Andinismo. Como muchos antropólogos, Díaz creía en la sobrevida de una tradición andina indígena que se podía yuxtaponer con la cultura de la conquista occidental. El también trazaba la división entre campesinos tradicionales y mestizos coarctados. Desde el punto de vista de Díaz, la *minka* y los ayllus eran la prueba de que los ayacuchanos del campo habían heredado una ética comunal de los incas. De manera semejante a los socialistas peruanos de las primeras décadas del siglo XX, Díaz pensaba que esta tradición de cooperación podría convertirse en la base de un nuevo orden social.

El sabor andinista compartido por *Hambre y Esperanza* y muchas etnografías señala las importantes intersecciones que siempre han existido entre la política socialista y la investigación antropológica sobre los Andes. La etnología y el pensamiento socialista -al igual que el periodismo, la arqueología y la ficción- estaban estrechamente ligados en el indigenismo de las primeras décadas del siglo XX. En el pequeño mundo de los peruanos y extranjeros que escribían sobre los Andes durante los años 20 y 30, Mariátegui y Castro Pozo podían citar a Valcárcel y Julio C. Tello y, a la vez, ser citados por los antropólogos norteamericanos Wendell Bennett y Bernard Mishkin. Las investigaciones académicas se hicieron progresivamente más especializadas con el dramático aumento en el número de los estudiosos extranjeros andinistas después de la segunda guerra mundial, causada en gran parte por el rápido crecimiento de los sistemas universitarios en Europa y Norteamérica. Pero las intersecciones también discurren por las varias ramas del discurso urbano sobre los Andes. Un ejemplo fue la trayectoria de Arguedas. El escribió poesía y novelas sobre la sierra, trabajaba como un curador de artefactos arqueológicos andinos y publicaba investigaciones etnográficas. El pueblo de Puquio sirvió a Arguedas como escenario tanto de su trabajo etnográfico como de la gran novela *Yawar Fiesta*.

Si bien la antropología y la política socialista ya no estaban tan entremezcladas como en la época de Mariátegui, los etnógrafos andinistas de los años 60 y 70 se convertían en primos intelectuales de los políticos que hablaban de un retorno a las tradiciones andinas de la *minka* y el ayllu.

Sin embargo, a diferencia de muchos otros socialistas y antropólogos, Díaz hizo una ruptura parcial con el Andinismo. El agrónomo chotano reconocía las agudas diferencias culturales y económicas que separaban a un campesino serrano de un funcionario costero. Pero nunca perdió el sentido de la movilidad y el sincretismo. En cada rincón de Ayacucho, Díaz encontraba a personas que no cabían en las simples categorías de indio, cholito o mestizo. Nos presenta a mestizos pobres que hablan quechua, comuneros que viajan constantemente a Lima, niños en Apurímac que son trilingües: quechua, castellano y campá. Las instantáneas de estas diferentes personas en *Hambre y Esperanza* desestabilizan las tipologías simples y cuestionan las fáciles separaciones entre la sociedad andina "tradicional" y la cultura mestiza "moderna". Díaz describió a José de la Cruz como :

un hombre de 45 años, mestizo, habla muy bien el español, emigró de la región siendo muy niño, logró cuatro años de estudios primarios... cuando niño trabajó en Lima cuidando el perro y el jardín de un "gringo", de joven viajó al valle selvático de Chanchamayo en la selva, donde trabajó como peón. Años duros, nos dice... Inquieto, transhumante, viajó posteriormente al Ucayali, durante algunos años trabajó en Contamáná... El es bilingüe, su esposa es monolingüe castellano, los niños están aprendiendo el "runa, simi"... hace ocho años retornó a su tierra natal... (donde) obtuvo en herencia un pedazo de suelo (1969:142).

El nómada de la Cruz hablaba quechua y vivía por el momento como campesino, contradiciendo la simplificada presentación de los mestizos como privilegiados hispanohablantes en *To Defend Ourselves*. En una desolada comunidad en Cangallo, Diaz (1969:144) encontró a Anastasio Alarcón, un campesino que:

no bebe porque es protestante. Tiene cinco hijos pequeños que quedan con la madre cuando él viaja a Lima entre los meses de mayo a octubre. Va a la capital a trabajar como obrero de construcción civil, ganando cien soles diarios... Tiene tres hectáreas de terreno, una la siembra con papas, otra con trigo, maíz y cebada y la restante, que descansa, la dedica como pasto para sus tres vacunos; tres cerdos y algunas gallinas completan el patrimonio.

Aquí un comunero que habla quechua y que debería entrar en la categoría de "indio" resultaba pasar parte de su tiempo en Lima y ser miembro de una iglesia evangélica. De nuevo nuestra certidumbre sobre la autenticidad, sobre quién cabe dónde, vuelve a ser cuestionada. En vez de poder distinguir automáticamente entre indios, cholos y mestizos, descubrimos una población interconectada, movilizándose en diversas posiciones en un circuito muy transitado entre la ciudad y el campo, costa, sierra y selva, la comunidad campesina y el pueblo joven.

Se puede explicar una parte del entendimiento de Diaz por su amplio punto de vista, mayor que el de los etnógrafos con su enfoque limitado sobre una comunidad específica. El visitó comunidades aparentemente tradicionales como Quispillacta y Pomacocha, pero también pasó mucho tiempo en las haciendas feudales de La Mar, las colonizaciones en la selva de Apurímac, las barridas de Ayacucho, las polvorientas estaciones de camiones de

Huanta. Estos eran lugares donde la profundidad de la movilidad e interconexión andina eran imposibles de ignorar.

No siendo científico social, Diaz también escribió sin necesidad de fiar a personas en categorías analíticas demasiado rígidas. Al igual que otros antropólogos de los años 60 y 70, los andinistas recurrían casi exclusivamente a lo que Francoise Michel-Jones (1978:14) denomina "sujetos absolutos" (Los Nuer, los Hopi, los Dogon). En *To Defend Ourselves*, por ejemplo, no encontramos a los chuschnos como individuos. En su lugar, Isbell (1977:73) hablaba de cómo "los comuneros participan en la economía [nacional] de una manera limitada" o cómo "los vecinos usan la exogamia aldeana para asegurar su movilidad social", como si los pobladores y los mestizos pudieran ser considerados categorías homogéneas, cuyos miembros comparten creencias idénticas. En cambio, Diaz presentaba siempre caracteres únicos. Algunos de sus personajes, como el hacendado autoritario de Orcasitas, operan simplemente como emblemas de tipos sociales. Pero Diaz describía a otros, como Alarcón y Cruz, con un sentido de variación e individualidad. El también se refería a "los mestizos" y "los comuneros." Pero las voces plurales y los largos diálogos entre Diaz y diferentes ayacuchanos nos dan la comprensión de los matices y de la parcial inestabilidad de la identidad individual, rasgo que mayormente faltaba en la antropología andinista con su confianza en la claridad de las fronteras sociales andinas.

Finalmente, la perspectiva marxista de Diaz le ayudaba a establecer los vínculos internos del Perú moderno.

<sup>9</sup> Isbell si hace una distinción entre tres niveles económicos dentro de la categoría de comunero: apukuna, wachakuna y t'upakuna. Pero insiste en que la división entre comuneros y vecinos es la más fundamental en Chuschi, y la mayor parte del libro habla de estos dos grupos como entidades homogéneas.

De la mano con su entendimiento muchas veces romántico de la "pureza" de la cultura andina, los marxistas desde los años 30 también habían desplegado el concepto de clase para delinear la posición común en el fondo de la pirámide económica peruana de los comuneros serranos y de los empobrecidos pobladores urbanos. Fue así que mientras Díaz mantenía su imagen idealizada de lo andino, también reconocía que la experiencia de la pobreza conectaba a personas de identidades diferentes por todo Ayacucho. Este nexo económico era uno que muchos antropólogos -mayormente dependientes de los conceptos de "cultura" y "comunidad"- estaban poco preparados para examinar. El interés en la economía política que comenzaba a surgir en la antropología norteamericana en los años 70 -que hubiera llevado a los etnógrafos a explorar más profundamente cuestiones de clase- llegó tarde para los estudios norteamericanos andinistas.<sup>10</sup>

El retrato en *Hambre y Esperanza* de la comunidad de Moya, treinta kilómetros al sur de Ayacucho, tipificaba el reconocimiento de Díaz (1969:53) de las profundas interpenetraciones de la vida andina. Comienza con una descripción que enfatiza la preservación de las tradiciones y una autonomía pastoral en Moya.

No hay hacienda en ese anexo, todos son pequeños campesinos-propietarios con minuscultas "chacras" que van de 1/6 a 1/2 hect. por familia. En conjunto se denominan ellos mismo miembros de la comunidad. Estas parcelas, de propiedad privada e individual, son trabajadas también individualmente, aunque a veces se practica el "ayni" y la "minka".... Las casas del pueblo se hallan dis-

<sup>10</sup> Una mayor cantidad de trabajos sobre los Andes por antropólogos desde una perspectiva de política económica comenzarían a aparecer en los años 80 (Collins 1989, Orlove, Foley y Love 1989, Roseberry 1983).

tribuidas en toda la suave ladera; el color rojo de los tejados y las paredes de adobe se combinan con el verde oscuro de los alisos, dando el paisaje una belleza muy singular.

Pero Díaz no se contentó con presentar a Moya como una comunidad estable y autosuficiente. Entró en conversaciones con un grupo de hombres que hacían trabajo comunal para construir una escuela. En vez de analizar el evento como una expresión de la perenne colectividad andina, describió a los comuneros fumando cigarrillos "National" y empleando madera y cemento obtenido de Cooperación Popular. Descubrimos a la población de Moya en constante movimiento. Sin tierras suficientes, muchos habían ido a la costa o la selva. Otros migraban entre la comunidad y las haciendas azucareras costeñas donde trabajaban de peones. Aunque aprecia el éxito de la comunidad en mantener algunos elementos de colectividad y estabilidad, Díaz (1969:56) termina presentando imágenes de la actual fluidez y el incierto futuro de Moya:

Seguimos caminando, conversamos con algunos campesinos viejos que están en sus casas. Sólo los hombres viejos se quedan permanentemente en la comunidad, los jóvenes han emigrado, a veces vuelven para ayudar en las siembras y cosechas y luego desaparecen para volver a aparecer en la fiesta comunal o en las próximas cosechas.

Aquí estaba el sentido de las interconexiones que posibilitaría el crecimiento de Sendero Luminoso. Aquí también estaban los jóvenes con el conocimiento tanto de la ciudad como del campo, de los cuales Guzmán, Morote y Díaz mismo comenzarían a reclutar una guerrilla. Trece años después Moya formaría parte de una zona de dominio de Sendero.

Si los múltiples lazos entre la ciudad y el campo facilitaron el crecimiento de Sendero en Ayacucho desde la UNSCH, el éxito inmediato de los senderistas en ganar apoyo en el campo testimoniaba el fuerte descontento de muchos campesinos con el *statu quo*. Por supuesto, es vital enfatizar que la violencia y el terror también han sido una arma básica de los seguidores de Guzmán. Desde la mañana de 60 campesinos en Lucanamarca en 1983 hasta el "ajusticiamiento" de cientos de tenientes gobernadores y jefes de comités de defensa civil, la violencia ha sido un instrumento primordial de Sendero. Como proclama el mismo Guzmán, "La violencia es una ley universal; una clase no puede ser reemplazada por otra, ni el viejo orden ser superado para crear uno nuevo sin la violencia revolucionaria."<sup>11</sup>

Sin embargo, no se puede negar que al mismo tiempo han habido claras evidencias de corrientes de apoyo a Sendero a través de los diez años de guerra. En el caso de Ayacucho, esto ha sido más notable entre 1980 y 1982, lo que Carlos Iván Degregori llama la época de "autoritarismo utópico" de Sendero, antes de la feroz contraofensiva de las fuerzas armadas. El periodista Raúl González (1982:47) al preguntar sobre Sendero a mediados de 1982, recibió respuestas casi unánimes: "Es un movimiento apoyado por los campesinos jóvenes. Los viejos están resignados a su suerte, pero apoyan a sus hijos". A inicios de 1983, dirigentes campesinos en Huancaayo dijeron a la investigadora norteamericana Cynthia McClintock (1984:54) que "la mayoría sustancial [de los campesinos] apoyaban [a Sendero]". David Scott Palmer (1986:129) concluyó que hasta 1985 Sendero mantenía

<sup>11</sup> La cita viene de la llamada "entrevista del siglo" en *El Diario*, 31 de julio 1988, p.15.

una "sustancial reserva de apoyo" en el campo de Ayacucho. Desde 1985, los senderistas habían desarrollado también un nuevo y lucrativo bastión en el Alto Huallaga como defensores de los campesinos cocaleros, en su mayoría migrantes serranos, contra los narcotraficantes colombianos y el gobierno. En parte fue por estas corrientes de apoyo popular -siempre a la mano con su uso del terror y el miedo- que Sendero creció tan rápidamente en los años 80. En diciembre de 1982, el gobierno central declaró en estado de emergencia y bajo control de las fuerzas armadas a nueve de las 181 provincias del país. Este número había crecido a 56 al promediar 1989.

Aunque siempre han habido variaciones importantes dependiendo de la zona y el momento, los senderistas utilizaron una estrategia similar en muchas comunidades de Ayacucho, Huancavelica, Andahuaylas y Junín. Llegaron predicando la lucha armada; en zonas de cooperativas, frecuentemente redistribuyendo la tierra y el ganado. El llamado a un cambio radical tuvo una cierta atracción para muchos comuneros. Los jóvenes guerrilleros, que a veces contaban con parientes en las comunidades que iban a organizar, conocían el quechua y la vida serrana, lo que con frecuencia les daba la capacidad de comunicar su mensaje revolucionario con eficiencia. Las ejecuciones de autoridades locales corruptas y de abigeos eran muchas veces recibidas con aprobación. La a menudo violenta llegada de las fuerzas policiales o armadas podía espantar el apoyo a Sendero. Pero las tácticas del terror también podían ser contraproducentes, creando un resentimiento que redundaba en beneficio de los insurgentes.

En los años 60 y 70 habían muchas señales de descontento entre el campesinado, que Sendero aprovechaba en los 80. La creciente presión campesina fue un elemento que llevó a Velasco a decidirse por la reforma agraria. Los años 60 trajeron numerosas invasiones, huelgas y el fortalecimiento de federaciones campesinas, regionales y nacionales. Sólo en 1963, el politólogo Howard

Handelman (1975:121) estimó que los campesinos protestaron entre 350 y 400 invasiones en el sur andino peruano. Miles de campesinos continuaban movilizándose durante esa década, aunque normalmente la policía actuaba del lado de los poderes locales y muchos campesinos murieron bajo el fuego de las fuerzas de seguridad. La reforma agraria no detuvo el descontento. Algunos fundos no fueron divididos. Las nuevas SAIS y CAP resultaron ineficientes. El estado no apoyó al campesinado con préstamos o asistencia técnica, aún cuando la retórica oficial de igualdad y orgullo campesino durante los primeros años de Velasco ayudaron a politizar aún más a muchos campesinos. En partes de Ayacucho y Apurímac, la protesta campesina se intensificó. Ahora muchos campesinos no sólo invadían haciendas no parceladas sino también las cooperativas. Las ligas agrarias formadas originalmente bajo Velasco se volvieron más independientes y, a fines de los 70, se extendía por la sierra un mosaico de federaciones campesinas militantes, a menudo vinculadas a partidos de la izquierda<sup>12</sup>.

Sin embargo, la antropología andinista hizo poco caso a estas importantes corrientes de descontento entre el campesinado y su frecuente recurso a la acción colectiva. *To Defend Ourselves* reflejaba la tendencia a ignorar la actividad política rural. Isbell mostraba a los chuschnos descontentos de sus relaciones con los mestizos. Pero enfatizaba el conservadurismo de los comuneros, su deseo de mantener la continuidad de sus tradiciones andinas. Su argumento se basaba en similes de defensa. Los campesinos "defienden su forma de vivir", "mantienen el encierro social", "se encierran socialmente y económicamente para fortalecer sus defensas contra las intrusiones del mundo exterior" (Isbell: 197, 243). Sólo se atribuía

<sup>12</sup> El reciente estudio de la comunidad de Huascarancha en el Valle del Mantaro de Gavin Smith (1989) da una mirada de cerca a la historia de protesta en una comunidad andina en la sierra sur-central.

deseos de cambio a los maestros mestizos y a los que migraban a Lima. En un pasaje que ignoraba que los campesinos también querían el cambio, Isbell (1977:237) escribía: "Los campesinos han escogido la estrategia de proteger lo que tienen, mientras los maestros radicales han escogido estrategias para ganar lo que no tienen: mejores sueldos, movilidad social, y el poder de influir en las decisiones".

Isbell sólo nos presenta señales de iniciativa política de los campesinos chuschnos en el postscriptum a su estadía en 1975. Allí nos cuenta que en febrero de 1972 los comuneros habían expulsado al sacerdote local, causando del control que la iglesia ejercía sobre animales y tierras. En abril de 1975, los chuschnos organizaron una invasión masiva de una hacienda vecina que no fue dividida en la reforma agraria. Después de la ocupación, doscientos chuschnos hicieron el largo viaje a Ayacucho para reclamar reconocimiento legal para la tierra.

Todo esto sugería una voluntad de tomar acciones decididas y hasta arriesgadas. Pero Isbell se quedó con su retrato de los comuneros como políticamente conservadores. Presentaba a los migrantes como los líderes de ambos movimientos, como si los comuneros no protagonizaran acciones tan agresivas por sí mismos y como si gran parte de ellos no hubieran apoyado las dos iniciativas mencionadas. A pesar de su carácter ofensivo, Isbell (1977:243) presentaba finalmente ambos eventos como una mayor evidencia de "los comuneros... intentando fortalecer sus mecanismos de aislamiento defensivo".

En justicia a Isbell, ella por lo menos notaba las evidencias de la movilización campesina. Muchos otros andinistas ignoraron completamente las muchas huelgas e invasiones no sólo en los Andes peruanos, sino también en Bolivia, Colombia y, con menos intensidad, en Ecuador. El estudio de los movimientos campesinos fue dejado mayormente a los políticos, periodistas y abogados. La única etnografía norteamericana conocida que trataba cen-

tralmente la protesta, la excelente *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* (Nosotros comemos las minas y las minas nos comen) de June Nash (1978), no era sobre la movilización política en el campo, sino sobre el movimiento sindical de los mineros bolivianos. De las 464 publicaciones citadas por Frank Salomon (1982) en su extenso resumen de la etnología andina de los años 70, sólo cinco trataban directamente de movimientos campesinos. En síntesis, como disciplina la antropología casi eludió sistemáticamente uno de los asuntos más importantes de la época.

Parte de la explicación reside en el estado de la teoría antropológica de los años 60 y 70<sup>13</sup>. Hasta el surgimiento de la escuela de economía política al promediar los años 70, mucha de la discusión especialmente en los EE.UU. entraba en el campo general de la ecología cultural o de la antropología simbólica. Esta configuración se extendía a los estudios andinos. Aparecieron gran cantidad de trabajos en torno a la cuestión de la adaptación ecológica/cultural andina; otro gran número de estudios se vinculaban a la cosmología, el parentesco y el ritual. No se dio espacio para el análisis de la movilización y protesta política en ninguno de los dos lados.

