

# Desde el sur: los otros como parte de nosotros, pensamiento crítico en las antropologías\*

**RODRIGO MONTOYA ROJAS**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
r.montoyarojas@gmail.com

## RESUMEN

A partir de un recorrido por los caminos que siguió la antropología en el Perú a lo largo del siglo XX en relación con los procesos sociales y políticos que atravesó el país y América Latina, el autor reflexiona sobre el surgimiento de un pensamiento crítico en las antropologías de América Latina y sobre cuán críticos somos de lo que hacemos en las diferentes ciencias sociales y de lo que estas hacen o no frente a los problemas planteados por la realidad a los habitantes de cada uno de los países.

**Palabras claves:** Pensamiento crítico, antropologías.

## From the south: the others as part of us, critical thinking in the anthropologies

### ABSTRACT

Following the path that the discipline of anthropology has traveled in Peru throughout the Twentieth Century in relationship to other social and political processes that the country and Latin America faced, the author reflects upon the burgeoning of a critical thought in the anthropologies of Latin America and how critical we are of the different social sciences and what these do or fail to do with regards to the problems presented by reality to the inhabitants of each of these countries.

**Key words:** Critical thinking, anthropologies.

---

\* Conferencia ofrecida en las XIV Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural: Antropología(s) en el contexto sociopolítico actual. Debates y desafíos en clave latinoamericana. Universidad de Rosario (Argentina), 5 y 6 de octubre del 2017.

● Cuándo y dónde surge un pensamiento crítico en las antropologías de América Latina?, ¿cuán críticos somos de lo que hacemos en las diferentes ciencias sociales y de lo que estas hacen o no frente a los problemas planteados por la realidad a los habitantes de cada uno de los países?, ¿cuál es la relación entre el pensamiento crítico y los procesos sociales de la realidad cerca o lejos de los guetos académicos? Como ya sabemos, en el mundo de la investigación importan más las preguntas y nos falta mucho aún para contar con respuestas suficientemente fundadas en cada una de las corrientes antropológicas de nuestros países.

Es pertinente señalar la diferencia que hay entre un pensamiento crítico al interior del mundo académico y otro frente a la realidad de las sociedades en las que vivimos. Cualquiera que sea el mundo académico en especialidades tan distintas como la física, la medicina o las ciencias sociales, el pensamiento crítico es parte de ese mundo. En la búsqueda de la verdad y de las explicaciones de los fenómenos sociales, nos situamos en corrientes diferentes de pensamiento, parcial o radicalmente opuestas, con matices de interpretaciones, todas cambiantes a lo largo del tiempo que constituyen la esencia misma del mundo académico.<sup>1</sup> El pensamiento crítico sobre la realidad en que vivimos, independientemente de las disciplinas académicas a las que pertenecemos, nace de otra fuente: la conciencia que se tiene de la desigualdad e injusticia social impuesta por el poder reinante. La fuerza de esta vertiente es suficientemente grande como para cuestionar las prácticas del propio mundo académico por eso de la colonialidad del saber. En el caso de la antropología peruana, me parece pertinente citar el pensamiento crítico de Guamán Poma de Ayala, Juan Santos Atahualpa, Túpac Amaru, Túpac Katari, Tomás Katari, Luis. E. Valcárcel y José María Arguedas, fundamentales antes de que la carrera de Antropología apareciese en el mundo y, en el caso de los dos últimos, antes de que ambos se convirtiesen en antropólogos. El común denominador común entre ellos ha sido su sensibilidad para señalar las profundas desigualdades de la sociedad peruana y las condiciones de opresión en la que vivían los pueblos indígenas. Este es uno de mis argumentos mayores para tratar de responder desde el Perú a la pregunta: ¿cuándo y dónde surge un pensamiento crítico en las antropologías de América Latina?

1 Si a esa gama de interpretaciones diferentes y opuestas se agregan los intereses individuales y de grupo de los académicos profesores-investigadores, los componentes están reunidos para lo que los mexicanos llaman la grilla (parrilla), el asador del que nadie podría escapar.

Guamán Poma de Ayala, el cronista quechua y primer etnógrafo de la sociedad inca, como lo llamó John Murra, era un indígena del valle de Sondondo, en la provincia de Lucanas (Ayacucho). En los primeros quince años del siglo XVII, escribió una larga carta al rey de España, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1980[1548]), con mil ochocientas páginas en castellano, donde también usaba frases en quechua y cuatrocientos dibujos cuando no podía explicar lo que quería. Como no pertenecía a la aristocracia indígena inca, tuvo que aprender el castellano por su cuenta. Estuvo durante un buen tiempo al servicio de un cura extirpador de idolatrías. Le dijo al rey que su carta era una nueva crónica distinta a la de todos los españoles y le dio consejos para su buen gobierno. Tuvo el coraje de decirle que hiciera lo posible por convertir a los españoles en cristianos, porque no lo eran, y que los verdaderos cristianos eran los propios indios. Le recomendó también que los españoles vivan entre españoles y españolas y los indios entre indios e indias, para no seguir produciendo mestizillos, porque por ese camino la sociedad inca desaparecería, «y no hay remedio». Su juicio crítico es notable si se tiene en cuenta que del mundo académico de la Universidad de San Marcos (teólogos, abogados, jueces y poetas), fundada en 1551, y de parte de los funcionarios del virreinato no se expresó crítica alguna al régimen colonial.

José Santos Atahualpa se rebeló entre 1742 y 1765 contra los franciscanos y españoles en defensa de una utopía andina, como recreación del mito cristiano del regreso de Cristo y la memoria viva de los incas como un reino de orden, justicia y sin hambre. Túpac Amaru, Tomás Katari y Túpac Katari dirigieron en 1780 la primera gran revolución anticolonial y nacional. El primero fue un cacique de la aristocracia indígena; los dos Katari fueron simples indios del común. Estaban de acuerdo con reemplazar al rey de España para que gobiernen los herederos directos de los incas. En su tiempo, los académicos de la Universidad de San Marcos solo escribían loas a los reyes y virreyes, y cuando se graduaban de doctores ofrecían un banquete a los jurados y una corrida de toros en la plaza de Acho de Lima.

Luis E. Valcárcel, antes de ser abogado, historiador y antropólogo, quedó conmovido cuando en la puerta del traspatio de su casa, en Cusco, vio a indígenas indígenas pidiendo algo de comer. Fue el primer etnógrafo de los ayllus de Cusco, se interesó por la suerte de los herederos de los incas y anunció en su libro *Tempestad en los Andes* (2013[1926]) que la revolución en Perú descendería de los Andes mismos.

José María Arguedas, a los ocho años, le pidió al apu (nevado-padre) de la hacienda Viseca y de San Juan de Lucanas que hiciese desaparecer a «todos los principales del mundo». Eran los terratenientes de horca y cuchillo los responsables mayores del sufrimiento del pueblo quechua. A lo largo de su vida, fue fiel a ese deseo. En su discurso «No soy un aculturado», su himno canción a Túpac Amaru (escrito en quechua) y su novela *Todas las sangres* aparece transparente su espíritu crítico, un ejemplo mayor en nuestra antropología (Arguedas, 1983, 1971, 1962).

En el caso peruano, la contribución del sociólogo Aníbal Quijano (2015) en la formación de un pensamiento crítico en las ciencias sociales, la historia y la política me parece decisiva. Su propuesta sobre la colonialidad del poder como modo de estructurar el poder mundial desde la conquista de América es original y clave para entender la realidad peruana, latinoamericana y mundial.

El pensamiento crítico de la realidad brota también desde el mundo académico cuando antropólogos y antropólogas descubrimos que la oposición entre nosotros y los otros no tiene sentido, que los otros somos nosotros y nosotros los otros, al mismo tiempo que la especie humana es una, que no hay razas y que todos somos iguales y diferentes a la vez. Conocer a fondo el principio de reciprocidad (dar para recibir y recibir comprometiéndose a devolver), uno de los pilares de la sociedad humana, y convertirlo en parte de nuestras vidas, es uno de los mayores frutos de nuestra antropología.<sup>2</sup>

---

2 «Buscar una antropología descolonizadora, una etnografía colaborativa, una globalización contrahegemónica, como parte de la esperanza de que 'otro mundo es posible', constituye un enorme desafío. Partimos de una distancia profunda que separa al saber académico de la sociedad. El gueto universitario académico tiene reglas explícitas e implícitas en las que nos formamos y formamos a los estudiantes, reglas que marcan nuestras vidas de modo probablemente más intenso de lo que suponemos. Aun el espíritu crítico más severo no podría liberarse plenamente de las ataduras que nos unen a ese modo de vida y a ese modo de producción de conocimientos. Con el andar del tiempo pudimos darnos cuenta de que ese gueto académico es una prisión y que necesitamos abrir puertas y ventanas, en lo posible permanentes, para oír el canto de los pájaros, el rumor de las piedras y las voces humanas que expresan lo nuevo que ocurre sin que nos demos cuenta. Investigación militante, comprometida, o investigación-acción fueron las categorías que en la década de 1970 descubrimos, inventamos o reprodujimos, tratando de establecer un puente entre la universidad y la sociedad, entre nuestro gueto y las organizaciones campesinas y políticas de la izquierda que en ese momento realizaban y cerraban el ciclo histórico de luchas por la tierra. No era fácil escapar de la alternativa etnia o clase. 'Clase sí, etnia no', decían los marxistas ortodoxos y de manual; 'etnia sí, clase no', respondían las y los antropólogos puristas, conservadores, no en pocos casos reaccionarios. Reunir las categorías etnia y clase en el mismo razonamiento es aún hoy un desafío si se toma en cuenta que la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo realmente existente parecieran dos buenas razones para no hablar más de clases sociales.

El descubrimiento de otros saberes, de otras maneras de conocer y pensar, de plantear problemas y de resolverlos, ensanchó nuestro horizonte intelectual y al mismo tiempo nos dio suficientes elementos para dudar de la universalidad de la ciencia y de las categorías que empleábamos entonces» (Montoya, 2010, p. 125-145).