La desaparición de cuestiones políticas era más aparente en el trabajo de los antropólogos ecológicos. Con el crecimiento explosivo de la escuela de ecología cultural en la antropología norteamericana a fines de los 60, antropólogos como Stephen Brush, Glynn Custred, Jorge Flores Ochoa, R. Brooke Thomas, y Bruce Winterhaldler convirtieron el estudio de los ecosistemas andinos en una especialidad popular. En sus a menudo perspicaces estudios, estos investigadores reconocieron que la vida serana moderna reflejaba la experiencia de la conquista es-

pañola y el contacto con el capitalismo. Algunos el más notable de los cuales fue el norteamericano Benjamin Orlove combinaban intereses en el medio ambiente con la economía política para forjar una etnografía creativa y sensible a la historia. Sin embargo, la mayor parte de la literatura seguía la línea de las estrellas de la antropología ecológica como Marvin Harris y Roy Rappaport. Así, muchos antropólogos enfatizaron el desarrollo por los campesinos andinos de adaptaciones estables a un ambiente de altura. Los estudiosos más inclinados a la biología documentaron los grandes pulmones de los agricultores serranos y su éxito en desarrollar especies de cereales y papa adecuados al frío y la altura. Otros, como Brush y Flores Ochoa, analizaron cómo el sistema andino de tenencia de la tierra y el manejo del ganado eran adaptados especialmente a la ecología de la zona. El carácter preciso de la "verticalidad ecológica" de los Andes el término inventado por John Murra para describir cómo los estados pre-incasicos controlaban la tierra en diferentes alturas se hizo un tema de interés especial. Subrayando la calidad auto-regulatoria y distintiva de la ecología andina, la literatura ecológica calzaba bien con la presuposición del Andinismo de una tradición andina discreta y estable. Los autores de colecciones como *Man in the Andes* (El hombre en los Andes, Baker and Little 1976) y *Pastores de puna* (Flores Ochoa 1977) podían discutir con minuciosidad la adaptación cultural andina en lugares como Puno, Ayacucho y Huancayo, sin hacer mucho caso a la agitación política y a una revolución inminente.

Había un poco más de interés en la política rural en el lado cultural de la etnografía andinista. Bajo la influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss y/o la antropología interpretiva de Clifford Geertz, antropólogos como Joseph Bastien, Leslie Brownrigg, Olivia Harris, Luis Millones, Tristan Platt y R. T. Zuidema publicaron muchos y a menudo también perspicaces nuevos trabajos sobre los clásicos temas andinistas del ritual, la reciprocidad, el

<sup>13</sup> El ya clásico artículo "Theory in Anthropology Since the Sixties" por Sherry Ortner (1984) es la mejor introducción al estado de la disciplina en los EE.UU. durante los 60 y 70.

parentesco y la cosmología. Mientras los antropólogos de orientación ecológica hicieron de la "ecología vertical" un área especial de investigación, la estructura del ayllu se convirtió en el enfoque de muchos de los estudiosos de orientación simbólica. Antropólogos como Taussig (1980) y Nathan Wachtel (1977) analizaron la cultura serrana en el contexto de la conquista y la llegada del capitalismo. Pero conservaron una visión de creencias andinas eternas que coincidían con los conceptos del Andinismo. Lo mismo que la literatura sobre la ecología cultural, el debate en torno a la estructura de la cultura andina se convirtió en un proyecto tan absorbente que era posible hacer caso omiso a las condiciones de desconcierto rural que ayudarían a abrir paso a Sendero. Al promediar los años 70, los intentos de unir perspectivas ecológicas y simbólicas en un espíritu de síntesis, Isbell dio el subtítulo de "ecología y ritual" a su libro sólo perpetuaban la insensibilidad antropológica hacia la iniciativa política de los campesinos serranos.

Más allá de sus estrechos y parcialmente distorsionados lentes teóricos, otro factor en el descuido del desconcierto rural fue la orientación de los andinistas hacia sus sujetos etnográficos. En los años 50, aún prevalecía la visión paternalista de la gente andina como rústicos atrasados e ignorantes que tendrían que volverse agricultores modernos. El conocido antropólogo ecológico Julian Steward (1963:xxix) juntó la imagen andinista de los serranos como "indios" no-occidentalizados con la retórica de la modernización típica de los 50:

Debido a que el poco entendimiento de los indios de los sistemas europeos les deja mal preparados para resolver sus propios problemas, se está realizando grandes esfuerzos para rehabilitarlos económicamente, a través de la restauración de tierras y métodos mejorados de agricultura, y de reintegrarlos culturalmente, a través de la educación y otros

modos diseñados para facilitar su participación más amplia en la vida nacional.

La convicción según la cual los campesinos necesitaban una dosis de iniciativa occidental y tecnología moderna guiaba a los antropólogos de la Universidad de Cornell que, en los años 50, compraron la hacienda de Vicos en el Callejón de Huaylas para supervisar el proceso por el cual los ex-peones entrarían en el camino hacia la modernidad.

Este paternalismo desvergonzado había mayormente desaparecido al promediar los 60 con la creciente ola de críticas contra las presuposiciones de la teoría de la modernización. El sabor de la antropología andinista durante los 60 y 70 era crecientemente redentor. Algunos etnógrafos apuntaban problemas de rivalidades y conflictos dentro de las comunidades campesinas. (Bolton 1973, 1974; Stein 1962). Pero la mayoría enfatizaba unilateralmente la durabilidad y el valor de las tradiciones andinas. Aunque a veces se acercaban a la presunción condescendiente de hablar por la gente serrana, es importante reconocer que los antropólogos hicieron llegar un mensaje importante a los funcionarios gubernamentales y administradores de agencias de desarrollo sobre la necesidad de respetar las prácticas y opiniones de los campesinos. Estudios antropológicos mostraron cómo los campesinos tenían un conocimiento sofisticado de su ambiente, complejos almanaques rituales y sistemas astronómicos, así como memorias vibrantes de su pasado. Una literatura importante surgió sobre los beneficios fisiológicos de masticar la coca, una costumbre considerada antes evidencia del atraso andino. Sin embargo, el proyecto de la redención de lo andino jugó también un papel en el proceso por el cual muchos andinistas minimizaron el aspecto menos pintoresco de la vida serrana: la insistente pobreza que llevaba a tantos campesinos a acciones reivindicativas. Todo andinista reconocía la pobreza. Pero el énfasis de la adap-

fación ecológica y el simbolismo sofisticado tenía como consecuencia una tendencia a subestimar la gravedad y extensión del sufrimiento económico en el campo. Los etnógrafos normalmente hacían poco más que mencionar las terribles tasas de mortalidad infantil, los mísculos ingresos familiares, el corto promedio de vida, los elevados costos de desnutrición y la falta de servicios de salud, tan comunes en los Andes. Es cierto que la vida campesina siempre quedaba llena de momentos de alegría y placer. Pero los índices que llevarían a otros observadores a llamar a Ayacucho región de pobreza del "cuarto mundo" vendría como una sorpresa para alguien que conociera la zona sólo a partir de la etnografía de Isbell, Skar o Zuidema. Ellos nos dieron retratos detallados de intercambios ceremoniales, rituales de días de santos, bodas, bautismos y mitngas. Otro tipo de escena, igualmente común en los Andes, casi jamás aparecía: la niña con disentería y sin atención médica, la mujer que se desangraba al dar a luz, una pareja campesina en su oscura casa de adobe llorando la muerte repentina de un infante.

En síntesis, la mayor parte de la antropología andinista no percibía el explosivo dolor y descontento en la sierra. Este resentimiento, por supuesto, no se traduciría sencillamente en apoyo para Sendero Luminoso. Durante los once años de la guerra, muchos campesinos, aún en las zonas de intensa actividad senderista en Ayacucho, Huancavelica y Junín, han rechazado las propuestas de los guerrilleros, pagándolo muchas veces con sus vidas. Aún en las comunidades donde Sendero ha logrado mucho apoyo, siempre hay quienes se han resistido al control de los maoístas.

Pero también han existido claras evidencias de corrientes de aceptación en determinadas zonas, indicando que Sendero ha trabajado en el campo no sólo en base a la coerción sino también a la persuasión. Entre 1980-82, Chuschi se convirtió en sólo una de las muchas comunidades donde Sendero recibiría una bienvenida calu-

rosa. La gran mayoría de chusquinos vieron favorablemente la ejecución de dos abigeos por Sendero, el castigo a látigo de dos más y la expulsión de cinco funcionarios su- puestamente corruptos. En agosto de 1982, muchos chus- quinos estuvieron entre los 2,000 campesinos de nueve comunidades que se juntaron en una invasión a la granja agrícola de la UNSCH dirigida por Sendero. En diciembre, las comunidades se reunieron en Chuschi en una entusiasta marcha para celebrar la formación del "Ejército Guerrillero Popular". Diez cuadros de campesinos ondearon banderas rojas y dieron vivas a la "guerra revolucionaria".

En la breve sección final de *To Defend Ourselves* sobre el futuro de Chuschi, Isbell (1977:244-245) escribió que "el consumismo y los nuevos valores culturales debidos al incremento de la migración y la educación, pueden en algún momento causar cambios en la perspectiva de la comunidad". Pero su aseveración principal era que el cam- bio aún no había sucedido y que los comuneros en el futuro cercano "mantendrían sus actitudes conservadoras" y continuarían "los esfuerzos para resistir la incorporación en la economía y cultura nacionales". El impacto de los mes- tizos radicales sería "mínimo porque, como se ha explicado anteriormente, ellos no comparten las preocupaciones políticas de los comuneros, quienes están intentando proteger su aislamiento cultural".

Como tantos otros andinistas, Isbell había subesti- mado drásticamente los deseos de cambio de los ayacu- chanos pobres. Lejos de rechazar la ideología radical y de "intentar proteger su aislamiento cultural", muchos chus- quinos y otros campesinos andinos estaban listos para acoger el concepto de la revolución, por lo menos hasta que entendieran la profundidad del autoritarismo senderis- ta y el costo que las FF.AA. les haría pagar por apoyar la insurgencia. El precio que los chusquinos pagarían por haber apoyado inicialmente a Sendero resultaría terri- blemente alto. Durante 1983 y 1984, con la entrada del ejército a Ayacucho, las fuerzas gubernamentales desapa-

recieron a seis campesinos de Chuschi y a 46 de la vecina comunidad de Quispillacta. Una patrulla de Sinchis despedazó a un chuschino anciano con una granada de guerra en la placita de la comunidad. En 1985, el ejército había incendiado una parte de la aldea. Muchos comuneros huyeron hacia los pueblos jóvenes de Ayacucho y Lima<sup>14</sup>.

\* \* \*

Como sugiere el título de su libro, Antonio Díaz Martínez hizo de las ásperas condiciones sociales existentes en la región un enfoque especial en *Ayacucho, Hambre y Esperanza*. El análisis de Díaz anticipaba la línea oficial de Sendero Luminoso. El joven agrónomo consideraba que la pobreza de la sierra era no sólo resultado de su incorporación en la economía mundial, sino del estancamiento de la región en un sistema semi-feudal dominado por terratenientes y parásitos burocráticos. Pero el Díaz de 1969 escribía con una sutileza que desaparecería por completo en las rígidas fórmulas maoístas de Sendero. El resultado fue un retrato íntimo y sensible de las muchas dimensiones de la pobreza ayacuchana: agricultores ricos comprando terrenos de pequeños parceleros en Cangallo, hacendados en Apurímac pagando una miseria a sus peones, campesinos con parcelas demasiado pequeñas para subsistir, comunidades en conflicto con las haciendas y entre ellas.

Antropólogos como R. Brooke Thomas (1976:403) enfatizaron que los campesinos hicieron "una adaptación

<sup>14</sup> Esta información proviene de la nota introductoria de Isbell a la segunda edición de *To Defend Ourselves*. No es un error muy importante, pero en esta introducción Isbell se equivoca en relación a la fecha de inicio de la lucha armada en Chuschi, poniéndola como el 18 de mayo en vez de la fecha real, el 17.

exitosa a una de las regiones más duras habitadas por el hombre." En cambio, Díaz (1969:65-66) percibía tierras que eran "erosionadas, escasamente irrigadas, extremadamente divididas... cansadas y deforestadas". Lejos de adaptarse a su ambiente montañoso, los campesinos eran forzados a trasladarse hacia el circuito ocupado por la selva, las montañas y a la costa:

La Costa, las minas de Cerro de Pasco, la Selva de Apurímac les sirven como escape a la pobreza del terruño, ofreciéndoles fuentes de trabajo temporal o permanente y algunos ingresos económicos. Después de las siembras van a estos centros de trabajo de los que regresan para las cosechas, trayendo consigo prendas de vestir y algo de dinero ahorrado para la familia que quedó al cuidado de las casa y de la chacra. Otros emigran definitivamente, llevando consigo a la familia y dejando el pequeño lote de terreno a algún pariente. Algunas veces regresan para las fiestas o no regresan nunca (1969:65)

Díaz creía que algunos comuneros, como los de Moya, habían mantenido cierto grado de equilibrio gracias a un manejo cuidadoso de su limitados recursos. Por lo general, sin embargo, *Hambre y Esperanza* evita el lenguaje de "adaptación" y "equilibrio" en favor de imágenes de sufrimiento y empobrecimiento.

Díaz compartía la fe de los antropólogos en los méritos de las tradiciones andinas. Pero esto no le impidió que llegara a enfrentarse con la pobreza y la injusticia. La mayor parte de la etnografía andinista se dedicaba a celebrar. Díaz prefería denunciar. El encontró que "la pobreza, la desnutrición, la enfermedad y el analfabetismo, son el común denominador" desde los pueblos jóvenes de Huamanga a las palúdicas colonizaciones de la ceja de selva del Apurímac, pasando por las punas ven-

tosas de los altos de Victor Fajardo (1969:33). Evitando estadísticas extensivas o especializado lenguaje marxista, Díaz optó por retratar las duras condiciones a través de entrevistas informales y agudas observaciones sobre comunidades específicas. En una sección típica, encontramos a Díaz en conversación con José Hinostroza, un migrante de Cangallo al húmedo valle del Apurímac. Díaz nos relata las palabras de Hinostroza para profundizar nuestro entendimiento de la situación en el campo. La conversación fue sosegada. Sin embargo, nos enteramos de la falta de escuelas, los bajos precios para las cosechas, las peleas con el gobierno y las epidemias devastadoras. Díaz termina- ba no con grandes pronunciamientos sino reflexionando sobre las opiniones de Hinostroza mientras caminaba por el resbaloso camino de la casa, comiendo una papaya que la esposa de Hinostroza, una asháninka, le había regalado.

Los campesinos querían el cambio, según Díaz. Su libro nos da una visión de Ayacucho: repleta de actividad política. "Las comunidades, las aldeas, villorrios y pueblos luchan por incorporarse y sacudirse de esta estructura colonial, obsoleta e inoperante". Escuchamos las quejas de un peón apurimeño sobre su sueldo, las palabras resentidas de un campesino de Cangallo contra funcionarios del gobierno, una invasión de 114 familias campesinas en Huasachura, la historia de otra invasión en La Mar, el rechazo de un grupo de parceleros a una cooperativa administrada por el Estado y la formación de su propia asociación. Para Díaz, esta era una región de un "campesinado desencantado de los poderes públicos", de activa y consciente participación campesina<sup>15</sup>. La "esperanza" de *Hambre y Esperanza* refería a lo que Díaz consideraba la capacidad de los ayacuchanos para reconstruir su sociedad. Desilusionado por su propia experiencia a principios de los 60, Díaz consideraba que los tradicionales

modelos asistencialistas de desarrollo no eran una respuesta adecuada a los problemas de Ayacucho. Los ingenieros, agrónomos y administradores de los proyectos de desarrollo se convierten en blanco de una crítica dura en *Hambre y Esperanza*. Para Díaz estos proyectos significaban no un camino hacia el cambio, sino la cara más reciente de la opresión estatal y extranjera. Díaz criticó repetidas veces a la burocracia desarrollista por su paternalismo, insensibilidad por el saber de los campesinos, ineficiencia y corrupción. Como apéndice a *Hambre y Esperanza*, Díaz incluyó un breve ensayo de un estudiante visitante norteamericano que denunciaba un proyecto de colonización en el Apurímac financiado por A.I.D., a causa de sus gastos inútiles y elitismo. Era esta perspectiva áspera del desarrollo en *Hambre y Esperanza*, llevada a un extremo cruel, la que llevaría a Sendero Luminoso a hacer de las ONGs y las agencias de desarrollo del estado el blanco de numerosos asesinatos a fines de los 80 y principios de los 90. A principios de 1989, un comunicado senderista decretó la salida de toda ONG extranjera del Perú, porque "dan migajas al pueblo para distraerlo y no se dan cuenta que el camino correcto es el de la guerra popular"<sup>16</sup>.

Díaz (1969:34) resumía su aversión al desarrollo y su creencia en el potencial revolucionario del campesinado ayacuchano, en un apasionado pasaje con fuertes tonos de Andinismo:

Aquí se desarrolló el hombre del ande dentro de una economía autárquica, hasta que llegó el deprimido blanco que persistió durante 300 años y, su sucesor, el mestizo moderno: gobernador, cura, diputado, empleado público, y los propagandistas y vendedores de técnica, los ingenieros, que dicen que lograrían el "desarrollo". ¿"Desarrollo" de

<sup>15</sup> La cita viene de la contracartula de *Hambre y esperanza*.

<sup>16</sup> La cita viene de *Latin American Weekly Report*, 5 de octubre 1989, p.12.

quién?, si ni siquiera atisban a conocer la cultura nativa, ni menos la estructura económica, cómo podrán desarrollarla? Y, sin embargo, este pueblo autóctono se mantiene de pie, con esperanza en el futuro, con fe en sus esfuerzos, y logrará algún día romper las trabas que impiden su desarrollo.

La retórica de Diaz reitera que el Andinismo no siempre acompaña una visión del campesinado como conservador. Fue así para los antropólogos con su desinterés en la política. Pero Diaz, al igual que los indigenistas socialistas de los 20 y 30, conectaba su creencia en la sobrevivencia de tradiciones "auténticas" con la confianza en las posibilidades de un cambio. Lo andino se volvería la semilla de pureza que florecería en el nuevo orden social. A diferencia del indigenismo socialista, sin embargo, la ideología de Sendero Luminoso se muestra muy poco dispuesta al Andinismo. En el marxismo ortodoxo del "Pensamiento Gonzalo", se privilegia la importancia de la clase a costa de la etnicidad o identidad cultural. Sendero también se distingue de anteriores movimientos socialistas peruanos por la rigidez atemorizante de su vanguardismo. Es la fría certidumbre de los senderistas: respecto de lo infalible de su punto de vista y su propia misión histórica de liderar a las masas- la que les lleva al asesinato de aquellos que ven como sus opositores. *Hambre y Esperanza* (1969:34-35) dirige el libro no a los pobres de Ayacucho, sino a los "jóvenes estudiantes e investigadores" de quienes él esperaba reconocieran "la necesidad impostergable y la responsabilidad histórica de estudiar nuestros problemas y tomar una posición honesta en la búsqueda de nuevas situaciones". Aun manteniendo un profundo aprecio por los conocimientos de los campesinos y su iniciativa política, Diaz también recurría a frases como las "masas miserables" y los "campesinos analfabetos" que daban a entender que la conciencia política campesina no era tan aguda como

la de la vanguardia universitaria. El pueblo formaría el corazón de la revolución. Pero tendría que estar organizado en un "estado planificado" (1969:266).

En general, sin embargo, Diaz ofrecía una visión de flexibilidad y colectividad muy diferente a la del dogmatismo del partido que ayudaría a organizar en la década siguiente. La apasionada claridad del joven catedrático aún no se había endurecido en el doctrinarismo. La UNSCH, escribía Diaz (1969:265), debía "ponerse acorde con los ideales del pueblo, para transformar la realidad objetiva del mundo que nos rodea". Pero si no lo lograba, Diaz (1969:24) creía que los pobres de Ayacucho protagonizarían el cambio por cuenta propia, pasando "tarde o temprano... por encima de ella". Al final de la visión de Diaz (1969:266) estaba un comovedor pero extrañamente ingenuo sueño de una utopía colectiva. "No olvidemos que este solar nativo, es siempre el mejor para nosotros," escribía en la última línea de *Hambre y Esperanza*, "hagamos de él un paraíso".

\* \* \*

Edward Said (1979:1) habla de cómo el estallido de la sangrienta guerra civil en Beirut en 1974 se estrelló contra la lógica del Orientalismo. Ya no era tan posible representar al Medio Oriente como "un lugar de romance, seres exóticos, recuerdos y paisajes fascinantes, y experiencias extraordinarias". El inicio de la guerra en Ayacucho, a principios de los 80, llegaría a ser un momento semejante para el Andinismo. Ya no se podía presentar tan fácilmente a la sierra como un lugar de culturas estáticas e identidades rigidamente demarcadas. Alegres afiches de emponchados campesinos andinos al lado de llamas en Macchu Picchu todavía adornaban las paredes de agencias de viajes en Europa, EE.UU., y hasta San Isidro y Miraflores, en Lima. Pero otro tipo de imagen de la

sierra también comenzaba a llegar: fotos de fosas comunes, camiones dinamitados, soldados en pasamontañas y familias campesinas velando a sus muertos.