La contribución de los pueblos indígenas a través de sus movimientos organizados étnica y políticamente ha sido fundamental para que el espíritu crítico se exprese con nitidez dentro de la antropología, a pesar de la fuerza que su espíritu conservador tiene aún. Al final de uno de mis textos consagrados, especialmente a ese tema, escribí:

Los movimientos políticos indígenas han abierto una perspectiva y un horizonte para pensar la realidad. Pero sabemos que lo nuevo no viene puro, tampoco de modo transparente; viene siempre junto con lo viejo, a veces con parte de lo peor, en contextos generalmente adversos. Nos corresponde apoyar esta potencialidad política indígena y crear desde nuestro lado los puentes que hacen falta. Las alianzas que requerimos dependen de nuestra capacidad de crear puentes desde las dos orillas del río. Del lado indígena, las bases para el puente están en parte ya colocadas. Del otro, aún no. La indiferencia, el viejo racismo, las preguntas y temores —«quiénes son estos indios», «cómo confiar en ellos»— siguen vigentes. Quedan pendientes los puentes entre amazónicos y andinos, entre amazónicos y andinos con los migrantes indígenas en las grandes ciudades, con los pueblos de la costa que a pesar de haber perdido sus lenguas reivindican sus culturas gracias al impulso de la arqueología, los nuevos museos para mostrar al señor de Sipán y a la señora de Cao como símbolos de una civilización muy importante a orillas del mar. Además, faltan los puentes con las mujeres organizadas, obreros, maestros, estudiantes, homosexuales y todos los grupos que defienden su derecho a ser diferentes. De nuestra capacidad para crear puentes depende, tal vez, la posibilidad de realizar el sueño de cambiar el mundo, sueño enriquecido notablemente por los pueblos indígenas (Montoya, 2011).

## 1. Una antropología de exportación e importación

La historia nuestra comienza con una antropología de exportación producida entre 1870 y 1922 en los países del norte de Europa y los Estados Unidos (capitalistas, coloniales, neocoloniales, centrales, modernos, desarrollados, como se les quiera calificar), y se recrea a través de unas antropologías de importación que surgieron después de 1940 en los países de fuerte composición indígena de América Latina como México, Guatemala, Perú y Bolivia (llamados del Tercer Mundo, tradicionales, colonizados, neocolonizados, subdesarrollados o del sur), a partir de un conjunto de necesidades principalmente académicas.

La antropología exportada e importada en nuestras tierras tenía un encanto particular: su interés por la especie humana desde que esta apareció en el planeta y por nuestros «primitivos contemporáneos», quienes habrían sido como

fueron nuestros primeros ancestros, alrededor de cien mil años atrás. De ahí el interés por los primeros hombres y mujeres que llegaron a nuestro suelo hace más o menos quince mil años atrás. No tiene sentido alguno creer hoy que los pueblos indígenas del mundo, mal llamados primitivos, son como fueron los pueblos de hace cincuenta o cien mil años; tampoco tiene sentido alguno suponer que la historia latinoamericana comenzó con la llegada de Colón, como creían los hispanistas y sus discípulos.

En la mochila de los primeros antropólogos que llegaron a nuestro continente se encontraba una oposición de dos conceptos claves: nosotros y los otros. Nosotros eran los europeos y norteamericanos; los otros, los habitantes indígenas de todo el mundo. Norteamericanos y europeos se sentían superiores porque estaban convencidos de ser los más avanzados y evolucionados de la historia humana. Desde la mirada evolucionista de la sociedad, surgida en la segunda mitad del siglo XIX, compartida por todas las corrientes en las ciencias naturales y en las primeras disciplinas de las ciencias sociales, se consolidó el viejo racismo del siglo XVI que consideraba como inferiores a los llamados indios, reducidos a la condición de siervos de los señores, que tenían otro color de piel, otras formas de ojos y cabellos, y también diferentes modos de vivir, pensar, sentir y dar sentido a los hechos y a las cosas. Esa oposición entre el nosotros y los otros fue asumida por los primeros antropólogos latinoamericanos, sin discusión alguna, como si se tratase de una especie de verdad establecida. Considerar a los «indios» del continente como un simple objeto de estudio fue una inevitable consecuencia de esa oposición entre nosotros y los otros.

Hacia 1940, algunos de los destacados antropólogos norteamericanos como Alfred Kroeber (discípulo de Franz Boas) llegaron a Lima para iniciar los primeros estudios de áreas culturales. Lo harían allí donde surgieron unas civilizaciones preincas con notables hallazgos en agricultura de riego, producción de alimentos, Estados regionales, tejido, alfarería y música de viento (moche, chimú, paracas, etc.). En el mismo momento, una preocupación política del gobierno norteamericano por lo que sería una inevitable guerra con el Japón fue razón suficiente para enviar una misión de jóvenes antropólogos que, luego de visitar los pueblos indígenas en la costa del Pacífico central, escribirían informes sobre una posible colaboración con los japoneses. John Murra y John Rowe, entre otros, estuvieron en esa misión. Fue su primer paso para convertirse, luego, en dos de los grandes especialistas en la antropología y la arqueología de la sociedad inca. El *Handbook of South American Indians*, *Smithsonian Institution* (1946) reunió los informes etnográficos de esa misión.

En la misma época, el célebre etnólogo francés Alfred Métraux visitó y estudió a los pueblos guaraníes de Bolivia, Paraguay y Brasil, para después pasar por Lima. Por la misma época nos visitó también Paul Rivet. Desde la orilla propiamente peruana, Luis E. Valcárcel, iniciador de los estudios de etnohistoria peruana, fue el anfitrión que abrió las puertas a los visitantes académicos del exterior, con un genuino interés por enriquecer la arqueología peruana y por colocar las bases de la antropología sobre los cimientos de la etnohistoria.<sup>3</sup>

En esos tiempos, era aún incipiente el cuestionamiento de la realidad colonial que redujo a los indígenas a la condición de siervos, expropiándoles sus tierras y su propia condición de seres. Reinaban las ideas del orden colonial, de indios pertenecientes a sus señores, como el orden aparentemente natural del mundo.