Lejos del paraíso con que soñaba Díaz, la vida en muchas partes de la sierra peruana se ha convertido en una pesadilla. Más de doscientos mil desplazados han huido del terror en el campo para tener una vida sin futuro en los pueblos jóvenes de las ciudades. Los senderistas asesinan autoridades, ingenieros, candidatos políticos y religiosos en nombre de su revolución. Por su parte, las fuerzas gubernamentales han convertido la violación y la tortura en una práctica común. Han desaparecido a más de 3,000 personas desde 1982 y matado a un número aún mayor en masacres y ejecuciones extrajudiciales (Amnesty International 1989:1).

Antonio Díaz Martínez fue una víctima de la guerra. Detenido en Huaraz en 1984, fue uno de los 124 presos detenidos por terrorismo en la cárcel de Lurigancho. Estuvo entre los cerca de 90 prisioneros fusilados después de haberse rendido, cuando la policía retomó Lurigancho tras el motín senderista de junio de 1986. Para evitar autopsias, las fuerzas de seguridad enterraron estos cadáveres de noche en varios cementerios cerca de Lima. El cadáver de Díaz fue descubierto en el cementerio de Imperial en Cañete, al sur de Lima.

Apenas cinco semanas antes del motín, Díaz dio una de las primeras entrevistas de un dirigente senderista a la prensa. José María Salcedo (1986) entró a la cárcel para conversar con Díaz, pasando por el caos del pabellón de los presos comunes, llegó hasta el pabellón de los presos por terrorismo, donde los senderistas mantenían una disciplina estricta. Salcedo buscó representar a Díaz como un revolucionario poco convencido. Se concentró en la figura del joven "comisario" senderista que supervisaba la entrevista. Ya se había anunciado que los presos senderistas serían trasladados al nuevo CRAS "Miguel Castro Castro". Díaz anticipaba que las fuerzas de seguridad po-

dían aprovechar la oposición senderista al traslado para justificar una masacre, pero no mostraba temor: "Nuestra moral es superior y tomamos la muerte como un reto", dijo Díaz (citado en Salcedo 1986:64).

Sin embargo, al final la entrevista no confirma el intento de Salcedo de pintar a Díaz como algo menos que un militante convencido de Sendero. Ya era claro que se había vuelto rígido, de línea dura. Sus respuestas eran siempre concisas e inteligentes, pero mostraban el dogmatismo inflexible que ya era aparente en su segundo libro, *China, la revolución agraria* (1978). Escrito luego de su visita a China en 1974-75 y publicado una década después de *Hambre y Esperanza*, este libro revelaba la vuelta de Díaz hacia el absurdamente rígido maoísmo de la Revolución Cultural. "Desde 1949, la Dictadura del Proletariado contra la burguesía se había intensificado", escribió Díaz en la primera página del libro, "...y con la Gran Revolución Cultural del Proletariado la línea roja del Presidente Mao se vuelve más vigente". Desde Lurigancho, Díaz ahora enfatizaba su devoción absoluta al comunismo ("todos somos materia para la transición al comunismo") y citaba al desalmado Guzmán como ejemplo máximo de virtud moral ("la más grande afirmación de la vida sobre la muerte"). Sendero a veces tiene que matar a campesinos, explicó como un buen stalinista-maoísta, porque "el campo no es llano sino dividido en clases".

En cuanto a los antropólogos, sólo un puñado sigue trabajando en el campo de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Junín y ningún extranjero entre ellos. A fines de los 70, más de diez grandes proyectos arqueológicos funcionaban en la sierra central y sur; ahora ninguno. Estudiantes extranjeros interesados en los Andes ahora optan mayormente por Bolivia o Ecuador.

Que yo sepa, el único andinista que ha ofrecido reflexiones públicas escritas sobre el por qué los antropólogos no anticipaban a Sendero es Billie Jean Isbell. Su nota introductoria a la segunda edición de *To Defend*

Orselves mezcla una admisión franca de equivocación con una confiada retórica de continua capacidad. "Mi perspectiva antropológica", escribe, "me cegó a los procesos históricos que ocurrían en el momento... no ubiqué suficientemente a Chuschi en un sistema global en el cual una creciente violencia y el colapso de estados nacionales en el Tercer Mundo están volviéndose cada vez más frecuentes" (Isbell 195:xiii-xiv). Pero Isbell también conserva su misma visión de la continuidad y ensimismamiento andino. No examina las conexiones entre el crecimiento de Sendero y las interconexiones intensificadas en el Perú o el descontento agrario. Al contrario, todavía habla de "una polarización creciente entre las masas quechuhablantes y la cultura nacional", y describe a Sendero como un "pequeño movimiento izquierdista" completamente externo y diferente al campesinado:

Sendero Luminoso ha declarado que está preparado para una lucha de cincuenta años para destruir el Estado existente e instituir un nuevo orden. Los campesinos, en cambio, están concentrándose en preservar sus tierras y su forma de vida (Isbell 1985:xiii).

Por supuesto, este punto de vista es parcialmente cierto. Es esencial que se entienda que Sendero no constituye ninguna sublevación campesina orgánica. Pero Isbell pasa por alto que muchos de los jóvenes en las filas de Sendero son hijos de campesinos. Omite también las corrientes de apoyo a los insurgentes entre los muchos campesinos que quieren el cambio y no sólo defender sus tradiciones. Si Sendero sólo fuera un pequeño grupo de intelectuales izquierdistas violentos, el movimiento hubiera sido destruido hace mucho tiempo. Pero su presencia creció durante los 80 en varias partes de la sierra, e incluso se ha hecho significativo en Lima. Esta insurrección es en parte foránea y en parte autóctona del campo, a la vez terrorista y con cierto respaldo popular.

Creo que los antropólogos que seguimos en la interpretación de la vida serrana debemos romper definitivamente con el Andinismo. Dos cambios de perspectiva mutuamente relacionados me parecen especialmente imprescindibles. Uno es demantelar la lógica binaria del Andinismo: andino/europeo, indígena/occidental, capitalista/precapitalista, pagano/cristiano, tradicional/moderno. En vez de presuponer una separación entre lo andino y lo occidental, podríamos comenzar a entender las identidades plurales de la sierra como formas particulares de vivir construidas desde dentro de redes densas y extensivas de poder y representación. Campesinos como los de Chuschi no son, como Isbell (1977:4) aseveraba, "campesinos acercándose a un grado de incorporación nacional". Al contrario, han vivido por casi quinientos años bajo un régimen colonial y luego republicano. Carreteras, radios, educación universal, campañas políticas, evangelización, servicio militar obligatorio y la masividad de la migración han apretado los lazos entre el campo andino y los centros urbanos durante este siglo. Reconocer estos densos lazos de ninguna manera significa subestimar las agudas diferencias culturales y económicas en las naciones andinas. Pero sí exige entender estas diferencias no como resultado del aislamiento sino como construidas desde dentro de una historia de conexiones continuas y multidimensionales.

Un segundo cambio clave es dejar de representar las identidades modernas andinas como expresión de la continuidad con un pasado indígena. Lo que Johannes Fabian (1983) denomina el "alocronismo" -la descripción de una tradición cultural contemporánea como si fuera un artefacto de una época histórica anterior- se manifiesta en la presuposición de que las culturas andinas de hoy derivan de los tiempos precoloniales. Por supuesto, sería equívoco ignorar los fuertes vínculos de tanta gente andina con su pasado. Para mencionar sólo el ejemplo más obvio, más de ocho millones de personas todavía hablan quechua,

si bien salpicado con términos prestados del castellano. Sin embargo, las metáforas de la "continuidad" y el "tradicionalismo" no funcionan muy bien para describir los Andes. De cerca, descubrimos que pinturas taiwanesas colorean los ponchos tejidos a mano. La antigua especialidad culinaria del cuy se prepara con "ají-no-moto". Una de las cantantes más conocidas de la música "tradicional" andina es una nisei, la Princesita de Yungay. Las culturas andinas florecen con vigor aún en la azotada sierra peruana. Pero jamás representan la expresión de rasgos serranos primordiales, siempre el producto de visiones que la gente continuamente redefine en procesos continuos de innovación y recombinación.

Un activo compromiso para la vida y la paz, creo, debe acompañar la ruptura con el Andinismo. Aunque nuestra contribución sea pequeña, nuestros esfuerzos pueden ser útiles en varios sentidos. Mostrando la vitalidad de la cultura andina podemos ayudar a frenar las visiones que apuntan a afirmar lo deseable de una modernidad homogénea y europeizada, y que se expresan en visiones del Perú que buscan convertirlo en "otra Suiza". Excelentes ejemplos de las potencialidades de este tipo de trabajo son el libro *Chayraq* (Vásquez y Vargas 1990) sobre el carnaval ayacuchano y la antología del canto quechua, *La Sangre de los Cerros*, de los hermanos Montoya (1987). También podemos contribuir a difundir entre el público nacional y extranjero un entendimiento de la violencia que vive el Perú, y el peligro tanto del fascismo de Sendero como de la impunidad y la brutalidad de la contrainsurgencia. Aquí ya tenemos como ejemplo a varios importantes trabajos de estudiosos peruanos (Degregori y López Ricci 1990, Degregori 1989, Manrique 1989).

En el fondo, un compromiso político no representa nada de nuevo para los andinistas. Como contribuyentes al desarrollo del Andinismo, hemos ayudado a elaborar un discurso que ha influido no sólo en cómo el resto del mundo percibe los Andes sino también cómo la gente an-

dina se entiende a sí misma. Durante este siglo, un sentido idealizado de herencia incaica, armonía con la naturaleza y ética comunal han filtrado por partes de la tierra a través de los textos escolares, la radio, la televisión y el discurso político. Los campesinos, a su vez, pueden tomar elementos de estos conceptos andinistas muchas veces con partes de los también externamente impuestos discursos de la cristianidad, el nacionalismo y el socialismo para forjar identidades políticas que respondan a su dura situación contemporánea. En Ayacucho, una cruz de madera, la bandera peruana y unos afiches con lemas anti-imperialistas adornan el local de estera y calamina de la Asociación de Familiares de los Desaparecidos (ANFASEP). También hay una poesía reverente de Arguedas al "espíritu andino". Una de las campesinas en la Asociación hace mención a su "herencia comunitaria" y hasta a "nuestros antepasados incacos" cuando habla de los derechos humanos y de los familiares desaparecidos. En parte, entonces, el Andinismo ha completado el círculo. Lo que comenzó como la imposición de observadores forasteros ahora puede ser retomado en organizaciones populares. Resulta que "nosotros" y "ellos" estamos ligados además de las conexiones económicas y políticas por los canales más sutiles de la representación y la auto-imaginación. Queriendo o no, entonces, los estudiosos de los Andes estamos siempre vinculados de una manera estrecha y compleja a la gente que estudiamos. Desde luego nos resta la responsabilidad de hacer lo posible para que nuestro involucramiento contribuya a forjar la paz.

Ahora, a principios de 1991, Sendero ha anunciado que su guerra ha pasado de la "defensiva estratégica" a una etapa de "equilibrio estratégico". Las opiniones de los observadores en Lima sobre el futuro de Sendero son variadas. Por un lado, Carlos Iván Degregori (1990) enfatiza los límites de Sendero. En su evocativa metáfora, Sendero sería una "estrella enana" con un peso en desproporción a su tamaño que al final es autolimitada en

su crecimiento por su autoritarismo violento. Por otro lado, Gustavo Gorriti (1990) enfatiza de una manera más pesimista el poder de Sendero. Pinta a los seguidores de Guzmán como una eficiente "máquina de guerra", con la capacidad de triunfar, especialmente si el Estado sigue en su ineficaz contrainsurgencia. Donde todos concuerdan, sin embargo, es en el terriblemente elevado costo humano de estos años de fosas comunes, brutales torturas y niños huérfanos.

En Chuschi, una precaria paz parece haberse establecido a fines de los 80. Inclusive, los comuneros participaron masivamente en las elecciones presidenciales de abril de 1990. Pero el 14 de marzo de 1991, la tranquilidad fue quebrada. Aparentemente en represalia por su negativa a conformar un Comité de Defensa, la policía en Chuschi deliró y torturó a cuatro comuneros, tres de ellos autoridades comunales. Esa misma noche, Marcelino Cabana Tucno, Martín Cayllhua Galindo, Manuel Paotaype Chaupin e Isaias Huanán Vilca fueron llevados al cuartel de Pampa Cangallo por una patrulla militar. El ejército niega la detención y los comuneros no han reaccionado. Para los campesinos de Chuschi y tantas otras aldeas serranas, esto sigue siendo lo que Nelson Manrique llama *manchay tiempo*, tiempo del miedo.

---

## Bibliografía

- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer  
1974 Reciprocidad andina: ayer y hoy. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. G. Alberti y E. Mayer, eds. Lima: IEP, pp.13-37. Amnesty Internacional.
- 1989 *Caught Between Two Fires, Peru Briefing*. London: Amnesty Internacional.
- Arguedas, José María  
1956 Puguio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional* 26:78-151.
- 1980 *Yawar Fiesta*. Lima: Editorial Horizonte. Baker, Paul, y Michael Little, eds.
- 1976 Baker, Paul y Michael Little, eds. *Man in the Andes: A Multidisciplinary Study of the High-Altitude Quechua*. US/IBP Synthesis Series, 1. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson, and Ross Inc.

NOTA DEL EDITOR: Este ensayo es una traducción, un poco modificada y actualizada por el autor para su publicación en el Perú, del artículo "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru", *Cultural Anthropology* 6(1), febrero 1991.

- Bastien, Joseph  
1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ajllu*. St. Paul, Minn.: West Publishing Company.
- Berg, Ronald  
1988 *Retribution and Resurrection: The Politics of Sendero Luminoso in Peru*. Ensayo presentado en la reunión anual de la American Anthropological Association, Phoenix, Arizona.
- Bolton, Ralph  
1973 Aggression and Hypoglycemia among the Qolla: A Study in Psychological Anthropology. *Ethnology* 12:227-257.
- 1974 To Kill A Thief: A Kallawaya Sorcery Session in the Lake Titicaca Region of Peru. *Anthropos* 69:191-215.
- Bourque, Susan y Kay Warren  
1989 Democracy Without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru. *Latin American Research Review* 24(0):7-35.
- Brush, Stephen  
1977 *Mountain, Field, and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Buechler, Hans, y Judith-Maria Buechler  
1971 *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Clifford, James  
1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

- Collins, Jane  
1989 *Unseasonal Migrations: The Effect of Rural Labor Scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Degregori, Carlos Iván  
1986 *El surgimiento de Sendero Luminoso*. IEP. Lima.
- Díaz Martínez, Antonio  
1969 *Ayacucho: Hambre y Esperanza*. Ayacucho: Ediciones Waiman Puma.
- 1978 *China: La revolución agraria*. Lima: Mosca Azul.
- Doughty, Paul  
1968 *Huaylas: An Andean District in Search of Progress*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Fabian, Johannes  
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Flores Ochoa, Jorge  
1977 *Pastores de Puna*. Lima: IEP.
- Gonzales Raul  
1982 *Por los caminos de Sendero*. *Quehacer* 19:39-77.
- Gorriti, Gustavo  
1990 *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Apoyo.

- Greaves, Thomas  
1972 The Andean Rural Proletarian. *Anthropological Quarterly* 45(2):65-83.
- Handelman, Howard  
1975 *Struggle in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Harding, Colin  
1988 Antonio Diaz Martinez and the Ideology of Sendero Luminoso. *Bulletin of Latin American Research* 7(1):65-73.
- Isbell, Billie Jean  
1977 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- 1985 *Reprinting of To Defend Ourselves*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- 1988 'The Emerging Patterns of Peasants' Responses to Sendero Luminoso. Ensayo presentado en Patterns of Social Change en la Andes Research Conference organizada por NYU and Columbia University LAS Consortium, New York City.
- Kawell, Jo Ann  
1989 Going to the Source. *NACLA* 22(6):13-22.
- Kirk, Robin  
1987 Refugees Rebuild Communities. *NACLA* 21(5-6):9-11.
- Manrique, Nelson  
1989 La década de la violencia. *Márgenes* 5-6:137-152.
- Marcus, George, y Michael Fischer  
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martinez, Hector  
1980 *Migraciones internas en el Perú*. Lima: IEP.
- Mauceri, Phillip  
1989 The Military, Insurgency and Democratic Power: Peru, 1980-1988. *Papers on Latin America*, No. 11. New York: Columbia University, Institute of Latin American and Iberian Studies.
- McClintock, Cynthia  
1984 Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso. *World Politics* 27(1):48-84.
- Michel-Jones, Francoise  
1978 *Retour au Dogon: Figure du double et ambivalence*. Paris: Le Sycomore.
- Montoya, Rodrigo  
1980 *Capitalismo y No-Capitalismo en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Montoya, Rodrigo, Edwin Montoya y Luis Montoya  
1987 *La sangre de los cerros*. CEPES: Lima.
- Nash, June  
1977 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. New York: Columbia University Press.
- Núñez del Prado, Juan Victor  
1974 *The Supernatural World of the Quechua of Southern Peru As Seen From the Community*

of Qotobamba. En *Native South Americans*. P. Lyon, ed. Boston: Little Brown, pp. 238-250.

Olien, Michael  
1973 *Latin Americans, Contemporary Peoples and Their Cultural Traditions*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.

Orlove, Benjamin, Michael Foley y Thomas Love eds.  
1989 *State, Capital and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in the Andes and Mexico*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Ortner, Sherry  
1984 *Theory in Anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History* 26:126-165.

Palmer, David Scott  
1986 *Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso. Comparative Politics* 18(2):127-146.

Rivera, Silvio  
1980 *Oprimidos pero no vencidos. La Paz: CSU-TEB*.

Rosaldo, Renato  
1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

Roseberry, William  
1983 *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin: University of Texas Press.

Said, Edward  
1979 *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Salcedo, José María  
1986 *Con Sendero en Lurigancho. Quehacer* 39:60-67.

Salomon, Frank  
1973 *Weavers of Otavalo. En Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel R. Gross ed. New York: The Natural History Press. pp. 463-485.

1982 *Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective. Latin American Research Review* 17(2):75-128.

1985 *The Historical Development of Andean Ethnology. Mountain Research and Development* 5(1):79-98.

Shakespeare, Nicholas  
1988 *In Pursuit of Guzmán. Granta* 23:149-197.

Skar, Harold  
1982 *The Warm Valley People*. New York: Columbia University Press.

Smith, Gavin  
1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.

Stein, William  
1962 *Huacac: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca. N.Y.: Cornell University Press.

- Siem, Steve, ed.  
1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th-20th Century*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Steward, Julian  
1963 *Preface*. En *Handbook of South American Indians*, vol. 2. New York: Cooper Square Publications.
- Taussig, Michael  
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, R. Brooke  
1976 *Energy Flow at High Altitude*. En *Man in the Andes*. P. Baker y M. Little, eds. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson, Ross Inc. Pp. 379-404.
- Timbom, Hermann  
1969 *South Central America and the Andean Civilizations*. En *Pre-Columbian American Religions*. W. Krickeberg et al., eds. New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 83-114.
- Valcárcel, Luis  
1938 *Los estudios peruanos*. *Revista del Museo Nacional* 15:3-12.

- 1950 *Introducción*. En *Indians of Peru, a book of photographs by Pierre Verger*. New York: Pantheon, pp. 1-6.
- Wachtel, Nathan  
1977 *The Vision of the Vanquished*. Hassocks: Hanson Press.
- Zuidema, R. T. y V. Quispe  
1973 *A Visit to God*. En *Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel R. Gross, ed. Garden City, N.Y.: Natural History Press, pp. 358-373.

## PERDIENDO DE VISTA AL PERU

Réplica a Oriin Starn

Deborah Poole - Gerardo Rénique

*Fuera de la historia real cada punto de la tierra se encuentra a la misma vez en el Oeste y en el Este.*  
Antonio Gramsci

DURANTE LA DÉCADA de 1980 la antropología estadounidense pasó por dos grandes transformaciones. La primera involucró un viraje hacia la historia. La segunda, un viraje hacia los textos. Mientras que la primera de éstas condujo a los eruditos por un largo camino hacia el entendimiento de la especificidad, funcionamiento y realidad concreta de los procesos económicos, políticos, discursivos

<sup>1</sup> Dado que no tuvimos acceso a la traducción en español para *Allpunchis*, nuestros comentarios están dirigidos al texto en inglés del artículo de Starn, originalmente publicado en la revista *Cultural Anthropology* (Vol. 6, No. 1, Feb. 1991, pp. 63-91). Todas las citas aquí mencionadas se refieren a este texto. También son nuestras las traducciones basadas en la publicación original en inglés.

y sociales estudiados por la antropología; la segunda recorrió un primoroso camino de auto-reflexión y crítica disciplinaria. Cuando ambos caminos se cruzaron produjeron un saludable re-examen histórico de los orígenes discursivos e institucionales de la antropología en el pensamiento colonial y evolucionista del siglo XIX.<sup>2</sup> Sin embargo, esto solamente ocurrió en aquellos casos en que los textos fueron considerados como parte de totalidades sociales mayores. Totalidades que necesariamente incluían política, personas, estados, instituciones, estructuras de poder y las historias tanto de los pueblos coloniales como del dominio imperial.

En otros casos, empero, el viraje hacia los textos produjo resultados menos afortunados. En estos casos de crítica disciplinaria con menos conciencia histórica, los textos etnográficos muchas veces fueron aislados del contexto social, institucional y político en los cuales fueron creados y consumidos.<sup>3</sup> En esta variante ahistorica de la crítica literaria deconstruccionista, cada texto fue examinado como artefacto lingüístico cuyo verdadero significado residía en el

<sup>2</sup> Véase por ejemplo: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1975; Richard Fox, *Lions of the Punjab. Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press, 1985; William Roseberry, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987; George Stocking, *Victorian Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1988; Joan Vincent, *Politics and Anthropology: Visions, Traditions and Trends*. Tucson: University of Arizona Press, 1990; E. Wilmsen, *Land Filled With Files. A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

<sup>3</sup> Importantes ejemplos del cruce entre antropología y metodologías literarias y textuales son: James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1988); George Marcuse & Dick Cushman, "Ethnographies as texts" (*Annual Review of Anthropology*, 1982, 2:225-69); Mary Louis Pratt, "Fieldwork in Common Places", en James Clifford

texto mismo. De esta manera, para algunos autores, el descubrimiento del significado de un texto se reduciría al simple desmascaramiento de las oposiciones semánticas subyacentes; a través de las cuales cada texto constituye sus imágenes de jerarquía y poder social (masculino/femenino, nosotros/ellos, oeste/este, blanco/negro, etc.). Para estos críticos, tales polarizaciones se constituyeron en mecanismos discursivos que, al privilegiar uno de los polos de estas oposiciones, esencializan las identidades sociales y ocultan su heterogeneidad.

Estas aproximaciones inspiradas en la crítica literaria deconstruccionista han conducido a los antropólogos hacia un más cabal entendimiento de la frecuente y desconcertante persistencia tanto del racismo como del sexismo dentro del pensamiento antropológico. Desafortunadamente, al privilegiar la importancia del lenguaje y del texto, muy a menudo estos mismos autores descuidaron el análisis de las relaciones sociales de dominación económica y política que constituyen la esencia del racismo, sexismo y colonialismo en el mundo real.<sup>4</sup> En un proceso, apropiadamente descrito por el antropólogo Jonathan Friedman como "la antropología transformada en espectáculo", este énfasis teórico sobre el texto etnográfico como el lugar de producción de la política, el sexismo y el racismo, condujo a algunos antropólogos a considerar la antropología misma como su nuevo objeto de estudio.<sup>5</sup> Así, dentro de este novedoso campo de auto-estudio disciplinario, "lo político"

& George Marcus (eds.), *Writing Culture* (Berkeley: University of California Press) y Stephen Tyler, "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", in Clifford & Marcus (eds.), *Writing Culture* (op. cit.).

<sup>4</sup> Este problema ha sido criticado por otros antropólogos, véase por ejemplo: Friedman, "The Spectacularization of Anthropology", *Telos*, 71(1987): 161-70, y Nicole Polier & William Roseberry, "Tristes Tropes: Postmodern Anthropologists Encounter the Other and Discover Themselves", *Economy and Society*, 18(2): 245-64.

<sup>5</sup> Friedman, "Spectacularization", op. cit.

residía en la simple identificación y condena de los errores en los textos de otros autores. Como en otros vanguardismos, que basan su autoridad en una reiterativa afirmación de su superioridad, la antropología postmoderna también puso de moda un estilo denunciatario y un dogmático autoritarismo moralista.

El artículo de Starn sobre los errores de la antropología andina debe ser leído con conocimiento del momento histórico concreto en que se encuentra actualmente la antropología estadounidense. Como ha de ser inmediatamente aparente para la mayoría de sus lectores en el Perú, Starn está más interesado en la denuncia moral de los colegas "incorrectos" de su propio país, que en entender las complejidades discursivas e históricas de las políticamente situadas prácticas étnicas y culturales de la sociedad peruana. Como es igualmente aparente, su conocimiento de la literatura antropológica peruana y estadounidense sobre los Andes es bastante incompleto. Curiosamente Starn ignora la literatura existente sobre temas como etnicidad, migración y economía campesina que se podrían imaginar relevantes para el tema en discusión.<sup>6</sup> También ignora las sustantivas críticas e historias

<sup>6</sup> La bibliografía en inglés sobre estos temas es bastante extensa. Para economía campesina, véase entre otros: Barbara Bradby, "The Destruction of Natural Economy", *Economy and Society*, vol. 4, n.2 (mayo 1975): 127-161; B. Bradby, "Resistance to Capitalism in the Peruvian Andes" en D. Lehman (ed.) *Ecology and Exchange in the Andes*. New York: Cambridge University Press, 1982, pp. 97-122; Jane Collins, "The Household and Relations of Production in Southern Peru", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, n.4 (1986): 651-71; Adnan de Wind, "From Peasants to Miners: The Background to Strikes in the Mines of Peru", *Science & Society* vol. 39(1975): 44-72; Adolfo Figueroa, "Productions and Market Exchange in Peasant Economies: The Case of the Southern Highlands in Peru", en D. Lehman, *Ecology and Exchange*, op.cit., pp. 123-56; Rodrigo Sanchez, "The Andean Economic System and Capitalism", en D. Lehman, *Ecology and Exchange*, op. cit., pp. 157-90; David Winder, "The Impact of the

*Comunidad on local Development in the Mantaro Valley*", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press, 1978, pp.; Marcelo Gondin, "Peasant Cooperation and Dependency: The Case of the Electricity Enterprises in Muguivayayo", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation*; Michael Painter, "The Political Economy of Food Production in Peru", *Studies in Comparative International Development*, 19,4(1984): 221-37; N. Long y R. Sanchez, "Peasant and entrepreneurial Coalitions: The Case of the Malahuari Cooperative", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation*; Benjamin Orlove, *Alpaca, Sheep and Men. The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*. New York: Academic Press, 1977; B. Orlove & Glyn Custred (eds.), *Land and Power in Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*. New York: Holmes & Meier, 1980; Gavin Smith, "Socio-economic differentiation and Relations of Production Among Rural-based Petty Producers in Central Peru, 1880 to 1970", en *Journal of Peasant Studies*, vol. VI, n.3 (1979): 286-310; Florencia Mallon, *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Para migraciones véase, entre otros: Gavin Smith, "Internal Migrations and Economic Activity: Some Case Studies", Centre for Developing Area Studies Working Papers n. 14. Montreal: McGill University, 1975; Billie Jean Isbell, "The Influence of Migrants upon Traditional Social and Political Concepts: A Peruvian Case Study", en *Latin America Urban Research*, vol.4 (1974): 234-262; Paul L. Doughy, "Behind the Back of City: 'Provincial Life' in Lima, Peru", en W. Mangin (ed.), *Peasants in Cities*. Boston: Houghton Mifflin, 1970; Julian Laité, *Industrial Development and Migrant Labor in Peru*. Manchester: Manchester University Press, 1981; José Matos Mar, "Migration and Urbanization: The Barricades of Lima", en P. Hauser (ed.), *Urbanization in Latin America*. Liege: UNESCO, 1961; J. Collins, *Unseasonal Migrations, The Effects of Rural Labor Scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Sobre etnicidad véase, entre otros: Gavin Smith, *Livelihood and Resistance. Peasants and The Politics Land in Peru*. Berkeley: University of California Press, 1989; Linda Seligmann, "To Be In Between: The Cholocas as Market Women", *Comparative Studies in Society and History*, 31,4(1989): 694-721; William Stein (ed.), "Countrymen and townsmen in the Callejon de Huaylas", in *Peruvian Contexts of Change*. New Brunswick: Transaction Books, 1985, pp. 211-331. La literatura peruana sobre el tema es abundante, véase por ejemplo: Enrique Mayer, "Consideraciones sobre lo indígena", en *Peru: Identidad nacional*. Lima: CEDEP, 1979, pp. 79-108; Fernando Fuenzalida (ed.), *Poder,*

de la antropología andina de Enrique Urbano, Rodrigo Montoya, Deborah Poole, Thomas Patterson y William Starn entre otros.<sup>7</sup> De haber sido el objetivo de Starn contribuir al esfuerzo colectivo de entender la complejidad e historicidad del pensamiento antropológico sobre los Andes, en vez de tratar de hacer méritos como el primero en introducir "el concepto de Andinismo" (Starn 1991: 64), su crítica debería haber partido de estos trabajos en

*Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo*. Lima: IEP, 1970; Mosca Azul (eds.), *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima y Ginebra: Mosca Azul e Institut Universitaire d'Etudes du Développement, 1986; Carlos Iván Degregori (ed.), *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional*. Lima: CELATS, 1978; Sinistio López, "De Imperio a nacionalidades oprimidas", en *La Nueva Historia en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1978.

<sup>7</sup> Rodrigo Montoya, "Una encuesta a las Ciencias Sociales", *Textual*, 3 (dic.1971); R. Montoya "Acercas del objeto de la antropología en el Perú", Lima: Dept. de Antropología de la UNMSM, 1972-3; Thomas Patterson, "The Lasty Sixty Years: Toward a Social History of Americanist Archeology in the United States", *American Anthropologist*, 88(1986):7-26; T. Patterson, "Savages, Barbarians and Civilized Peoples: The Construction of Americanist Archeologies in the United States", Dept. of Anthropology, Temple University, ms. 1988; T. Patterson, "Political Economy and a Discourse Called 'Peruvian Archeology'", Dept. of Anthropology, Temple University, ms. 1987; Deborah Poole, *Ritual-Economic Calendars in Paruro: The Structure of Representation in Andean Ethnography*. Ph.D. dissertation, University of Illinois, 1984; D. Poole, "Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i, 1987", *Márgenes*, 4(dic. 1988):101-120, 141-47 1984 & 1988; Enrique Urbano, "Representaciones: colectivas y arqueología mental en los Andes", *Alpanahis*, XVII, no. 20(1982):33-83; H. Urbano, "Inkari antes y después de los antropólogos", *Márgenes*, 1 (marzo 1987), pp. 144-53; William Starn, "A Test of Peru's Indian Problem: Through the use of a personal document, 'Papers in Anthropology', 18.2 (1977):103-125; W. Starn, "An Anthropological Appreciation of José Carlos Mariátegui", *Revolutionary World, An International Journal of Philosophy*, 14(9)(1982):69-96; W. Starn, "Peruvianist Social Anthropology: A Reappraisal of Recent Work", Dept. of Anthropology, SUNY Buffalo, ms., 1983.

lugar de insinuar que otras críticas sobre este campo de estudio son inexistentes.<sup>8</sup>

En esta réplica no intentamos extendernos en las numerosas omisiones bibliográficas y errores factuales a lo largo de la pretendida crítica de Starn acerca de la literatura sobre los Andes.<sup>9</sup> A través del examen de tres

<sup>8</sup> La afirmación del autor que la mayoría de los antropólogos con la implícita exclusión de él mismo- se han "retirado del Perú" y que "sólo un puñado de ellos todavía trabaja en la sierra y ninguno en el campo ayacuchano" (Starn 1991:84) es también cuestionable por los mismos motivos. Difícilmente podría culparse a los antropólogos por no conducir trabajo de campo en aquellas regiones del país que, como Ayacucho, se encuentran en estado de emergencia y bajo conducción militar. Dado el cargado tono moralizante del resto de su artículo, se deja a los lectores norteamericanos asumir que tal decisión sería reflejo de una falta de compromiso de parte de los antropólogos en vez de una necesidad práctica.

<sup>9</sup> Por ejemplo, su afirmación respecto a Luis de la Puente que, siendo linero, lideró el Ejército de Liberación Nacional (Starn 1991:71), su representación de trabajos de autores como Manrique y Gonzales, como "periodismo" en oposición a "fuentes académicas" publicadas por norteamericanos (Ibid:87), él no menciona las organizaciones populares y las federaciones campesinas que combaten la influencia de Sendero (en especial el caso de Puno) para aseverar que Sendero es un movimiento con amplio apoyo campesino (Ibid:76, *passim*); y, finalmente, su curioso uso de los textos de Isbell. A pesar de que cita la segunda edición como fuente de datos sobre las acciones de Sendero en Chuschi (Ibid:80, n.23), no toma en cuenta la autocítica en el prefacio de esta edición (B-J. Isbell, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, 2nd edition. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 1985). En ésta Isbell reflexiona sobre la discrepancia entre sus teorías estructuralistas y la situación de Chuschi en los 1980's. Para sus críticas de Isbell, Starn cita exclusivamente la primera edición (B-J. Isbell *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: Univ. of Texas Press, 1978). También utiliza un procedimiento semejante cuando hace referencia al primer libro de Michael Taussig (*The Devil and Commodity Fetishism*), sin tomar en cuenta los aportes de su segundo libro publicado en 1987 (*Shamanism, Colonialism and the Wild Man*). En este libro, Taussig ofrece un análisis bastante sofisticado del proceso de la formación de identidades étnicas, clasistas y raciales en los Andes y la Selva colombianas.

puntos interrelacionados remarcaremos, más bien, que tales "omisiones" no son ni casuales ni inocentes, sino que reflejan la forma en la que el entendimiento de Starn sobre la etnicidad, política y cultura peruanas ha sido condicionado: por lo que David Harvey denomina como la "yupificación" de un segmento de la *intelligensia* post-moderna en Europa y en los Estados Unidos.<sup>10</sup> Siguiendo la definición de Harvey, los síntomas de esta "yupificación" serían: (1) "el desafío a la autoridad, cualquiera sea su forma", (2) una perspectiva crítica "tan encerrada en el mundo de las imágenes por sí mismas que deja de examinar la finalidad a la que tales imágenes deben servir", y (3) el desencanto con las políticas clasistas organizadas.<sup>11</sup> En el caso de Starn estos síntomas dan forma a las que consideramos las tres fallas fundamentales de su artículo: (1) su simplificación del complejo campo discursivo que constituyen lo que el denomina como "andimismo" y su afán de cuestionar indiscriminadamente a todas las generaciones de autores que precedieron al propio Starn; (2) su fracaso en ubicar históricamente el discurso "andnista", así como el no tomar en cuenta los diversos y políticamente motivados usos que se dan a las diversas imágenes, representaciones e idealizaciones de los Andes; y (3) su no consideración de la política de izquierda organizada en el Perú y su absoluto privilegio de la denuncia sobre la celebración como el camino moralmente correcto para la antropología andina.

<sup>10</sup> David Harvey, "Flexibility: Threat or Opportunity", *Socialist Review*, Vol. 21, no. 1, Jan-Mar, 1991. La "yupificación" se deriva de la palabra "yuppie" acuñada a mediados de los 80 para hacer referencia a los "young urban professionals" (jóvenes profesionales urbanos) y sus actitudes de superponidad, arribismo y conservadurismo.

<sup>11</sup> Harvey, "Flexibility", p. 69.

## 1. DESAFIANDO LA AUTORIDAD

Utilizando el modelo de análisis histórico y literario desarrollado por Edward Said en su libro *Orientalismo*, Starn se adjudica la responsabilidad por "introducir el concepto de Andimismo" entendido como una construcción falsa o un discurso idealizado de la realidad social histórica andina [Starn 1991:64]. En *Orientalismo* Said ofrece una incisiva crítica de la producción y representación intelectual europeo-occidental del Oriente.<sup>12</sup> A través de un minucioso examen de una amplia muestra de textos producidos desde diferentes disciplinas, tradiciones nacionales y discursos políticos, Said concluye que el campo del Orientalismo, definido por estos diversos discursos, constituye "un estilo de pensamiento basado sobre una distinción ontológica y epistemológica entre el 'Oriente' y (las más de las veces) el 'Occidente'".<sup>13</sup> Said devela las formas en las que los textos políticos y literarios construyen y valorizan la oposición entre Oriente y Occidente como una oposición entre femenino y masculino, primitivo y civilizado, pasivo y activo. Lo más sustantivo de su crítica reside empero en la forma en que relaciona la construcción textual y discursiva de la diferencia cultural y racial, con las bases políticas e institucionales del poder imperialista real. Como Said mismo afirma,

El Orientalismo es particularmente más valioso como un signo del poder Europeo-Atlántico sobre el Oriente que como discurso veraz sobre el Oriente (que es lo que, en su forma académica o erudita, pretende ser). Sin embargo, lo que debemos res-petar y tratar de comprender es la coherente y

<sup>12</sup> Edward W. Said, *Orientalism*. New York: Pantheon (traducción en español, *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1991).

<sup>13</sup> Said, *Orientalism*, p. 2, Traducción nuestra.

persuasiva fuerza del discurso orientalista, sus estrechas relaciones con las instituciones socio-económicas y políticas que le dan sustento y su formidable continuidad." [Said 1978:6, traducción y énfasis nuestros]

Como crítica política y moral de los estudios orientalistas, *Orientalismo* ofrece un modelo superior de como podría, y debería, ser elaborada una concienzuda crítica histórica de los estudios andinos. En este sentido, Starn correctamente señala que los andinistas se asemejan a los orientalistas debido a su concepción de un mundo cultural andino cuyas fronteras son reificadas: a través de su supuesta oposición a un mundo occidental o "no andino".<sup>14</sup>

Desafortunadamente las percepciones de Starn acerca de las semejanzas entre los discursos andinistas y orientalistas, no van más allá de lo obvio. De hecho, la versión de Starn sobre el "Andinismo" discrepa del modelo seguido por Said en varios importantes aspectos.

<sup>14</sup> Esta característica de la etnografía y antropología andinas ha sido señalada antes por varios autores [Poole, "Ritual Economic Calendars"; Urbano, "Inkarri"; véase nota número 6]. En realidad fue esta precisa objeción la que durante los 70 y 80 dio lugar a la emergencia y consolidación del vasto y productivo campo de estudios campesinos en los Andes [César Fonseca, "Estudios Antropológicos sobre comunidades campesinas", en Humberto Rodríguez Pastor (ed.), *La Antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC, 1985, pp.71-95]. Curiosamente Starn no cita a ninguno de estos autores críticos del culturalismo andino, afirmando en cambio que el interés por el estudio de la economía política y de clase del campesinado no "llegó" a los estudios andinos sino hasta la década de 1980 [Starn 1991:74, 87 n.16]. ¿Cuál era entonces el tema de trabajos de estudiosos como Rodrigo Montoya, Gavin Smith, Juan Martínez Alier, Eduardo Floravanti, Rodrigo Sánchez, Adolfo Figueroa, Orlando Plaza, Efraín Gonzales, Carlos Samaniego, Carmen Diana Deere, Carlos Iván Degregori, Benjamin Orlove, Jane Collins, David Guillot, Florencia Babb y Florencia Mallon, entre otros, si no es el de economía política y clase entre el campesinado andino?