En este breve ensayo, ofrezco algunas reflexiones para tratar de situar el pensamiento crítico de la realidad y del mundo académico en el contexto de los cambios estructurales producidos entre 1940 y hoy en día. Resulta inevitable el carácter histórico de la aproximación, si se toma en cuenta que toda sociedad es una totalidad contradictoria en movimiento. Todo cambia, los griegos decían que no podemos bañarnos en las mismas aguas de un río. Como no podría ser de otro modo, mi experiencia peruana como antropólogo e intelectual que acompaña y apoya a los movimientos políticos indígenas y populares es más importante que el conocimiento que tengo sobre los mismos problemas en otros países de nuestro continente. Por eso, mi visión puede tener errores de información y de apreciación, los que aparecerán y serán corregidos cuando los contactos horizontales entre antropólogos del área se multipliquen y cuando intentemos después visiones menos nacionales. Por la verticalidad del poder en la sociedad y en el mundo académico, conocemos más de las relaciones de cada uno de nuestros países con los polos políticos y académicos del norte que de los otros países hermanos.

En un texto anterior, *Visiones del Perú en la antropología peruana* (2015), presenté algunas ideas que tienen un parentesco directo con el tema tratado

3 Contaré aquí una breve anécdota ocurrida en la Universidad de San Marcos, en 1946. En una vitrina de la Facultad de Educación apareció un pequeño aviso: «Va a crearse el Instituto de Etnología y Arqueología, se necesitan estudiantes». Quien convocaba era Luis E. Valcárcel, célebre historiador e indigenista peruano. Uno de los primeros alumnos que se inscribió fue José Matos Mar. Hay, probablemente, en la historia de cada uno de los departamentos de Antropología, una pequeña anécdota parecida con algunas personas que tuvieron la convicción necesaria para dar los pasos iniciales de lo que sería después la disciplina antropológica y su institucionalización.

para estas jornadas rosarinas. Mi juicio crítico sobre la antropología puede ser visto también en otros textos.<sup>4</sup>

## 2. Antropología aplicada y dos indigenismos importantes

Es posible distinguir en el mundo de la antropología un interés central por lo estrictamente académico al margen de toda cuestión práctica de si es importante o no vincularse con los pueblos indígenas, ayudarlos o no a resolver sus problemas. Hay, sin duda, un interés estrictamente académico por los grandes temas tratados por los antropólogos de primera línea, por los trabajos de campo, por la publicación de libros y artículos en revistas, por la formación de museos y la permanente sucesión de colecciones dentro del mundo antropológico suficientemente grande. La vastedad de ese universo académico no permitió que apareciese un compromiso con los pueblos indígenas estudiados por la antropología como simple objeto de estudio.

La aparición de corrientes indigenistas en Perú y México, por caminos separados y al mismo tiempo convergentes, significó un interés por ayudar a los pueblos indígenas, por valorar sus expresiones artísticas, y más tarde ya con la política de la Revolución mexicana un interés para que los llamados indios se convirtiesen en mexicanos. La propuesta del presidente mexicano Lázaro Cárdenas de convertir a los indios en mexicanos, peruanos, guatemaltecos, bolivianos, partió de una convicción profundamente prisionera del ideal moderno de construir Estados-nación (un Estado, un territorio, una cultura, una religión con solo un dios único y verdadero), según el modelo derivado de la Revolución francesa: los indios como tales no fueron considerados como peruanos, mexicanos, guatemaltecos, bolivianos ni ecuatorianos. Lo moderno y «revolucionario» habría sido conseguir que dejen de ser indios y se vuelvan ciudadanos de los nuevos Estados-nación, aprendiendo plenamente el castellano, convirtiéndose en genuinos católicos, asumiendo como suya la tecnología occidental de la revolución verde, adoptando la medicina universitaria convencional y olvidando para siempre la llamada brujería. Abandonar su magia y entrar en el mundo occidental de la razón parecía un nuevo evangelio de cambio y de modernidad.<sup>5</sup> Con esas ideas fue formado el Instituto

4 «Antropología y epistemología» (1994), «Crisis de las disciplinas sociales en San Marcos» (1974), «Acerca del objeto de la antropología» (1972) y «¿Antropología ciencia social?» (1969), reunidos en la sección I, textos, sobre la antropología peruana de mi libro *Elogio de la antropología* (2005).

5 Si se observa atentamente lo ocurrido en el siglo XVI, puede constatararse que la monarquía española al financiar las empresas de conquista de Pizarro y Cortés ofreció sustancialmente lo mismo. Lo nuevo y



Interamericano Indigenista en el encuentro de Pátzcuaro (México 1940) seguido, cinco años después, luego del final de la Segunda Guerra Mundial, por la creación de los institutos indigenistas nacionales como los de Guatemala, Perú y Bolivia.