En primer lugar, Starn rechaza tanto el método de Said de lecturas minuciosas, como su definición foucaultiana de *Orientalismo* considerado como un amplio campo multidisciplinario. Deshecha esta última como una "operación de esencialización" y la primera como una "polémica demasiado pomenorizada" [Starn, 1991:68].<sup>15</sup> En vez de ello, Starn opta por un método de muestreo simple de textos y autores, restringiendo su discusión de "Andinismo" a un inexplicado surtido de antropólogos estadounidenses empezando con Billie-Jean Isbell y a fortuitos ejemplos de antropólogos e indigenistas peruanos.<sup>16</sup> Como si esto no fuera suficiente, libros enteros son reducidos en contadas frases u oraciones. Así por ejemplo, la excelente etnografía del antropólogo noruego Harald Skar sobre reforma agraria, cooperativas y movimiento campesino en Andahuaylas es penosamente reducida en una despectiva afirmación referente a la selección por parte del autor de una comunidad de "cultura quechua tradicional" para la realización de su trabajo de campo. [Starn 1991:69] Ignorando el contenido y el mismo subtítulo de este libro, más adelante Starn lamenta que los antropólogos andinis-

<sup>15</sup> Para ilustración de los lectores peruanos no familiarizados con la antropología estadounidense, es importante señalar que las dos reseñas sobre el libro de Said citadas por Starn a las que hace referencia en vez del texto de *Orientalismo* y con las cuales se identifica, fueron escritas por tres antropólogos pioneros en el análisis textual y la crítica literaria como dominios de la antropología crítica (George Marcus, James Clifford y Michael Fischer). Said responde a sus críticos en otro artículo no considerado por Starn [Edward W. Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 1989, vol. 15 (no.2): 205-25].

<sup>16</sup> Starn inicia su "historia" del Andinismo con Isbell. Una historia más precisa y "crítica" de los estudios andinos debería haber empezado en el siglo XIX con el trabajo de la escuela americanista. Véase, Thomas Patterson, "The Last Sixty Years", op. cit.; y Frank Salomon, "The Historical Development of Andean Ethnology", *Mountain Research and Development*, vol.5, no.1 (1985): 79-98.

tas, "recogieron pocas indicaciones del inmenso descostentamiento campesino o de su frecuente recurso a la acción" [Ibid.:76].<sup>17</sup> Starn tampoco hace mención de los muchos otros artículos y libros sobre la reforma agraria y movimientos campesinos del período que pretende reseñar.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> El título completo del libro de Harald Skar es *The Warm Valley People. Duality and Land Reform Among the Quechua Indians of Highland Peru* (Oslo: Universitetsforlaget, 1982). Citado por Starn como *The Warm Valley People*.

<sup>18</sup> Literatura en inglés sobre este tema incluye, entre otros, Willem Assies, "The Agrarian Question in Peru: Some Observations on the Roads of Capital", *Journal of Peasant Studies*, vol. 14, n.4 (1987):500-532; Tom Brass, "Class Formation and Class Struggle in La Convención, Peru", *Journal of Peasant Studies*, vol.7, n.4 (1980):427-57; Julio Cotler y Felipe Portocarrero, "Peru: Peasant Organizations", en H. Landsberger (ed.) *Latin American Peasant Movements*, Ithaca: Cornell University, 1969; D. Guillet, *Agrarian Reform and Peasant Economy in Southern Peru*, Missouri: Missouri University Press, 1979; Howard Handelman, *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*, Austin: University of Texas Press, 1975; Colin Harding, *Agrarian Reform and Agrarian Struggles in Peru*, Working Paper n. 15, Cambridge Centre for Latin American Studies, University of Cambridge, 1975; C. Hardin, "Land Reform and Social Conflict", en A. Lowenthal (ed.) *The Peruvian Experiment*, Princeton: University Paperbacks, 1975; Eric Hobsbawm, "A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Peru", en *Journal of Latin American Studies*, vol.1, n.1(1969):31-50; E. Hobsbawm, "Peasant Land Occupation", *Past and Present*, n.62 (fe. 1974):120-152; E. Hobsbawm, "Peasant and Politics", *Journal of Peasant Studies*, vol.1, n.1(oct. 1973):3-22; Diane Hopkins, "The Peruvian Agrarian Reform: Dissent from Below", en *Human Organization*, vol. 44, n.1(1985):18-32; Anibal Quijano, "Contemporary Peasant Movements", en S.M. Lipset & A. Solari (eds.) *Elites in Latin America*, New York: Oxford University Press, 1967; Gavin Smith y Pedro Cano, "Some Factors Contributing to Peasant Land Occupation in Peru: The Example of Huasichanca, 1963-1968", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation*; G. Smith, *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*, Berkeley: University of California Press, 1989; Craig Wesley, "Peru: The Peasant Movement of La Convención", en H. Landsberger (eds.), *Latin American Peasant Movements*; W.F. Whyte, "Rural Peru: Peasants as Activists", en D. Chaplin (ed.) *Peruvian Nationalism*, New Brunswick: Transaction, 1976.

Dada su ligera y descuidada revisión bibliográfica y su nada detallada lectura de textos particulares, su consideración de la metodología de Said como demasiado "pormenorizada" resulta bastante irónica.

Su acusación al trabajo de Said como "esencializante" puede de la misma forma ser fácilmente revertido y aplicado a su propio concepto de "Andinismo". Campo de estudio que Starn define de manera tan amplia y arbitraria que da la impresión de estar a la vez compuesto de todo y nada. Constituido por una desconcertante mezcla de antropólogos, indigenistas, ensayistas y agencias de viajes, el Andinismo de Starn carece de coherencia cronológica, política y discursiva. ¿Cómo, cabría preguntarse, la filosofía neo-inca de Valcárcel encontró su camino hasta un folleto turístico editado en Berkeley [Starn 1991:67]? Siguiendo a Said como a Foucault, la tarea del crítico consistiría en abordar esta interrogante delineando detalladamente los caminos que dan lugar a estos inesperados encuentros y analizar históricamente las genealogías que conectan diferentes tipos de textos y estilos dentro de amplios períodos históricos. En vez de esto, Starn simplemente se ocupa de señalar las semejanzas muy generales entre uno u otro texto. El sancionado resultante es un confuso ensamble de autores y textos radicalmente diferentes.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Por ejemplo, los radicalmente divergentes "indigenismos" de Valcárcel y Castro Pozo son combinados con los escritos políticos de Gonzáles Prada y Mariátegui (los cuales son incorrectamente presentados por Starn como simples "indigenistas"). En función de argumentar que los indigenistas uniformemente argüían en favor de un indio "puro" o en favor de una "noble herencia precolonial", Starn no menciona la celebración y análisis del mestizaje en el trabajo de indigenistas cuzqueños como Uriel García y Atilio Svirinchi.

Starn también erroneamente combina la literatura de la ecología y economía vertical andinas (ninguna de las cuales cita) con la escuela ecológica de los antropólogos culturales norteamericanos Roy Rappaport y Marvin Harris [Starn 1991:78]. Siendo la realidad que gran número de trabajos sobre los Andes fueron inspirados por la antropología histórica

Finalmente, el énfasis puesto por Said en la necesidad e importancia de interrelacionar el análisis textual y discursivo con las bases institucionales del poder imperialista real, está ausente en la metodología de Starn. Para éste, la "política" de la antropología andinista se encuentra en las selecciones textuales citadas por el mismo y en su propio rol como denunciante de estos textos. A lo largo de su artículo no hay una sola mención de la afiliación política o institucional de los autores que crítica. Tampoco menciona la estrecha relación entre el campo de estudios andinos y la red de programas de estudios regionales (*área studies*), establecidos por el gobierno de los Estados Unidos en la década de 1950.<sup>20</sup> En vez de seguir la fascinante y reveladora historia política y discursiva de programas e instituciones tales como los estudios regionales (*área studies*), Starn se concentra en unos cuantos individuos: Billie Jean- Isbell, profesora de antropología de la universidad de Cornell, es satanizada como supuesta jefa de banda en una especie de malevoía conspiración esencializadora dentro de la antropología andinista. A la vez, como antidoto a la ingenuidad de

y política de John Murra, cuyo trabajo a su vez estuvo directamente influido por las teorías de Karl Polanyi. En la actualidad, la influencia de Rappaport y Harris en los estudios andinos es mínima.

<sup>20</sup> Véase: Wendell Bennett, *Area Studies in American Universities*. New York, Social Science Research Council, 1951; William F. Fenton, *Area Studies in American Universities: A Report for the Ethnographic Board Survey of the Foreign Area and Language Curricula of the Army Specialized Training Program*. Washington: American Council on Education, 1947; R.J. Matthew, *Language and Area Studies in the Armed Forces: Their Future Significance*. Washington: American Council on Education, 1947; Julian Steward, *Area Studies: Theory and Practice*. New York: Social Science Research Council, 1950. Para un análisis del lugar de los estudios andinos dentro de los estudios regionales (*area studies*), véase: Thomas Patterson, "Political Economy", op.cit. y Penelope Harvey y Deborah Poole, *High Knowledge. Andean Studies in the United States and England*. University of Manchester & The New School for Social Research, ms. 1991.

Isbell, Starn invoca la autoridad de David Scott Palmer, Director de Estudios Latinoamericanos en el Instituto de Servicios Extranjeros del Departamento de Estado de los Estados Unidos y frecuente participante en seminarios y publicaciones auspiciadas por agencias y centros de investigación afiliados con el gobierno de los EE.UU., sobre el "terrorismo" tercermundista.<sup>21</sup> Aparentemente Palmer escapa al escrutinio de Starn por el simple hecho de no ser antropólogo, sino más bien un científico político.

¿Por qué habrían de ser más censurables las simplistas teorías estructuralistas de Isbell sobre la vida ritual en Chuschi, que la igualmente simplista teoría de desarrollo político de Palmer? ¿Por qué Isbell debe ser tan enfáticamente condenada por su esencialización de las polaridades sierra/costa, quechua/español y urbano/rural, cuando Palmer hace descansar la integridad de su discusión sobre la historia política peruana y el accionar de Sendero Luminoso en un aún más polarizado modelo de centro-periferia? El polarizante modelo de éste último se deriva de la teoría de la modernización que el mismo Starn considera en decadencia desde mediados de la década de 1960 (Starn 1991:79), pero que ni siquiera reconoce en el trabajo de Palmer.<sup>22</sup>

## 2. AGENCIA Y DISCURSO

En el análisis de Starn el "Andinismo" aparece como el único responsable de la creación del discurso

<sup>21</sup> Véase, Deborah Poole y Gerardo Rénique, "The New Chroniclers of Peru: U.S. Scholars and their 'Shifting Path' of Peasant Rebellion", *Bulletin of Latin American Research*, April 1991.

<sup>22</sup> Poole & Rénique, "The New Chroniclers", respecto al modelo centro-periferia en la teoría de la modernización y la doctrina contra-insurgente, véase Michael Shafer, *Deadly Paradigms, The Failure of U.S. Counterinsurgency Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp.56-62.

cultural esencializante sobre el Perú. En ningún momento explica el autor a su audiencia estadounidense que en realidad la esencialización del discurso racial y cultural sobre el Perú tuvo su origen por lo menos desde tiempos de la conquista española. Asimismo omite mencionar la influencia del liberalismo criollo del siglo XIX que insistía en la inferioridad de los indígenas a quienes percibía como evolutivamente "primitivos" o como descendientes "degenerados" de los incas. Sin tomar en cuenta este existente universo cultural y discursivo, en el cual términos como indio, español, blanco, mestizo y cholo se encontraban de antemano polarizados y jerárquicamente diferenciados, es prácticamente imposible comprender o juzgar las oposiciones (o esencias) culturales manejadas y hasta cierto punto reificadas -pero de ninguna manera creadas- por el "Andinismo" antropológico.

Esta misma falta de análisis histórico de las relaciones concretas entre discurso, instituciones y poder político real en la crítica de Starn, lo lleva a la fácil y moralizante condena de aquellos antropólogos que, en generaciones anteriores a la de Starn, se plantearon la búsqueda y reivindicación de la cultura andina. Durante la década de 1960, cuando los terratenientes tenían una importante representatividad en el estado peruano y cuando la teoría de la modernización estuvo de moda en la antropología estadounidense, la población indígena andina era considerada atrasada y en necesidad de ser "modernizada". La emergencia de movimientos campesinos, la expansión de la izquierda y posteriormente la promulgación de la Reforma Agraria durante la década de 1970, implicó una de facto incorporación de los "campesinos" a la nación negándose u ocultándose sus diferencias culturales. Fue en estas circunstancias que se dio la búsqueda y reivindicación de las identidades indígenas. De esta búsqueda también tomaron parte antropólogos peruanos y extranjeros influidos por las teorías estructuralistas. Al lado de estos, intelectuales peruanos, dirigentes políticos y las mismas organizaciones

campesinas buscaron selectivamente inspiración en la literatura y práctica indigenista que más se acomodaban a sus propósitos.<sup>23</sup> Este proyecto político-intelectual se dio en momentos en que las identidades culturales andinas se encontraban seriamente amenazadas por diferentes formas de discursos nacionalistas y/o teorías de modernización.

Como en el caso de cualquier otro discurso político-cultural, para comprender a cabalidad la historia del discurso andinista es necesario tener presente: (1) los agentes sociales concretos que lo constituyen y le dan vida al discurso andinista y (2) los proyectos político-culturales subyacentes a las representaciones del mundo andino producidas por estos mismos agentes sociales. En vez de condenar insustanciadamente los proyectos de autores como Isbell, Mayer, Murra y Zuidema, ¿no hubiera sido más productivo para el mismo Starn preguntarles a ellos mismos sobre las motivaciones que guiaron sus investigaciones? ¿No hubiera sido más productivo para Starn (y más beneficioso para sus lectores) utilizar algunas de las técnicas etnográficas que él mismo utilizó en su valioso trabajo sobre los ronderos cajamarquinos?

### 3. CELEBRACIÓN Y DENUNCIA

Si el interés de Starn es el de comprender la compleja interpenetración entre etnicidad, flexibilidad de las identidades individuales y relaciones campo-ciudad, ¿por qué escogió el libro de Díaz Martínez (*Hambre y Esperanza*)

<sup>23</sup> Alberto Flores-Galindo, "Las sociedades andinas: pasado y futuro", en Confederación Campesina del Perú, *Movilización campesina: respuesta democrática*. Lima: Voz Campesina, 1989, pp. 4-9; Alberto Flores-Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987; Rodrigo Montoya, "Identidad étnica y luchas agrarias en los andes peruanos", en *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima: Mosca Azul, 1986, pp. 247-78.

para contrarrestar las supuestas esencializaciones culturales de Isbell? Curiosa decisión si se considera que, como el mismo Stam admite, Díaz Martínez, al igual que Isbell, "compartía la fe de los antropólogos en los méritos de la tradición andina" y polarizaba el mundo andino entre "campesinos tradicionales y mestizos corruptos" [Stam 1991:81]. ¿Por qué no tomó como ejemplo más bien algún otro trabajo antropológico, como los de Arguedas, Montoya o Mayer, donde de manera más sofisticada se aborda el problema de la flexibilidad y locación de la etnicidad andina?

La clave para entender su elección pareciera residir no tanto en la sutileza con que Díaz Martínez aborda la etnicidad y la individualidad, sino más bien en la absoluta preferencia de Stam por textos denunciatorios sobre cualquier otro texto, discurso o posición política que implique celebración o reivindicación de los valores culturales andinos. Es en este sentido que Stam sustenta su argumento, señalando que "[mientras] la etnografía andinista insiste en celebrar, Díaz daba preferencia a la denuncia" [Stam 1991:81]. Esta preferencia por la política de denuncia en el libro de Díaz Martínez es sorprendentemente similar al arriba comentado privilegio de la denuncia como táctica "política" en ciertas formas de pensamiento posmoderno.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> La metodología comparativa utilizada por Stam es también inspirada en este estilo denunciatorio común a la crítica antropológica norteamericana. De hecho, su comparación de los textos de Isbell y de Díaz Martínez se inscribe dentro de una conocida estrategia crítica de comparar etnografías "clásicas" o canónicas con trabajos menos conocidos y no estímicamente "antropológicos". El objetivo de estas comparaciones es el de sugerir la primacía de otros géneros literarios sobre los escritos etnográficos como vehículo para describir al "otro" (véase, por ejemplo, J. Clifford *The Predicament of Culture*, op.cit.; y Deborah Gordon, "The Politics of Ethnographic Authority: Race and Writing in the Ethnography of Margaret Mead and Zora Neale Hurston", en Marc Manganaro (ed.), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*.

En ciertos casos, como en el de cierta literatura y crítica post-modernista y en el de Díaz Martínez, este tipo de política denunciatoria conduce hacia un autotitarismo moralista. Tanto en uno como en otro caso los críticos académicos o los "críticos armados" se consideran como los únicos poseedores de la "verdad". Sin embargo, lo que separa a los postmodernistas de las vanguardias autoproclamadas como Sendero Luminoso, es su rechazo a la acción política partidaria.<sup>25</sup> Tal vez esto explica la ansiedad de Stam por describir a Sendero como "movimiento" y por desechar (o por lo menos nunca explicar) su naturaleza y génesis como organización partidaria y militar. De no ser así parecería inexplicable que, en vez de ofrecer a sus lectores estadounidenses un sumario histórico sobre el Partido Comunista del Perú "Sendero Luminoso", Stam en cambio describe la historia médica y el tamaño de las mandíbulas de su líder [Stam 1991:63]. Más aún, adoptando el mismo lenguaje de "tradicionalismo" y milenarismo que él mismo condena en Isbell y otros antropólogos, Stam sugiere que la acción de Chuschi estuvo inspirada en el "mito andino de Inkarrí" y fue planeada para coincidir con el aniversario del levantamiento de Tupac Amaru y no con la celebración de elecciones nacionales [ibid.].

Finalmente cabría preguntarse, ¿por qué como lo implica el mismo título de la versión original de su artículo- tendría que haber sido evidente para antropólogos que estudiaban los rituales comunitarios andinos en el

Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 146-62. Para una crítica de esta estrategia crítica, véase Strathern, "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology", *Current Anthropology*, 1987, vol.28, no.3, pp. 251-82]. Por su forma de dardo personal y su uso de una suerte de collage literario, el libro de Díaz Martínez se ajusta a las preferencias de los críticos postmodernistas por estos géneros literarios.  
<sup>25</sup> Véase, Ellen Melkins-Woods, *The Retreat From Class: A New 'True' Socialism*. London: Verso, 1986.

campo ayacuchano el trabajo político de una organización de cuadros preparándose para el inicio de su guerra contra el estado peruano?. Para cualquier informado lector en el Perú la respuesta es bastante obvia. Si bien con cierto apoyo entre algunos elementos del campesinado, la insurrección senderista no constituyó el "movimiento" masivo y de amplio apoyo popular que Starn insinúa se dio en las provincias ayacuchanas donde Isbell y Zuidema hicieron su trabajo de campo. Difícil pues reprochar a los antropólogos que perdieran de vista una insurrección que por su propia naturaleza clandestina resultó incluso invisible para grandes sectores del propio campesinado ayacuchano y de la comunidad política e intelectual peruana.<sup>26</sup> Resulta más bien criticable la actitud del propio Starn que, en su afán denunciatorio, perdió de vista la historia misma de los particulares procesos discursivos, étnicos y políticos que dan forma a la actual violencia política en el Perú.

<sup>26</sup> En todo caso, Isbell realizó su trabajo de campo en tres períodos previos a la formación de Sendero como partido y al inicio de la lucha armada de Sendero (1967, 1969-70, 1974-5) (Isbell, *To Defend Ourselves*, p.3). R.T. Zuidema, el otro antropólogo acusado de no dar cuenta del accionar de Sendero, estuvo en Ayacucho en los años 60 y no en los 70 como asevera Starn [1991:63]. El que no mencione a Sendero en sus publicaciones se debe al hecho que, con dos excepciones, sus trabajos restantes se enfocan en la etnohistoria incaica.

---

## "ES MAS FACIL DESTRUIR QUE CREAR"

Comentarios y respuesta

Linda J. Seligmann

---

EN SU ARTICULO "Perdiendo la Revolución: Los Antropólogos y la Guerra en el Perú", Orin Starn nos presenta una explicación extrañamente distorsionada del porqué tantos antropólogos que habían trabajado en las regiones alto andinas del Perú durante las décadas del sesenta y el setenta no pudieron presagiar la venida de un conflicto violento, en la forma del Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso, conocido popularmente como Sendero Luminoso, y el apoyo que éste recibía en el campo.

El análisis de Starn es frustrantemente difícil de desenredar debido a que él está en lo correcto al establecer que sólo unos pocos antropólogos de todos los que trabajaron en las regiones alto andinas durante las décadas del sesenta y el setenta centraron sus investigaciones en los conflictos interétnicos, en las desiguales relacio-

<sup>1</sup> Este comentario se basa en la versión original del artículo de Orin Starn, publicado en *Cultural Anthropology*, y no en la versión revisada que aparece en esta revista.

nes de poder y en la interpenetración de los lazos urbanos-rurales entre las comunidades campesinas. Yo no estaría de acuerdo con Starn en que fueron las categorías que los antropólogos llevaron consigo las que estructuraron el centro de interés de sus investigaciones y subsecuentes análisis, en particular aquellos que se dedicaron al análisis estructuralista y a la etnografía que proclamaba lo andino como algo homogéneo y puro. Sin embargo, me gustaría discutir con Starn sobre varias distorsiones inherentes al contrapunto que él desarrolla entre estos antropólogos románticos y la solitaria previsión de Antonio Díaz Mar-tínez quien vió la pobreza, la explotación y un confuso espectro de múltiples identidades étnicas y de clase co-existiendo en las comunidades campesinas. Esto no intenta ser una apología por el hecho de que muchos antropólogos realmente usaran vendas durante las décadas del sesenta y el setenta. Sin embargo, el mismo Starn pone en riesgo de esencializar su propio punto de vista al sobre-enfatizar la visión de los antropólogos que escribían en ese tiempo y al pasar por alto una serie de trabajos críticos que sí buscaron dar atención a la diferenciación étnica y socioeconómica, al igual que a la singular naturaleza de los lazos urbano rurales. Lo que es aún peor, él cita a especialistas como Enrique Mayer y Giorgio Alberti completamente fuera de contexto. No puedo imaginarme el porqué Starn acepta de manera tan poco crítica los trabajos de Scott Palmer y Cynthia McClintock como algunos de "las mejores fuentes académicas sobre Sendero". Finalmente, en un sentido muy práctico, Starn simplemente no considera el lapso de tiempo entre los procesos sociales que se están dando, la investigación de campo y la publicación y la traducción.

En primer lugar me gustaría examinar la polaridad que Starn establece entre las categorías de análisis "correctas" utilizadas por Díaz y aquellas incorrectas utilizadas por otros antropólogos. Luego me gustaría proponer una motivación alternativa para algunos de los trabajos hechos

por los antropólogos en las décadas del sesenta y el setenta, presentar algunos trabajos que Starn omite completamente o que cita fuera de contexto, debido a que éstos no encajan en su análisis, y discutir las interrelaciones existentes entre los procesos históricos, la investigación llevada a cabo por los historiadores y aquella llevada a cabo por los antropólogos. Finalmente, me gustaría ofrecer una evaluación alternativa de los análisis presentados por los especialistas de las ciencias políticas.

En primer lugar, Starn reconoce que el mismo Díaz fue persuadido por el potencial de la cultura andina "el mérito de las tradiciones andinas"- para que sirviera como base para un futuro en el cual el yugo del imperialismo y el neocolonialismo podría ser suprimido del todo. El también señala que el mismo Sendero aceptó o, al menos, invocó "el concepto de un retorno a los orígenes andinos" a pesar de la heterogénea naturaleza de la sociedad andina. El fracaso de Sendero Luminoso al buscar un apoyo popular amplio es bien conocido. Sendero Luminoso ganó las simpatías de muchos campesinos debido a su orientación y objetivo iniciales, que fueron interpretados por éstos como una señal de que sus puntos de vista serían considerados relevantes, importantes y principales en la construcción de un nuevo orden social promovido por Sendero. Tanto Sendero como las fuerzas militares y paramilitares utilizaron la violencia para polarizar a la sociedad peruana y para obligar a los campesinos a ponerse en uno de los bandos. Tal vez Díaz sí entendió la naturaleza heterogénea de la sociedad andina, pero una pregunta muy significativa que se debería hacer es si él la respetó o la aceptó como igual en valor a sus raíces burguesas y a su afiliación de clase, y la movilidad y el conocimiento que acompañaban a estas raíces. Una motivación de los antropólogos en las décadas del sesenta y, el setenta era la de oír, escuchar, dar fuerza y autoridad a las voces de los campesinos quienes se encontraban completamente excluidos de muchas instancias. Otra moti-

vación fue la de establecer que la gente en los Andes tenía una identidad cultural rica y variada. Claramente, algunos de éstos antropólogos no llegaron a observar los intensos conflictos y las tensiones al interior de las comunidades andinas, y entre los mismos individuos, en el proceso de intentar resaltar las tradiciones y las prácticas que no eran una fantasía sino más bien sólo una parte de todo el cuadro. Demasiados estudios sobre comunidades o análisis marxistas eliminaron completamente los matices de las prácticas culturales rurales y las tradiciones y crearon sus propias visiones totalizantes de la sociedad andina. Los estudios de las comunidades, que habían pasado por el filtro de las categorías occidentales de modernización y desarrollo, también presentaron la tendencia a ignorar esta dimensión de la vida campesina. La cultura quechua, al ser vista con los lentes del análisis de clases, desapareció en su conjunto, siendo sustituida por modelos simples de sociedades feudales y de lucha de clases. Yo sugeriría que Sendero Luminoso, su retórica inicial hacia lo opuesto, hace exactamente ese tipo de análisis.

El mismo análisis de Stam carece completamente de perspectiva histórica. Antes de la década del setenta, las relaciones de clase e interétnicas simplemente no eran tan diferenciadas como se fueron haciendo luego de la Reforma Agraria de 1969. La aprobación de la Ley de la Reforma Agraria creó posibilidades políticas para que los campesinos buscaran un mayor control sobre la tierra y sobre la mano de obra, y para que participaran en mejores términos en la economía de mercado. La reforma también exacerbó la diferenciación entre los campesinos, llevó a un cambio en las relaciones interétnicas y creó un espacio mucho más abierto para el surgimiento de intermediarios y funcionarios burocratas, tales como los profesores, aquellos que participaban en el sector de transportes y en las actividades de ventas al por mayor y al por menor que conectaban los núcleos regionales con los centros urbanos. Finalmente, cambios económicos mucho

más amplios en las economías nacional e internacional trajeron consigo una tasa de migración mucho más alta de la que hasta entonces había existido. Estos cambios tuvieron mucho que ver con la emergencia de Sendero Luminoso y la receptividad campesina a este tipo de movimiento. Más aún, durante la década del setenta y a inicios de la década del ochenta, aparecieron una serie de libros y artículos que señalaban estos procesos de diferenciación. Los trabajos de Babb (1985), Bourque y Warren (1981), Caballero (1980, 1981), de Janry (1981), Deere y de Janry (1981), Fuenzalida (1976), Fuenzalida, Valiente, et al. (19182), Golte (1980), Guillot (1979), Hobsbawm (1974), Long (1975), Long y Roberts (1978), Matos Mar y Mejía (1980a, 1980b), Mayer (1977, 1979), Mayer y Fonseca (1979), Orlove (1977), Paige (1975), Quijano (1979), Samaniego y Roberts (1978) y Sánchez (1979). Es, aún más, una falta de cuidado por parte de Stam el citar a Alberti y Mayer (1974) fuera de contexto. Una lectura cuidadosa de los artículos de Mayer y del volumen editado por Mayer y Alberti establece claramente que ellos no están sugiriendo una continuidad romántica de las relaciones recíprocas sino, más bien, señalando cómo las relaciones recíprocas tienen una flexibilidad que les permite transformarse en relaciones altamente asimétricas. Mayer pasa por un gran trabajo para presentar en detalle los diferentes tipos de tensiones internas en las comunidades campesinas y cómo éstas se despliegan con respecto al control sobre la tierra y los derechos de agua y a la participación en la agricultura comercial, en la representación y en las organizaciones políticas formales.

No estoy sugiriendo que cualquiera de los especialistas mencionados anteriormente llegó a prever el surgimiento de Sendero Luminoso. No tengo la seguridad de que, si la escuela "romántica" de los admiradores de los Andes hubiera cambiado o ampliado su centro de atención, hubiera podido prever el surgimiento de Sendero, precisa-

mente debido a que una de las tácticas de Sendero era la de permanecer en la clandestinidad y actuar como "un pez en el agua", una táctica que ha utilizado con éxito. En mi propio caso, desde la primera vez que fui a una remota comunidad en las alturas del sur del Perú en 1974, rápidamente tomé conciencia de las tensiones y la violencia difícilmente escondidas que acompañaban la vida diaria de los campesinos en la región y de los diferentes tipos de conflictos abiertos y encubiertos en los cuales ellos se involucraban con los burocratas neocoloniales y los dueños de las tierras, que en algunas ocasiones llegaban a evolucionar en una violencia explícita. La comunidad se encontraba extremadamente aislada; el contacto que tenían con el mercado provincial de Sicuani era raro para la mayoría de los campesinos; ellos defendían resueltamente su identidad cultural mediante prácticas rituales y sistemas de creencia y también tenían que enfrentar los conflictos que surgían con las generaciones más jóvenes y con las aspiraciones tan diferentes que estas últimas tenían. Uno podía reconocer simultáneamente el conflicto, la injusticia, el empobrecimiento, las ocultas tendencias violentas, la explotación y el remarkable poder de "las prácticas y creencias andinas" como vehículos de resistencia. Un grupo de antropólogos, entre los que me incluyo, ha encontrado que es posible reconocer la necesidad de un cambio, respetar el poder de estas prácticas y creencias y documentar ambas. También creo que es tremendamente importante reconocer la variación regional en las comunidades rurales. En los cuatro distritos en los cuales trabajé, el grado de estratificación de clases, cohesión comunal, integración a la economía de mercado y la predominancia de los miembros de la élite propietaria de la tierra habían variado enormemente.

Si entiendo a Stam de manera correcta, el argumento que nuestra responsabilidad moral como antropólogos, en parte, depende de cuán efectivos hayamos sido en el intento de servir de interlocutores para presentar de la

manera más exacta posible las preocupaciones de la gente de los Andes y su compleja, dinámica y conflictiva realidad. Por ello, él censura a los antropólogos cuyos angostos lentes contribuyeron a la distorsión de esta realidad y al encubrimiento o silenciamiento de estas voces. Tal vez él ha dirigido su acusación en la dirección equivocada. Sin lugar a dudas la autocrítica sirve de manera útil en la generación de nuevos paradigmas y en la eliminación de supuestos teóricos y enfoques metodológicos erróneos. Pero los antropólogos que trabajaban en esa época estaban conscientes, de una manera un tanto rara, de las voces dominantes de la élite propietaria de la tierra y de la visión que el criollo de la costa tenía de la sierra, las cuales buscaban silenciar las voces de los campesinos quechua-hablantes y difamar o folklorizar la vida en la sierra. Es en este contexto histórico en el que los antropólogos realizaron sus trabajos de campo.

Todavía me resulta sorprendente que un movimiento como Sendero Luminoso pudiera aparecer en el horizonte. Más sorprendente aún, que el movimiento tuviera sus precursores. Coyunturas históricas particulares siempre han llevado a choques enormemente violentos, debidos precisamente a la heterogeneidad étnica y de clase que no podía seguir siendo incorporada en la flexibilidad de las diferentes prácticas andinas, particularmente dado el comportamiento y los planes del estado que contribuyen a estos conflictos y en los cuales ellos se despliegan, temas que Golte (1980) desarrolla en la forma de un modelo generalizado y que Stern (1982, 1987), Spalding (1984) y muchos otros de los especialistas que han estudiado el movimiento de Túpac Amaru hacia fines del siglo dieciocho también han desarrollado. La represión y la dominación pueden eliminar por años la resistencia activa, violenta, física, pero ello no quiere decir que el ímpetu de resistencia al estado, a otras clases, o a modelos dominantes de relaciones interétnicas haya cesado. Tampoco significa que la estructura o el contenido de los movimientos

de resistencia sea el mismo. Durante las décadas del sesenta y el setenta se estaba dando una emocionante alimentación-cruzada entre historiadores, etnohistoriadores y antropólogos, fomentada por trabajos anteriores, de los cuales algunos de los más importantes fueron los de Murra (1975) y Wachtel (1977). Sus resultados se han hecho aparentes más recientemente a fines de la década del sesenta, y las décadas del ochenta y el noventa. Historiadores como Flores Galindo (1977, 1978), Langer (1985), Larson (1988), Lockhart (1968), Mallon (1983), Platt (1982a, 1982b), Salomon (1978), Spalding (1984) y Stern (1982, 1987), al excavar en archivos y procesos que documentaban los ricos detalles de las vidas plebeyas y su articulación con las estructuras institucionales de autoridad, ofrecieron a los antropólogos una oportunidad para revalorar la visión relativamente más estática que tenían de la historia andina, las estructuras de gobierno, la organización política y las actividades. Esta alimentación-cruzada ha tomado tiempo pero como consecuencia de ella se ha prestado una atención mucho mayor a los procesos de resistencia a nivel local, a la diferenciación socioeconómica, a la construcción de una identidad de género y, en general, a las contradicciones enraizadas en los legados históricos del gobierno inca, el colonialismo y la nación-estado. A su vez, estos esfuerzos interdisciplinarios relativamente recientes han animado a los antropólogos a prestar una mayor atención a las múltiples voces que pueden oír.

Finalmente, el citar a Palmer y a McClintock como las mejores fuentes académicas sobre Sendero Luminoso me hace dudar sobre las categorías de evaluación de Starn. Ambos especialistas en las ciencias políticas tienen cercanos lazos al gobierno de los Estados Unidos y a sus políticas anti-terrorista y anti-tráfico de drogas. Ambos se basan en gran medida en censos de opinión o en entrevistas; ambos explican a Sendero Luminoso principalmente en términos occidentales -frustración, pobreza,

aspiraciones truncas- y su explicación supone una dicotomía, no muy diferente de otras visiones esencializadoras de los campesinos andinos, de lo moderno y lo primitivo, lo civilizado y lo incivilizado, lo democrático y lo autoritario. Todavía tenemos que conocer la visión de un gobierno justo, desde la perspectiva de la heterogénea población campesina, por parte de los estudiosos de las ciencias políticas, una tarea a la cual se han avocado los antropólogos a pesar de las dificultades y los obstáculos que ello implica. Starn podría haberlo hecho mucho mejor si hubiera finalizado su artículo con dos párrafos adicionales: uno, en el cual él elaborara su propia posición en relación a su crítica a los análisis "románticos" que él destruye; y otro en el cual presenta sus propias ideas proféticas sobre el futuro del Perú. Como ya conocemos a partir del comportamiento de Sendero, es mucho más fácil destruir que crear.

---

## ¿UNA CONCLUSION RESULTA PREMATURA?

Comentario a propósito del artículo de O. Starn

Mark Thurner

---

EN PRIMER LUGAR, me alegro que alguien haya escrito este artículo. Y segundo, me complace el hecho que *Allpachis* decidiera traducirlo con el fin de abrir un debate crítico<sup>1</sup>.

El argumento polémico de Starn es básicamente correcto. Además, está cuidadosamente desarrollado. Concuerto con la propuesta central: es necesario romper con ciertas tradiciones ideológicas de índole "orientalista". Estoy menos convencido con la sugerencia de que un supuesto *Andeanism* haya sido elaborado y ampliamente difundido por la antropología andina del siglo XX. Por otro lado, existen evidentes vacíos que revelan un limitado conocimiento de la literatura peruana relevante al tema. A pesar de estas dos últimas detracciones, creo que el *critique* de *Andeanism* elaborado por Starn es defendible.

La aguda crítica literaria "postcolonial" de Said ha sido necesaria e incluso productiva para las ciencias críti-

<sup>1</sup> El presente comentario se basa en la lectura de la versión publicada en inglés por *Cultural Anthropology*.

cas, donde ha sido ampliamente discutida. En antropología, tales debates han cuestionado ciertas generalizaciones infundadas sin negar su poder analítico (ver Clifford 1988; Marcus and Fischer 1986). En nuestro caso Orin Starn ha querido evitar algunas de esas generalizaciones, empleando la tesis de *Orientalism* desarrollada por Said, para criticar detenidamente un fenómeno de la misma naturaleza, es decir, el *Andeanism*, en otras palabras, la "esencialización" de lo andino como una entidad discreta y ahistórica. En el mundo intelectual de los estudios andinos, la crítica de *Andeanism* no es sólo necesaria, sino lamentamos que haya aparecido tan tardíamente. Todavía puede ser productiva, aunque también nos puede conducir, como en momentos pasados, a polémicas vacías de contenido crítico. En este sentido, el tono de la crítica de Starn nos hace recordar pasadas polémicas estériles al estilo de la "logica binaria" de oposiciones polares, tales como idealista/materialista, culturalista/marxista, etc., etc., *ad nauseum* (ver Roseberry 1990 para una crítica). Estériles porque en esas polémicas el resultado inevitable fue la ausencia de debate constructivo por el hecho de que las posiciones antagónicas preferían "throw out the baby with the bathwater" antes de reconocer verdades parciales. Como en pasadas o en aún recientes polémicas (aquí pienso en el ataque poco sofisticado contra el supuesto "neoindigenismo" o "utopismo" de Flores Galindo y Burga), Starn parece arguir que los campesinos piensan y actúan solamente con sus estómagos, que las "revoluciones" son producidos de privaciones materiales (e.g., "the grinding poverty that led so many peasants into angry action") -un mecanicismo desechado hace algún tiempo- y que esta realidad de pobreza y desesperación debe ser privilegiada por los antropólogos. Pero prefiero enfocar mi breve comentario en los contados problemas analíticos presentados por el texto.

En primer lugar, creo que Starn asigna un exagerado poder hegemónico a los antropólogos gringos para

informar los discursos culturales peruanos. Esta exageración (o si se quiere, paternalismo intelectual) lleva a nuestro autor a una posible simplificación historiográfica: la de suponer que este "Andeanism" -un mero producto antropológico occidental del siglo XX- sea el único de su índole. Los estudios de Rowe y Burga, entre otros, nos han demostrado que una tendencia ideológica y literaria parecida tiene una larga trayectoria histórica: aquí pienso en la carrera del "Incaism" o "utopía inca (andina)" de origen colonial (según Burga, del siglo XVIII) y que se relaciona con proyectos políticos de invención cultural.

En segundo lugar, Starn no reconoce la existencia (y mucho menos la importancia) de una literatura etnográfica e historiográfica peruana (¿un resultado indirecto del mismo *Andeanism*?). Starn analiza una buena selección de monografías gringas, pero sólo considera una sola entre las peruanas, la de Antonio Díaz Martínez (aunque cita a esta última para contrastarla con la monografía de Isbell). Habría sido interesante incluir una discusión del caso Uchuraccay, el informe de la comisión Vargas Llosa, y el reto que le hizo Rodrigo Montoya en las páginas de *La República*. Tampoco menciona la polémica más reciente y de evidente relevancia sobre el supuesto "neoindigenismo" en el Perú, asociado por sus críticos a los historiadores Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, entre otros. Faltan también los estudios sobre violencia campesina de Nelson Manrique y Flores Galindo o de Carlos Iván Degregori y Raúl Gonzales o de la constante producción crítica de Rodrigo Montoya. Aunque Starn critica a la antropología gringa por no encontrarse con la realidad opresiva del campesinado andino, es evidente un desencuentro con la rica producción intelectual peruana sobre el tema. Aunque este desencuentro no sea intencionado, de todas maneras constituye una omisión notable.