Desde la universidad norteamericana de Cornell se exportó una propuesta de antropología aplicada, a partir del encuentro de sociólogos y antropólogos que escucharon un alucinante relato de Mario Vásquez, un joven antropólogo peruano, quechuahablante y nacido en la región de Áncash, en el norte de los Andes peruanos. A comienzos de la segunda mitad del siglo XX, en la hacienda Vicos, los siervos seguían viviendo como en el siglo XVI. La tierra y ellos eran propiedad de la Beneficencia Pública de Huaraz, institución que arrendaba la hacienda junto con sus siervos a los terratenientes de la región. Allan Holmberg y varios de sus colegas decidieron salir del gueto académico y asumir una responsabilidad para ofrecer una opción de «cambio social dirigido», cuyo fin era transformar la hacienda Vicos en una comunidad autónoma en la que los siervos se convertirían en «hombres libres». Así podrían educarse en el castellano, contar con una clínica médica, comprar semillas mejoradas, abonos, un tractor, un camión, entrar en el mercado para obtener ingresos y estar en condiciones de comprar y vender y, finalmente, elegir libremente a sus dirigentes. La experiencia de Vicos fue defendida como un modelo de reforma agraria con la debida compra de la tierra y sin apelar a ninguna forma de violencia o de participación campesina autónoma. La idea fue tomada y aplicada por el Instituto Indigenista Peruano para ofrecer programas de «Integración de la población aborigen a la sociedad nacional», «Acción conjunta», «Plan del sur» y nuevos proyectos como los de Vicos en Cuyo Chico, Cusco (Montoya, 2006a; Hollmberg, 1966).

En las diferentes versiones del indigenismo peruano surgió un interés muy preciso por identificarse con los pueblos indígenas, valorar su capacidad artística en la música, danza, canto, cerámica, tejido, pintura y literatura oral, que fueron estudiados a través del folklore como una parte de la antropología. En muy breves líneas, el espíritu indigenista fue adoptado por personas del mundo académico, literario y artístico, sobre todo, antropológico después. Es decir, por aquellos que no pertenecían al mundo indígena, que solo excepcionalmente hablaban una lengua indígena y que compartían una actitud paternalista, que fue una de las herencias coloniales de la Iglesia católica y de la

---

aparentemente moderno tiene el viejo sello colonial o la simple colonialidad del poder, en la lectura de Anibal Quijano.

monarquía, profundamente convencidas de la aparente minoría de edad de los indígenas, de su «necesidad» de ejercer tutela sobre ellos.

### **3. Propuesta campesina: recuperar el bien perdido de la tierra, guerrillas, reformas agrarias, nuevas izquierdas y promesas incumplidas**

Con el nacimiento de las primeras organizaciones políticas y sindicales de la izquierda en la primera mitad del siglo XX, inicialmente al margen de la academia universitaria y, luego, con la participación de estudiantes, fue apareciendo lentamente una reivindicación de la tierra. Las primeras aproximaciones para tratar de entender el país advirtieron claramente que uno de los principales problemas era la concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos, como consecuencia directa de la política colonial de la monarquía española. Reivindicar la tierra fue una propuesta inmediatamente calificada como subversiva y comunista, y expropiarla sin pago era por supuesto no solo inadmisible sino impensable.

La consigna «tierra o muerte» en las tierras altas y bajas del Cusco, entre 1960 y 1962, fue decisiva para cambiar el rostro del Perú. A fines de la década de 1950, desde Argentina, volvió a Perú una sorpresa: Hugo Blanco, joven estudiante, hijo de un pequeño hacendado cusqueño, quien había ido a Argentina para estudiar Agronomía, con el apoyo económico de su familia. Pronto fue ganado por la política de izquierda, dejó la universidad, renunció al apoyo económico familiar, y como revolucionario de una de las organizaciones trotskista se convirtió en obrero trabajando en uno de los grandes frigoríficos de la industria de la carne, cercano a Buenos Aires. Sus camaradas le aconsejaron que vuelva a Perú a ofrecer su contribución a la revolución peruana y argentina. Hugo Blanco reconoció que la mejor lección política que aprendió en Argentina fue que el revolucionario debía estar siempre en la vanguardia del pueblo, en el preciso sentido de participar allí donde el pueblo lucha por lo que considera suyo.<sup>6</sup> Con esa convicción, se convirtió en arrendire. Y así fue miembro del sindicato de arrendires de La Convención, provincia amazónica de Cusco. Los arrendires eran los campesinos que recibían un arriendo; es decir, una extensión de tierras de los hacendados a cambio de ofrecer tres días

<sup>6</sup> Sobre este punto, mi libro *Tierra y política en Perú (1888-1980) en honor de Hugo Blanco* (2013), véase particularmente el capítulo 2: «En Argentina: de estudiante de Agronomía a revolucionario para toda la vida».

de trabajo para las tierras de cultivo directo de los hacendados y tres o cuatro días semanales para él mismo y su familia. Por su carisma, Hugo Blanco fue rápidamente elegido dirigente del sindicato de arrendires. Dirigió la primera huelga que duró nueve meses: dejaron de trabajar en las tierras de los patrones y continuaron trabajando en las parcelas ofrecidas a ellos. Tanto Hugo Blanco como sus compañeros del sindicato llegaron a la conclusión de que esa huelga había sido en realidad una reforma agraria. Se quedaron con las tierras; alcanzaron el anhelo de tenerlas. Luego de esa experiencia, la Federación de Campesinos de Cusco decretó la reforma agraria en su región. Fue la primera reforma agraria del país, seguida por otras, particularmente la del general Velasco en 1969, la más radical de todas en América Latina.