En tercer lugar, Starn identifica en la etnografía andina una obsesión con el "análisis simbólico" y "ecológico", por lo menos desde los 70. Estas obsesiones

culminaron en libros como el bien conocido de Isbell sobre Chuschi. No cabe duda de la existencia de estas tendencias, pero creo que es necesario ser más preciso con su análisis, porque en principio no creo que haya nada de malo con el "análisis simbólico" ni el "ecológico" en sí. Son elementos indispensables de todo análisis serio de la historia social y/o praxis política de los actores andinos. El problema está en que estos elementos de análisis han sido tratados bajo las perspectivas dominantes del estructuralismo y/o el funcionalismo ecológico. Se puede demostrar cómo estos cuadros teóricos contribuyeron directamente a la ahistoricidad y a la inercia política de las representaciones etnográficas.

Por otro lado, el ensayo de Starn no ofrece una clara alternativa teórica o metodológica al *Andeanism*. Cita a Steve Stern para afirmar una negada agencia política por parte de los campesinos andinos; sin embargo, los planteamientos de Stern no son desarrollados en términos etnográficos. Evidentemente la crítica de Starn no lleva a una conclusión crítica. ¿O es que una conclusión resulta prematura?

Entre los puntos críticos en que coincido con el autor, quisiera mencionar el de que exista una imagen hegemónica de lo andino que, desde los cronistas hasta R.T. Zuidema y Shirley McClaine, ha sido proyectada y reproducida desde el sur peruano y, más precisamente, desde el Cusco, "el umbligo del mundo (andino)". Para pluralizar esta imagen es necesario, pero no suficiente, reorientar nuevas investigaciones etnográficas e históricas hacia las periferias del viejo Tawantinsuyu y hacia las regiones y sujetos "menos homogéneos o tradicionales", como el norte del Perú (para no mencionar a Ecuador o Bolivia, casos marginados del "*Andeanism*" de Starn) o en los pueblos jóvenes de la Gran Lima. Para lograrlo es fundamental tomar un posición crítica frente al *Andeanism*. Pero es absolutamente crítico romper con el estructuralismo y el funcionalismo ecológico, abriendo paso hacia una

antropología histórica de praxis. La tarea es ardua: implica detenidas investigaciones sobre "the intervening centuries of colonial and republican rule" que yacen entre el "*Incaism*" y el "*Andeanism*" de nuestro siglo. Por lo tanto, y finalmente, no es suficiente estudiar la pobreza campesina o convertirse en senderólogo preocupado por la llamada "revolución" actual, y menos donar unos dólares a los comités de derechos humanos en América Latina. El proyecto político e intelectual es mucho más amplio.

*Post scriptum*. Al hacer un rápido repaso del texto en español, no encuentro mayores cambios en cuanto a la versión original que recuerdo, con excepción de las últimas páginas. No tendría mucho sentido que Orin pida a los antropólogos peruanos que donen dólares que no los tienen. Creo que la presente versión es mejor que la original, y la conclusión es sin lugar a dudas la más apropiada. Demuestra más conciencia de la producción intelectual peruana. Es también significativo el nuevo título: la cuestionable "revolución" de la versión inglesa que se traduce en, simplemente, "Sendero Luminoso". Son puntos y palabras claves. Creo, sin embargo, que mis comentarios siguen igualmente vigentes. Además, es importante notar el cambio que se produce en el texto al pasar de una "audiencia" a otra, y por eso vale la pena preservar mis comentarios a la versión original.

---

## Bibliografía

- CLIFFORD, James  
1988 *The Predicament of Culture*, Cambridge:  
Harvard University Press.
- MARCUS, George and Michael FISCHER  
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Exper-  
imental Moment in the Human Sciences*,  
Chicago: University of Chicago Press.
- ROSEBERRY, William  
1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Cul-  
ture, History and Political Economy*, New  
Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

---

## "UNA POLEMICA DE ONCE AÑOS DE ANTIGUEDAD"

Comentario al artículo de Starn

Frank Salomon

STARN EMPUÑA una polémica de once años de antigüedad en contra de una monografía de catorce años de antigüedad, y al hacerlo rememora un pasaje significativo en la historia intelectual. ¿Cuán exitosamente ha problematizado el enfoque de "los antropólogos" (por el cual se refiere a aquellos graduados en los Estados Unidos) con respecto a los Andes durante las décadas de 1970 y 1980? El ha establecido una distancia analítica suficiente como para criticar los productos, pero no como para problematizarlos en su propio contexto. La preocupación por el hecho que los errores del pasado puedan contaminar los trabajos de investigación presentes y futuros le otorga al argumento histórico un carácter actual.

Starn, de manera correcta, le ha dado importancia a la forma como Isbell y sus compañeros de generación más cercanos se aferraron a imágenes estructuralistas y "ecológicas" (i.e. geográficas) de formas sociales andinas, duraderas, adoptaron el uso tradicional de la "comunidad" como unidad de estudio y absorbieron de diferentes maneras, pero en ningún momento inconscientemente, ideas indige-

nistas sobre la continuidad. Victor Turner y Clifford Geertz también podrían haber sido mencionados, como modelos para la tendencia a tratar lo ritual como lo central para el proceso social. Empero, si el maquiillaje teórico de los primeros trabajos de Isbell (y aquel de otros investigadores que Starn omite de manera injustificada, especialmente Catherine Allen) es aproximadamente el área de intersección entre estas tendencias dispares, todavía queda por explicar lo que mantuvo a la empresa/tarea unida. No fue indiferencia a la historicidad o al descontento, y tampoco amor de estación. Fue hostilidad a la estandarización de hechos andinos en generalizaciones científico sociales, lo cual, a su manera, negó los reclamos de los actores humanos de una manera no menos agresiva que los pecados contra los cuales predicaban Saïd y Fabian.

La posición positiva y unificante de Isbell y de otros autores de la década del setenta parece ser una convicción de que al importar teorías se obtiene interpretaciones parciales, facetas de un fenómeno andino que todavía no ha sido comprendido. La más reciente de las muchas razones históricas por las cuales permanecía sin ser comprendido era que el proceso de clases había comprimido a las instituciones andinas a una micro escala, mientras que las respetables ciencias sociales, incluyendo a la antropología orientada hacia la modernización y la teoría de clases marxista, aspiraban a modelar tendencias agregadas, denominadores comunes, y teleologías que pasaban por encima de la heterogeneidad cultural. En gran medida, lo que se dio internacionalmente para la etnografía andina entre la última parte de la década del cuarenta y el trabajo de Isbell, *Para Defendernos a Nosotros Mismos*, estuvo incluido en esta última categoría. Las ciencias sociales predominantes en ese entonces dejaron la mayor parte de aquello que diferenciara a la gente andina de la unidad familiar rural, postulada en los estudios "campesino-esquemmatizantes" no solamente sin definición sino además aislado del estudio analítico. El retirse de la "modernización" y

ubicar el punto de vista de la investigación que uno realizaba cercano al discurso interno que tenían los poblados tuvo, durante y después de la guerra del Vietnam, una implicancia no-enajenante, la cual ya no es aparentemente fácil de reconocer.

Ya han pasado seis años desde que Isbell publicó su autocrítica de *Para Defendernos a Nosotros Mismos* (aún cuando no sea de la completa satisfacción de Starn). La preocupación de Starn de que el "Andinismo" pudiera contaminar los actuales y los futuros trabajos de investigación parece ser exagerada. Esto no quiere decir que, en retrospectiva, investigadores de otros países no hayan hecho una lectura superficial por la cual no se los deba culpar de realizar una etnografía relativamente mala; el fracaso general en entender los desafíos precedentes a los conceptos ahistóricos de etnicidad y continuidad de Fernando Fuenzalida en sus trabajos de 1967-68 y en 1970 (aunque Isbell sí lo cita en un trabajo que realiza en 1977) fue un hecho particularmente costoso<sup>1</sup>. Pero desde 1980 los trabajos de Thierry Saignes, Karen Spalding y Steve J. Stern, entre otros autores, han incrementado notablemente la atenta atención entre los etnógrafos. Hacia 1982 Tristan Platt había publicado los inicios de un argumento histórico-etnográfico, sutil y poderoso, sobre la interdependencia antagonónica entre el *ayllu* y el estado<sup>2</sup>, y argumentos relacionados a este punto parecen ser ahora la nota predominante en la historiografía explícitamente antropológica. A partir de mediados de la década de 1980, la

<sup>1</sup> Fuenzalida Vollmer, Fernando: "La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruanos: una hipótesis de trabajo." *Revista del Museo Nacional* 35:92-103, 1967-1968; ver también del mismo autor "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo" en *El indio y el poder en el Perú rural* (Fernando Fuenzalida et al., eds.), Lima IEP, 1970.

<sup>2</sup> Platt, Tristan: "Dos visiones de la relación *ayllu*-estado: la resistencia de los indios de chayanta a la revolución general (1982-1985)." *Historia Boliviana* 2(1):33-46, 1982.

mayor parte de la etnografía andina proclama, por lo menos, una ruptura del enfoque de lo "andino". Algunos investigadores (por ejemplo Mary Weismantel en *Alimentación, género y pobreza en los Andes Ecuatoriales*<sup>3</sup> y Abercrombie y Dillon en *El Cristo Destructor*<sup>4</sup>) ya han proporcionado elementos de una etnografía andina capaz de centralizar nuevamente la política de lo "propio" y lo "otro". Se admite que la necesidad de criticar la "sendeología" seguramente elevará la discusión sobre el "Andinismo" en el corto plazo. Pero sería deseable que nosotros, los especialistas andinos, termináramos nuestra tarea sobre la crítica al "orientalismo", ya ampliamente discutida en otros contextos, antes de que pierda del todo el vigor que tiene en este momento.

---

## ACERCA DE UN IRRITANTE DEBATE ENTRE ANTROPOLOGOS DEL NORTE

Comentarios al artículo de O. Starn

Juan Ansión

---

El artículo de Orin Starn, leído desde el Perú, desconcierta e irrita. Quienes trabajamos desde las ciencias sociales para entender un país tan complejo como el Perú y, al mismo tiempo, seguimos apostando por hacer de él un país viable, tenemos derecho a preguntarnos acerca de lo que motiva aquella crítica tan dura de uno de los mejores trabajos que haya producido la antropología americana sobre un pueblo de los andes.

Entendemos que, al centrarse en el libro de Billie Jean Isbell, el autor busca golpear uno de los trabajos más influyentes del andinismo, corriente que es el objeto final de su crítica. Lamentablemente, al actuar así, opera una muy peligrosa reducción al endilgar a Isbell todos los defectos -reales o no- de la tendencia ideológica atacada. En lugar de convencer, esa amalgama nos hace más bien entrar en dudas sobre las verdaderas motivaciones de la crítica. No encontramos en todo caso una evaluación serig del trabajo mismo ni tampoco del paradigma dentro del cual se realizó de acuerdo a la propia autocrítica de Isbell. La crítica se mueve más bien en el terreno ideológico y

<sup>3</sup> Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

<sup>4</sup> Dillon, Mary, y Thomas Abercrombie. "The destroying Christ: an Aymara myth of conquest" en *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past* (Jonathan D. Hill, ed). Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 1988, p. 50-77.

pierde entonces para nosotros gran parte de su interés. Me parece personalmente una lástima porque a los que trabajamos en el sur del continente, nos sería de mucha utilidad un balance serio de la historia teórica de los antropólogos del norte hecha por ellos mismos.

Al menos el autor del artículo reconoce que Billie Jean Isbell fue la primera en reconocer los límites de su trabajo al no haber advertido el futuro desarrollo de Sendero. Pese a ello, señala, "Isbell también conserva su misma visión de la continuidad y enlismamiento andino". Y como prueba de ello, hace una cita deliberadamente trunca:

"Sendero ha declarado que está preparado para una lucha de cincuenta años para destruir el Estado existente e instituir un nuevo orden. Los campesinos, por su lado, están concentrándose en preservar sus tierras y su forma de vida (Isbell 1985:xiii)".

La cita está recortada, pues el argumento continúa de la siguiente forma:

"... pero ellos están también transformando su estructura comunal al participar en una economía de mercado. Sendero ha atacado comunidades que han intentado librar productos a los mercados; han ejecutado también líderes comunales que no han apoyado la ideología de Sendero Luminoso." (la cursiva es mía)

Isbell, por lo demás, es explícita en autocriticar su "perspectiva antropológica [que le] impidió ver los procesos históricos que estaban ocurriendo al mismo tiempo". Y, luego de reconocer el no haber ubicado adecuadamente Chuschi en el contexto de violencia creciente, ella continúa:

"Los antropólogos debemos comenzar a aprender a compartir momentos de historia con aquellos a los que estudiamos. Esto nos apartará necesariamente del paradigma de las ciencias sociales que prevaleció en los años 1960 y 1970 y nos acercará al diálogo directo con nuestros antiguos sujetos de estudio. [...] Mi próximo paso personal será el de comprometerme en semejante diálogo con mis antiguos sujetos antropológicos de estudios, con miras a ubicar la violencia que está ocurriendo en la Zona Andina de Emergencia en una perspectiva histórica y política. Aun cuando haya tenido que cambiar mi visión un tanto romántica de la continuidad andina, yo quiero todavía creer que la cultura andina puede defenderse a sí misma de esa embestida actual." (Isbell 1985:xiv)

Personalmente, al igual que muchos antropólogos peruanos, no compartí el paradigma de las ciencias sociales al que se refiere Isbell y por ello resulta algo irónico que me coloque ahora a su lado frente a la crítica poco feliz de Starn. Es que, pese a sus limitaciones, siempre me ha parecido muy importante su trabajo (que lamentablemente hasta donde tengo conocimiento nunca ha sido traducido íntegramente al castellano). Superar un paradigma como lo quería Kuhn, que introdujo el concepto no significa echar por la borda todos los conocimientos acumulados, sino reubicarlos en otro contexto más amplio. Esto es precisamente lo que dice Isbell y por ello tiene toda la razón en seguir reivindicando una vigencia de la cultura andina. La crítica de Starn, a parte de ser muy sesgada como se ha visto, es meramente demoleedora y como tal no ayuda a avanzar.

Ahora bien, es desde luego completamente legítimo que los antropólogos "peruanistas" norteamericanos discutan entre ellos, desde sus propias categorías y a partir de sus propios fantasmas y deseos. Pero si pretenden seguir

trabajando sobre los Andes, a ellos mismos debería interesarles, aunque sea por mero interés profesional, saber algo de lo que aquí discutimos e investigamos.

Es obvio en efecto que el artículo resulta un tanto extraño a nuestra problemática porque se ubica dentro de una nueva corriente de crítica al llamado "orientalismo" que tiene gran auge en Estados Unidos. Pero el que se represente al Medio Oriente, según el autor, como "un lugar de romance, seres exóticos, recuerdos y paisajes fascinantes, y experiencias extraordinarias", tiene poco que ver, visto desde aquí, con los estudios serios sobre las sociedades orientales. Cuando un Arthur M. Hocart -por mencionar sólo uno de tantos- emprende desde El Cairo, en los años 30, un estudio comparado de rituales y formas políticas, partiendo de un profundo conocimiento del mundo asiático, no se percibe en él ese fujillo "orientalista" criticado, que aparentemente tiene más bien que ver con la existencia en Estados Unidos de grupos religiosos orientados hacia el Oriente, cosa muy respetable por lo demás, aunque lo sean menos las múltiples derivaciones esotéricas de carácter más superficial inspiradas por el exotismo. Por otro lado, esa corriente de rechazo al "orientalismo" parece no ser tan casual en momentos en que Japón y otros países del Asia vienen apareciendo como posibles amenazas en Estados Unidos.

Que en ciertos círculos intelectuales norteamericanos se haya caído en visiones simplistas como las que se describe, no justifica una crítica tan ligera como la que se nos propone. Reconozco que ella debe de todos modos tener un aspecto sano si es leída desde el norte (para lo que fue escrita), pues alerta a ciertos círculos de antropólogos norteamericanos contra las proyecciones de sus propios deseos y angustias que vienen haciendo sobre la sociedades "otras". Tomado de esa forma, el artículo cumple una función crítica que es propia de la tradición antropológica, aunque me cuesta creer a pesar de que no lo pueda evaluar cabalmente por el poco acceso que se

tiene en el Perú a la literatura producida allá que los antropólogos norteamericanos en general sean tan ingenuos.

Todo ello nos muestra una discusión en la que allá y acá seguimos encerrados en contextos ideológicos bastante estrechos que son muy limitantes. Las ventajitas de un diálogo norte-sur deberían sin embargo ser obvias para todos, siendo éstas mayores para los estudiosos del norte pues para ellos ese diálogo constituye casi una condición de su trabajo. Veamos este punto partiendo de dos aspectos centrales del artículo: la crítica del andinismo y el análisis de Sendero Luminoso.

1) El autor transpone al andinismo la crítica al orientalismo, arrastrando problemas similares. Así por ejemplo, el texto asocia fácilmente una visión de "la sierra como un lugar de culturas estáticas e identidades rígidamente demarcadas" con "alegres afiches de emponchados campesinos andinos al lado de llamas en Macchu Picchu". Naturalmente coincide con la crítica a una visión estática de la cultura (¿quién no lo haña hoy?), pero el texto va más allá al dar a entender que la visión de la antropología sobre la cultura es la misma que la que aparece en los afiches de las agencias de viaje. ¿Tan pobre ha sido la antropología norteamericana? ¿Es esa la forma de discutir sobre el complejo problema de saber cómo estudiar procesos culturales de cambio, mezclas culturales, influencias de ámbitos culturales diversos? En su introducción de 1985, Isbell sugería preguntas más interesantes. Y en la antropología andina que conocemos en el Perú, aunque ciertamente no llegamos aún a comprender y calibrar cabalmente la relación entre continuidad y ruptura, este tema está a la orden del día y espero que lo podamos desarrollar sin necesidad de liquidarnos mutuamente. A quienes enfatizan la continuidad y dejan de lado el contexto histórico y social, es correcto llamarles la atención sobre la existencia de procesos de ruptura y la relación con un proceso social más amplio. Pero ello no significa que no hayan

entendido nada y menos aún que sus investigaciones no puedan ser recogidas en perspectivas más históricas.

El problema del cambio cultural en un país como el nuestro es demasiado serio y complicado como para que se lo resuelva con posturas apriorísticas como aquella que supone que, al no existir ninguna cultura andina vigente, entonces el que una señora hable de "nuestros antepasados incaicos" no significa otra cosa sino que "el andinismo ha completado el círculo", como lo dice el autor del artículo comentado. ¿Estamos volviendo a la idea de "alienación" del pueblo según la cual la gente del pueblo sólo repite ideas dominantes que no le convienen cuando nos dicen cosas que no corresponden a lo que esperaríamos? ¡Qué falta de seriedad en la argumentación!

A un trabajo que tiene límites autorreconocidos, pero que se cibe al rigor científico (y cualquier trabajo científico es limitado por definición), no resulta un buen método descalificarlo contraponiéndole una crónica de viajes, pues el libro de Díaz Martínez no es otra cosa. Es cierto que como fuente este texto es interesante, pero lo sorprendente es que el autor no haya encontrado nada más entre los autores peruanos para discutir con Isbell. ¿Tan desconocidos son los antropólogos peruanos en los Estados Unidos?

La verdad es que la visión política sobre la sociedad andina no la inventó Díaz Martínez, es parte de la efervescencia en la Universidad de Huamanga de la época. El denunciar el sufrimiento y la explotación del campesino tiene por lo demás una ya larga tradición en el Perú. En Huamanga, José Carlos Mariátegui y José María Arguedas fueron dos puntos de partida importantes para los estudios de ciencias sociales. Es cierto que Sendero se fue olvidando del segundo y llegó a deformar completamente al primero con la idea del "pensamiento guía". Pero en Ayacucho, en los años 70, se generó un pensamiento crítico que, partiendo del marxismo, se fue entroncando con Arguedas en una búsqueda por trabajar

los temas de la región y de la cultura. Sólo bastaría mencionar la revista *Ideología* en la que se debatieron importantes temas para la región, y nombres como los de Carlos Iván Degregori, Jaime Urrutia, Carlos Tapia, Modesto Gálvez, Lucía Cano, y muchos otros que en esos años fuimos trabajando en torno a un análisis de tipo regional. A nivel nacional, no me atrevería a mencionar nombres, por el riesgo de olvidarme de muchos, pues se observó en el Perú una verdadera explosión de trabajos en ciencias sociales en los años 70, que nos ayudaron a formarnos una idea más cabal de lo que es nuestro Perú de hoy.

Dentro de la limitaciones propias de un país como el nuestro, se ha ido prestando en los últimos años una atención renovada a los temas de cultura, reanudando más explícitamente con la tradición de Arguedas. Para quienes venimos trabajando en esa línea, el trabajo de Isbell, como muchos otros, siguen siendo de gran ayuda, aunque como es lógico nos reservamos el derecho de criticarlo en sus limitaciones. En ese sentido, la crítica demoleadora de Starn no nos interesa porque nos pretende hacer creer que nada de ese trabajo sirve ya, que más acertado estuvo Díaz Martínez.

Me parece que, "andinistas" o no, los antropólogos norteamericanos metidos en la discusión sobre el "orientalismo" y que se interesan por el Perú tendrían mucho interés en conocer los debates que aquí se suscitaron desde los inicios del indigenismo. La perspectiva del complejo cultural vista por Arguedas representa en mi opinión un enorme avance que rompe con la dicotomía del indigenismo y crítica así de antemano al "andinismo". Desde luego Arguedas ha sido objeto de polémicas en el Perú pero ha sido al mismo tiempo una muy importante referencia mucho más allá de la antropología, para todos quienes quieren entender el país. En la actualidad algunos consideran que es tiempo de abandonar el "paradigma de Arguedas", opinión que no comparto, pero que, al plantearse de esa forma, muestra la importancia de Arguedas

en el desarrollo de nuestra manera de entender al país. Nadie que pretenda entender al país puede ignorar esto.

2) El segundo punto que merece observación es el análisis de Sendero. Tal vez lo que más irrita en el artículo, visto desde el Perú y más aún desde Ayacucho, sea que su crítica tan acerba termine por contraponer al estereotipo criticado otro estereotipo no menos equívocado: el de un país con guerrilla campesina, identificado con fosas comunes y soldados en pasamontañas. Muchos análisis torpes se han hecho sobre la violencia en el Perú. Uno de ellos es el de seguir viendo a Sendero como un producto campesino, que es la visión que asoma en el texto comentado. Lo curioso del caso es que Starn conoce y menciona a autores peruanos como Degregori y Marriqué. Parece que la obsesión del autor por atacar a Isbell le hace perder la ponderación. Es cierto que Sendero tiene vínculos reales con el campo, pero si se lee a Degregori o a Gorriti, queda claro que no ha sido la expresión política de "un campo a punto de estallar en guerra" como lo sugiere el autor a partir de la lectura de Díaz Martínez (que no era, desde luego tan ingenuo como parece).

Es cierto que, al igual que las "docenas de etnógrafos [que] trabajaron en la sierra sur-andina durante los años 70", ninguno de nosotros creyó que un grupo tan dogmático como Sendero pudiera llegar a crecer en la forma como lo hizo. Nuestra ubicación en la universidad de Huamanga nos confrontó, sin embargo, con ellos de manera directa, dándonos elementos invaluable para entender su lógica. Desde ahí pudimos entender la frustración de jóvenes de origen rural y los vínculos que mantenían con sus lugares de origen, como elementos centrales del inicio de Sendero. Y lo que percibimos, entonces, y que la historia de la guerra ha venido confirmando, es que Sendero no nació del movimiento campesino ni se originaba directamente en "el fuerte descontento de muchos campesinos contra el *status quo*". No es este el lugar

para hacer un análisis desarrollado de Sendero, sólo basta recordar que ese grupo político, como lo señaló Degregori, inició su lucha armada después de haber sido derrotado en su intento por organizar una fuerza gremial campesina. Su apoyo inicial, como es notorio, estuvo en cambio en jóvenes estudiantes y en profesores rurales. Ese punto, que acabamos de confirmar en un estudio reciente, Isbell ya lo anticipaba de algún modo al referirse a la contraposición entre campesinos y profesores en su "Postdata - Cuatro años después" de 1975.

"Los campesinos de Chuschi han elegido una estrategia de protección de lo que tienen, mientras los profesores radicales de Chuschi han elegido estrategias para obtener lo que no tienen - mejores salarios, mayor movilidad social, y el poder para influenciar decisiones." (Isbell 1985:237)

Al tener que concluir este comentario que ya se extendió demasiado, siento que recién estoy llegando al momento de desarrollar en positivo los puntos que son verdaderamente de fondo: ¿cuál es la relación de Sendero con el campo? ¿cómo entender el cambio cultural? ¿sigue vigente la cultura andina y qué significa? Estos son temas que siguen pendientes; se vienen trabajando y debatiendo en el Perú y sobre ellos existen muchos avances. Este comentario, sin embargo, se mantuvo en una cuestión previa: ¿cuánto se puede avanzar en la comprensión del Perú y de los andes prescindiendo de lo que pensamos y hacemos los peruanos?

Pese a mi acuerdo con muchas afirmaciones de Starn, discrepo con su manera de hacer la crítica porque no nos permite avanzar. Si queremos entender fenómenos como Sendero, las nuevas sectas religiosas, la lógica de los informales o la cultura política actual, tenemos que seguir estudiando los grandes temas de la antropología tales como las relaciones de parentesco, los rituales, las representacio-

nes simbólicas. El libro de Isbell es ejemplar en ese sentido, aunque como bien lo reconoce la autora debe ser reubicado en su marco histórico y social. Esa confrontación no vaga y general sino precisa y dentro del análisis mismo permitirá un análisis certero que podrá ser de alguna utilidad. Por ello mi primera conclusión es el deseo de que el libro se pueda por fin editar en castellano para suscitar aquí el debate que se merece.

Mi segunda conclusión es una invocación a los colegas y amigos que investigan desde el exterior sobre los andes: no se encierren en sus propias discusiones, aprendan a dialogar con quienes conocemos bien el contexto histórico y social porque vivimos aquí. Ya verán que de ese modo se equivocarán menos...

Finalmente, mi última conclusión es para los antropólogos y científicos sociales peruanos: tenemos que seguir trabajando el tema de la transformación cultural rompiendo con esquemas ideológicos de toda índole y aprovechando todo lo avanzado. Con lo que sabemos en conjunto, una síntesis debe ser posible, pero ésta supone una capacidad de debate y de escucharnos mutuamente que sea mayor que la manifestada hasta ahora.

## ALGUNAS PALABRAS FINALES<sup>1</sup>

Orin Starn

NUNCA IMAGINE que este artículo provocaría tanta indignación e ira<sup>2</sup>. Lo escribí en 1989 como un intento serio y honesto de hablar de lo que me parecían algunos problemas significativos en la manera en que muchos antropólogos habíamos concebido la experiencia de los campesinos andinos. En esta breve intervención quisiera responder a los comentaristas y ofrecer unas reflexiones finales sobre el debate.

Reconozco dos limitaciones del ensayo. Una es mi inadecuada atención a las tradiciones nacionales de la antropología en los países andinos. Como precisan Thurner y Salomon, mi ensayo se concentra en los norteamer-

<sup>1</sup> Esta respuesta ha sido hecha en base a los primeros borradores de los comentarios que recibí de los editores de *Allpunchis* a mediados de 1991.

<sup>2</sup> Para otra respuesta encolerizada véase el reciente ensayo de Enrique Mayer en *Cultural Anthropology* (noviembre, 1991). Con muchas disculpas a los lectores de *Allpunchis* que no hayan visto el ensayo, voy a aprovechar este espacio para responderle también a Mayer.

ricos. Siempre han existido intensas interconexiones intelectuales e institucionales entre las antropologías de Norteamérica, Europa y Latinoamérica. Obviamente, sin embargo, las genealogías de la disciplina en cada lugar tienen sus propias idiosincrasias. La falta de sensibilidad a las particularidades de las antropologías peruanas, bolivianas, colombianas, y ecuatorianas da un elemento de anglocentrismo al ensayo.

Un segundo problema con mi análisis es su tendencia a sobreestimar la aceptación de SL en la sierra. Todavía persisten corrientes de apoyo para los seguidores de Guzmán en muchos caseríos en las zonas de emergencia. Pero han perdido mucha de la simpatía más generalizada que gozaban entre 1980-82 en Ayacucho y luego en su ofensiva de 1988-1989 en Junín. El crecimiento de rondas de autodefensa en la sierra sur-central refleja, en parte, el desencanto con el autoritarismo de Sendero<sup>3</sup>. Los importantes estudios recientes de Coronel y Loayza, del Pino y de Manrique nos ofrecen una visión cercana de los problemas de los maoístas en diferentes zonas de la sierra<sup>4</sup>. Mi análisis se habría beneficiado de una mayor atención a las complejas dinámicas de los reveses que han obligado a Sendero a reformular su plan inicial de cercar las ciudades en base al apoyo del campesinado.

<sup>3</sup> Para más información sobre estas organizaciones, véase Instituto de Defensa Legal, "El papel de la organización campesina en la estrategia antissubversiva" (1991, mimeo), Orin Starn, "Sendero, Soldados y Ronderos en el Mantaro (1991, Quehacer 74) y los abajo mencionados ensayos de Coronel y Loayza y del Pino.

<sup>4</sup> José Coronel Aguirre y Jorge Loayza Camargo, "Violencia política: Formas de respuesta comuna en Ayacucho" (SEPIA, 1991); Ponciano del Pino, "Los campesinos en la guerra: Una aproximación a los Comités de Defensa Civil a partir de un espacio rural" (SEPIA, 1991); Nelson Manrique, "La década de la violencia" (Márgenes, 5-6, 1991). Para una reseña del estado actual de la literatura sobre Sendero, véase Orin Starn, "New Literature on Peru's Sendero Luminoso" (Latin American Research Review, marzo, 1992) y la introducción de Carlos Iván Degregori al presente número de *Allpachis*.

A pesar de estas limitaciones, sigo completamente convencido que el argumento básico del ensayo es correcto. Invito a los lectores de *Allpachis* a hojear la literatura etnográfica de los 60 y 70<sup>5</sup>. En vez de menos, creo que saldrían más persuadidos respecto de que muchos antropólogos tendían a mantener el mito de un discreto y eterno "mundo andino" y hacer caso omiso al abundante descontento político en la sierra.

En vez de ofrecer una evaluación sensata del ensayo, cuatro de los comentaristas toman una posición de denuncia y rechazo. Linda Seligmann y Enrique Mayer me culpan por exagerar el "andimismo" de la antropología de los 60s y 70s. Ignoran que el ensayo siempre es clarísimo en reconocer las múltiples maneras a través de las cuales muchos antropólogos se distanciaban del concepto de una invariable y homogénea "tradición andina". Si no incluí la cita de *Reciprocidad e intercambio*, no fue para sugerir que Mayer y Alberti o cualquier otro estudioso fueran insensibles a muchos de los constantes cambios en la vida andina desde la llegada de Pizarro. Al contrario, el párrafo anterior enfatiza la ya creciente sensibilidad a la historia en la antropología de los 60s y 70s. Lo que sí quería mostrar era la proliferación en el discurso etnográfico de imágenes orientalistas que presentaban la sierra en términos de una yuxtaposición entre un estático y tradicio-

<sup>5</sup> Todavía no había llegado el comentario de Juan Anstón al momento de redactar esta respuesta. En base a su título un poco despectivo, dudo que estaré muy de acuerdo con su lectura. Cabía decir que no creo que las casi uniformemente negativas evaluaciones de los comentaristas en *Allpachis* den una muestra enteramente representativa de la recepción del ensayo. Varias cartas y comentarios personales me dan la impresión que hay por lo menos una minoría significativa de lectores que lo han encontrado con algo de utilidad y valor. Junto con el ensayo de Mayer, será reeditado en un nuevo libro de ensayos seleccionados de *Cultural Anthropology* (Duke University Press, 1992, editado por George Marcus).

nal "ellos" y un avanzado y moderno "nosotros"<sup>6</sup>. Mayer asevera en su comentario que hablar de la sobrevivencia de valores incaicos no es nada diferente que hablar de la preservación de la costumbre pagana del árbol de navidad en los EE.UU. ¡Hablemos en serio! Las referencias abundantes a inmutables tradiciones andinas en el trabajo de Zuidema, Skar, Bastien y tantos otros iba mucho más allá de la por supuesto aceptable afirmación que todos conservamos lazos con el pasado. Como intenté mostrar en el ensayo, reflejaba la propagación parcial entre los antropólogos de una visión de campesinos como parroquianos tradicionales, que subestimaba seriamente el impacto de la intensificación de la migración, la extensión de redes de comunicación masiva, la masificación de la alfabetización y las otras grandes e interrelacionadas transformaciones de la sierra a través del siglo XX.

Por su parte, Deborah Poole y Gerardo Rénique construyen su condena condescendiente en base a distorsiones desvergonzadas. Se refieren a "numerosos errores factuales" sin dar un sólo ejemplo. Dejan la falsa impresión de que yo estuviera aseverando que los antropólogos

<sup>6</sup> Siguiendo el trabajo del antropólogo norteamericano Richard Fox (*Gandhi's Utopia*, Beacon Press 1990) sobre el "orientalismo" en representaciones de la India, se puede distinguir entre "andimismo negativo" y "andimismo afirmativo". Muchas veces ligadas a antiguas visiones racistas de la inferioridad de la gente de la sierra, el "andimismo negativo" representa a lo andino como un estigma que obstaculiza el progreso. En contraste, el "andimismo afirmativo" presenta a la cultura andina como algo noble a ser defendido contra el avance de la modernidad. Las implicaciones políticas de estos dos tipos de andanismos son diferentes. Pero comparten la presuposición que los campesinos contemporáneos pueden ser vistos como representantes de puros y primordiales valores andinos. Irónicamente, ninguna marca del andimismo ha llegado a tener mucha presencia en las auto-concepciones de los mismos agricultores de la sierra, quienes, por complejas razones históricas, han llegado a preferir identificarse en términos no étnicos como "campesino" o "peruano".

podrían haber previsto el crecimiento de SL<sup>7</sup>. Pasan por alto mi reconocimiento explícito de la importante contribución de los antropólogos a un mayor aprecio de tradiciones serranas para hacer su absurda aseveración de la "absoluta preferencia de Stam por la denuncia sobre cualquier texto, discurso o posición política que implique celebración o reivindicación de los valores culturales andinos"<sup>8</sup>. Hasta los encolerizados Mayer y Seligmann admiten que concuerdan con partes de mi análisis. Poole y Rénique prefieren deshecharlo por completo en un tono de aplomo engraido que desmiente la combinación de verdades a medias y falsedades abiertas de mucho de su comentario.

En general, el intento de Poole y Rénique de historicizar mi ensayo es un fracaso risible. ¿Yupificando carácter de "Wall Street"? ¿Escribí el ensayo siendo un estudiante desempleado. ¿Desinteresado en la política? Todos mis años de trabajo en la sierra han sido sobre movimientos campesinos. ¿Elitismo vanguardista? Véase cualquier artículo de Deborah Poole para una muestra verdadera de densa jerga académica. ¿Autoritarismo moral? Son Poole y Rénique quienes califican de "racista" e "ideóloga política" a una estudiosa norteamericana, Cynthia McClintock, que ha trabajado por muchos años en la defensa de los

<sup>7</sup> El párrafo final de su comentario ignora por completo que enfatizo desde el principio que sería injusto culpar a los antropólogos por no haber previsto el crecimiento de SL. Mi ensayo se basa en el muy distinto argumento que muchos etnógrafos eran insensibles a algunas de las condiciones detrás del desarrollo de la insurrección.

<sup>8</sup> En otra distorsión, Poole y Rénique presentan una bibliografía de estudios sobre movimientos campesinos hecha por sociólogos, historiadores y politólogos como si esto descreditará mi argumento que los antropólogos de los 60 y los 70 no hacían mucho caso al fermento político en el campo.

<sup>9</sup> "Yuppie" se refiere en los EE.UU. a jóvenes profesionales urbanos.

derechos humanos en el Perú<sup>10</sup>. Ya son más de quince años desde la publicación de trabajos como *La Arqueología del Conocimiento*, *Metahistoria*, y *Orientalismo*<sup>11</sup>. No es ninguna novedad decir que debemos situar la producción del conocimiento en su contexto social, institucional y político. El reto es hacerlo de una manera cuidadosa y constructiva, cosa que parece escapar por completo del trabajo de Poole y Rénique con su afición por capturas simplistas e intolerantes.

¿Para qué, entonces, han servido mi ensayo, los comentarios, y ahora esta respuesta? En parte, para nada. Hay algo un poco grotesco en el espectáculo de una riña entre académicos en un momento que tanta gente en la sierra y en los pueblos jóvenes vive en medio de la pobreza y el terror. Uno de los objetivos principales de mi ensayo era empujar a los antropólogos -especialmente a mis colegas norteamericanos- hacia un mayor compromiso en la lucha por la justicia y la paz. Por lo menos en base a los comentarios, esto no parece haber sido logrado. Las contribuciones de Salomon y Thurner tienen un sentido de distancia emocional con los problemas actuales del Perú. Mayer, Poole y Rénique y Seligmann escriben con más pasión, pero dirigida principalmente a ventilar su furia contra un ensayo que intentaba contribuir a una necesaria y hasta atrasada ampliación del debate sobre las ópticas

<sup>10</sup> Véase Deborah Poole y Gerardo Rénique, "The New Chroniclers of Peru: U.S. Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion" (1991, *Bulletin of Latin American Studies*, 134, 176). Poole y Rénique satizan a McClintock como símbolo del imperialismo norteamericano. Entre los muchos problemas obvios con este argumento está el hecho que McClintock ha colaborado por muchos años con Americas Watch y es miembro de la junta directiva de la Oficina de Washington para Latinoamérica (WOLA), dos organizaciones que han encabezado la lucha contra la política de militarización en el Perú del gobierno norteamericano.

<sup>11</sup> Michel Foucault, "The Archeology of Knowledge" (Harper Colophon, 1972); Hayden White, "Metahistory" (Johns Hopkins University Press, 1973); Edward Said, "Orientalism" (Vintage Books, 1978).

interpretativas y las posiciones políticas y morales de los antropólogos que trabajamos en la sierra.

Si algo bueno ha salido del debate, quizás ello sea un incremento en nuestra reflexividad sobre cómo representamos a los campesinos andinos. La configuración del mundo contemporáneo con su economía interconectada, comunicaciones instantáneas e incansable tráfico intercultural ha forzado a los antropólogos a abandonar nuestros conceptos antiguos de las sociedades indígenas y campesinas como entidades estáticas y auto-contenidas<sup>12</sup>. Sin embargo, una hojeadada por varios trabajos recientes sobre los Andes revela, a su vez, que el deseo de imaginar a los campesinos como los herederos de una ininterrumpida y homogénea tradición indígena no ha desaparecido por completo<sup>13</sup>. Sólo al desahucarnos de los últimos vestigios del "andinismo" vamos a poder comprender el dinamismo y la diversidad de las complejas visiones culturales y políticas del campesinado en medio de las condiciones de migración, violencia y crisis económica que caracterizan a los andes peruanos en las entrañas del siglo XXI<sup>14</sup>.

En fin, ¿irritante pelea entre antropólogos gringos? ¿Debate que contribuye al entendimiento de la experiencia andina? ¿Algo de ambos? Terminó aquí, dejando el juicio final al lector.

<sup>12</sup> Para buenas introducciones a estos debates en la antropología norteamericana, véase Renato Rosaldo, "Culture and Truth: The Making of Social Analysis" (Beacon Press, 1989); James Clifford, "The Predicament of Culture" (Harvard University Press, 1988), el reciente número especial de *Cultural Anthropology* sobre la antropología y el estado editado por Akhil Gupta y James Ferguson (marzo, 1992).

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, varias de las contribuciones al reciente libro *Cultura Andina Agrocentrica* (1992, PRATEC).

<sup>14</sup> Para dos evaluaciones recientes de cómo los cambios de la última mitad del siglo XX están obligando a los antropólogos a reformular sus entendimientos de la sierra, véase Jürgen Golte, "Algunos problemas que merecerían la atención de una antropología peruana" (1992, mimeo) y Jaime Urrutia, "Las comunidades campesinas y la historia de los estudios de un mito del siglo XX" (1992, mimeo).