Expropiar las tierras sin pago fue una solución extraordinaria que abrió una esperanza para que los campesinos de las comunidades recuperasen las tierras expropiadas por los patrones gamonales, y para que los siervos de las haciendas de las tierras altas de todo el país reivindicaran su derecho a la tierra. La consigna «tierra o muerte» y el éxito de las tomas de tierras en Cusco condujo a parte de la Juventud del Partido Comunista y a las nuevas organizaciones de izquierda que surgieron luego de la Revolución cubana a tomar la decisión para que segmentos de la izquierda urbana y limeña se plieguen a los movimientos campesinos. Con ese fin se formó el Ejército de Liberación Nacional (ELN), y luego el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Lamentablemente este buen propósito llegó tarde porque, cuando los grupos trataron de apoyar a Hugo Blanco, este ya había caído preso y rápidamente el gobierno de Belaunde Terry pidió la pena de muerte para él. Por la presión internacional y nacional, esa pena fue reducida a veinticinco años de cárcel. El gobierno de Velasco Alvarado lo liberó, después de ocho años de prisión, esperando que colaborase con su gobierno; como se negó, lo envió al exilio.

Desde la otra orilla, el Ejército peruano comandado por el general Juan Velasco Alvarado, en su tarea de impedir que vuelva a aparecer un dirigente como Hugo Blanco o una nueva guerrilla, dio en 1969 un decreto de una reforma agraria radical, generalizando la consigna «la tierra para quien la trabaja» a todo el país y tomando como cierta una frase atribuida a Túpac Amaru: «El patrón ya no comerá de tu pobreza». Las consignas de la izquierda fueron asumidas por los generales y los coroneles del Ejército con una particularidad: eran los militares quienes dirigían todo y no estaba el pueblo en ninguna de sus formas, ni presente ni dirigiendo los procesos de cambio político. El

pueblo era una especie de referente en cuyo nombre actuaban los militares. El Ejército logró ganar a su causa a unos compañeros de la izquierda que creyeron que el gobierno era de izquierda, socialista cristiano y hasta antiimperialista. Pero era imposible que una junta militar gobernase democráticamente. En medio de la incompetencia y la corrupción, no tuvo más remedio que convocar a elecciones después de doce años de gobierno. El país quedó en condiciones sumamente difíciles tanto económica como políticamente. En el mismo momento en que el pueblo fue llamado a votar y eligió a Fernando Belaunde Terry como presidente —el mismo a quien Velasco expulsó en 1969 a través de un clásico golpe de Estado—, apareció Sendero Luminoso incendiando las urnas de un pueblo en Ayacucho, con su transparente propuesta de «demoler el Estado peruano». Se trató de una propuesta política aprendida en la modernidad europea y china por Abimael Guzmán, un profesor de filosofía, quien se sintió y definió como la nueva espada de comunismo, después de Marx, Engels, Lenin y Mao Tse-Tung.

#### **4. Territorio: los movimientos étnicos y políticos como un nuevo actor en el escenario político**

A comienzos de julio de 1969, una semana después de promulgada la Ley de Reforma Agraria del gobierno del general Velasco Alvarado, en la Amazonía central del país tuvo lugar la Primera Conferencia de Líderes Amuesha. Por su extraordinario valor etnográfico e histórico, reproduzco el aquí el «Memorial presentado al gobierno peruano por la tribu amuesha»:

Los que suscriben, representantes de veinte comunidades (quinientas diez familias) de la tribu amuesha, reunidos los días 1 al 3 de julio en la comunidad de Miraflores (Oxapampa) con el fin de participar en la Primera Conferencia de Líderes Amueshas, acordaron por unanimidad elevar el presente memorial al gobierno peruano con el objeto de hacerle conocer los problemas que nos aquejan. Los principales puntos que se trataron fueron: 1. La inseguridad de la tenencia de la tierra por falta de títulos que la garanticen, lo cual ha dado origen a la invasión por parte de colonos y terratenientes. 2. Los grupos que poseen tierras las tienen en pequeñas cantidades; esto ha dado como consecuencia una precaria situación socioeconómica. La carencia total de leyes que se refieren a las tribus de selva. Se enfatizó que la última Ley de Reforma Agraria no contempla lo referente a nuestra situación. También se trataron problemas relacionados con ayuda técnica y social.

En el transcurso de la reunión se tomaron los siguientes acuerdos:

1. Exigir al gobierno que cumpla con la titulación de las tierras que trabajamos, en la actualidad, por las siguientes razones:
  - a. Por ser nosotros poseionarios «de hecho» desde tiempos inmemoriales; b. para protegernos del avance de los colonos, quienes amenazan constantemente con despojarnos de nuestros terrenos; c. para podernos beneficiar de los programas de Asistencia Técnica y Crediticia; d. para tener la seguridad de hacer cultivos e instalaciones permanentes; e. para poder formar cooperativas de producción y comercialización como un medio de incorporación a la productividad del país; f. para solicitar la creación y construcción de escuelas.
2. Solicitar que se nos otorgue una mayor cantidad de terrenos, la extensión de los cuales debería guardar una justa proporción con el número de personas que vivirán en ello. Y que al decidir el gobierno la cantidad de las tierras que nos va a adjudicar, considere los siguientes factores:
  - a. La pobreza de los suelos, que exige que se otorgue una extensa cantidad de terrenos a fin que las futuras generaciones no se encuentren frente a tierras improductivas; b. la decisión de los pobladores de dedicarse a la ganadería, actividad que requiere una mayor área; c. la escasez monetaria de los amuesha y la lejanía de sus reservas que demanda la garantía de zonas destinadas a la caza y a la pesca.
3. Hacer conocer que nuestro deseo es que se otorguen terrenos en forma de reservas comunales y no en parcelas individuales.
4. Hacer conocer la necesidad de asistencia técnica y crediticia para desarrollar las reservas que solicitamos.
5. Solicitar a las instituciones estatales ayuda para la creación y edificación de escuelas en las comunidades que carecen de ellas.
6. Pedir que se faciliten los trámites para obtener nuestros documentos personales y se nos libere del pago de la multa, ya que hasta hace poco desconocíamos la necesidad de ellos.

Aproximadamente, desde el año 1958, se han enviado solicitudes a la delegación de Tierras de Montaña y a Reforma Agraria con el fin de legalizar nuestra posesión. Desgraciadamente hasta la fecha no se ha obtenido ningún resultado. El presente memorial es un esfuerzo conjunto de la tribu amuesha para exponer su problema y reclamar la atención del gobierno, a fin de que tomen las medidas necesarias de acuerdo a su justa y eficaz política agraria.

Esperamos que se nos atienda con la rapidez que el caso requiere, dado que somos los legítimos poseedores de estas tierras que ocupamos desde tiempos inmemoriales.

Miraflores, Oxapampa, 3 de julio de 1969.

Firman los representantes de veinte comunidades. Francisco Conibo, de Maine, fue elegido presidente del comité que organizará, para el próximo año, la Segunda Conferencia de Líderes Amuesha (KIARIO, 1969, pp. 13-14).

Se trata de un primer pliego de reivindicaciones indígenas que abrió el ciclo contemporáneo de movimientos indígenas políticos en el Perú. En su tercer acuerdo —«Hacer conocer que nuestro deseo es que se otorguen terrenos en forma de reservas comunales y no en parcelas individuales»— está anunciada la posterior reivindicación de un territorio que representa un amplio bosque entre ríos y quebradas, en el que tienen sentido la vida y cultura de cada uno de los pueblos amazónicos, y que nada tiene que ver con una simple parcela o chacra de dos o cinco hectáreas entregada a cada familia por la reforma agraria, tanto en los Andes como en la costa de Perú (Montoya, 2009; KIARIO, 1969).

Varios miles de años antes de la llegada de los conquistadores españoles, toda la cuenca amazónica había sido ya poblada por más de un millar de pueblos pertenecientes a un centenar o más de familias lingüísticas. Fueron estos pueblos los que crearon los espacios y paisajes que hicieron posible la reproducción de sus vidas, lenguas y culturas, en grandes extensiones de bosques multiétnicos y disfrutando de las riberas de ríos y quebradas. Con la llegada de la llamada civilización, entre 1532 y 1974, los españoles y sus descendientes criollos expropiaron a esos pueblos de sus mejores territorios y los obligaron a refugiarse monte adentro. Con la reivindicación del territorio como cuestión central para la defensa de sus culturas y lenguas, se inició en toda la cuenca amazónica, desde 1960 en adelante, con las primeras organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador, un largo proceso de afirmación étnica y política, paso a paso, sumando nuevas reivindicaciones que luego, vistas en conjunto, son suficientes para concluir que se trata del surgimiento de un nuevo actor en el escenario político tanto de la cuenca amazónica como de las tierras altas de los Andes y de las tierras de la costas, a orillas del océano Pacífico y de la costa atlántica en Brasil.

Incluyo aquí un listado de las reivindicaciones que fueron apareciendo desde 1960 hasta ahora:

1. La tierra es nuestra madre; 2. el territorio como gran espacio entre ríos, lagunas y quebradas para la vida, pesca, agricultura, espiritualidad y universo mítico; 3. defensa de la cultura; 4. defensa de la lengua; 5. defensa de la identidad como ejercicio de sus derechos a la diferencia; 6. por una ciudadanía étnica para afirmar que son indígenas y al mismo tiempo ciudadanos de cada uno de los Estados-nación; 7. su derecho a la libre determinación; 8. su derecho al autogobierno; 9. por el deber de mandar obedeciendo; 10. construir una sociedad sin la concepción occidental del poder; 11. defensa de los derechos colectivos de los

pueblos; 12. participación plena de las mujeres; 13. por el respeto a los pueblos y personas; 14. por el respeto a la dignidad de los pueblos y personas; 15. contra la exclusión; 16. contra la indiferencia, 17. contra el abandono y el olvido; 18. por la defensa de la biodiversidad; 19. por la defensa de los recursos que existen en los territorios indígenas como bienes colectivos de todas y todos; 20. por la defensa de los saberes indígenas acumulados en miles de años de organización de los territorios indígenas; 21. por una educación intercultural bilingüe; 22. por la defensa de la espiritualidad propia de los pueblos; 23. por la creación de un Estado plurinacional; 24. por el "buen vivir" que podría ser una alternativa al llamado desarrollo que en Occidente busca la riqueza a cualquier precio como condición para vivir mejor (Montoya, 2009).

Hoy, habría que agregar una más, que vendría a ser la N.º 25: por la interculturalidad como componente principal de la democracia en los Estados plurinacionales.

Si se observa atentamente esta larga serie de reivindicaciones, una conclusión salta a la vista: se trata de reivindicaciones que no aparecen en los programas de los partidos de izquierda, salvo «la libre determinación de los pueblos»; menos aún, en las casi inexistentes propuestas originales de la derecha. Esta constatación contribuye a explicar la enorme distancia que separa a los movimientos políticos indígenas de la clase política tradicional formada por los partidos y movimientos de las derechas e izquierdas. La soledad indígena de hoy y la soledad campesina de hace medio siglo son igualmente evidentes. Su debilidad para definir a sus aliados, como ocurrió en Ecuador con la CONAIE y el movimiento político Pachacuti, Nuevo País y del coronel Gutiérrez, apareció nítidamente.

## **5. Originalidad y potencialidad de la propuesta zapatista desde Chiapas (México)**

El zapatismo mexicano merece una atención especial porque es el movimiento político indígena más avanzado del continente y porque su propuesta de un buen gobierno, a partir del principio de mandar obedeciendo, es la primera en cuestionar y romper con la utopía de un sistema democrático de los Estados-nación fundado en el sueño de la representatividad del pueblo soberano a través de gobernantes, diputados y senadores. En otras palabras, la crítica zapatista del concepto y práctica de la representatividad en la política occidental es la más radical y apropiada de cuantas se han formulado hasta ahora. El

zapatismo ha sido, desde 1994, una permanente provocación, una piedra en el zapato del Estado mexicano que quisiera destruirlo, pero no puede. Una guerrilla aparentemente clásica de enmascarados que, al ocupar la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, capital del estado de Chiapas, declaró que no luchaba por el poder, sino por la paz para los pueblos indígenas y todos los mexicanos y mexicanas, fue la primera gran provocación que la clase política no entendió ni quiso entender. La más importante provocación se produjo con las Juntas de Buen Gobierno en los territorios autónomos dentro del Estado mexicano, desde 2005 hasta hoy, que se guían por los diez principios que aparecen en una cartilla zapatista especialmente escaneada para ser presentada aquí:



Esos principios expresan una concepción política plenamente original, en abierta oposición a lo que sostiene la clase política de la izquierda y la derecha en el mundo entero.



## 6. Sendero Luminoso y la otra cara de la luna

Si el zapatismo encarna una esperanza, una especie de pequeña luz en el horizonte sombrío, la violencia política de Sendero Luminoso en Perú, entre 1980 y 2000, representa la otra cara de la luna, lo peor de la propuesta moderna en la política peruana. Abimael Guzmán —un profesor de filosofía convertido en maoísta, considerado por sus camaradas como el más maoísta entre todos los maoístas y llamado «Presidente Gonzalo»— formó un partido político para «demoler el Estado feudal o semifeudal» del país, a través de la guerra del campo a la ciudad, y un grado de violencia peor al que conocimos en nuestra historia. Luego de diez años como profesor de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), con un grupo de profesores y estudiantes de origen campesino medio y pobre, con una notable mayoría de quechua-hablantes, formó una organización clandestina con dos consignas maoístas centrales: «Salvo el poder todo es ilusión» y «El poder nace del fusil». Sin haber entendido nunca lo que son las comunidades campesinas y nativas en los Andes y en la Amazonía —pese a contar con un antropólogo entre sus filas, el número dos del partido—, las consideró como parte del Estado feudal del país y, en consecuencia, las enfrentó. Así reemplazó a sus dirigentes históricos en todo el campo ayacuchano con jóvenes estudiantes del partido convertidos en comisarios del nuevo orden.<sup>7</sup> En algún momento, Pablo Macera, un destacado historiador, creyó que Sendero Luminoso representaba la utopía andina, ese deseo profundo que anida en el inconsciente colectivo de los pueblos quechuas y aimaras de «buscar un inca», en la célebre propuesta del historiador Alberto Flores Galindo, no para volver a tiempos incas sino como expresión de nostalgia y memoria viva del reino de orden, justicia y sin hambre.

Dos años después de su alzamiento en armas, los senderistas ordenaron a los campesinos e indígenas de la región de Huanta, en Ayacucho, que no vayan a la feria regional de Lirio a vender sus productos ni a comprar nada de lo que necesitaban y no producían. Una orden como esa expresaba un desconocimiento lamentable de la articulación existente entre la economía campesina y el mercado, y no tomaba en cuenta las necesidades campesinas en su vida cotidiana. «Ajusticiar», condenar a muerte en su lenguaje guerrero,

7 En contraste con la gran mayoría de dirigentes marxistas en el mundo que investigaron la realidad de sus países y escribieron libros y artículos, Abimael Guzmán nunca investigó ni escribió artículo alguno sobre la realidad ayacuchana y peruana, tampoco aprendió algo del quechua. Escribió, sí, muchos artículos para asegurar el control del aparato político y militar de su partido. Tampoco leyó lo que en la antropología y en la historia se escribió sobre los Andes y el Perú.

a autoridades comunales y a campesinos nombrados como gobernadores del aparato político del Estado suponía admitir que al interior de las comunidades campesinas existían clases sociales y por eso había que eliminar a los enemigos. Matar alrededor de sesenta vacas finas de una granja de la UNSCH obsequiadas por la cooperación internacional; atacar a las sociedades agrícolas de interés social (SAIS) creadas por la reforma agraria del general Velasco Alvarado, regalando el ganado vacuno y ovino a los comuneros individuales de las comunidades campesinas de la SAIS Cahuide, una de las más importantes del valle del Mantaro, con la condición de que lo vendan o se lo coman; y matar centenares de alpacas preñadas para que de las empresas ganaderas no queden nada, salvo las paredes de la antigua casa hacienda de Laive; todas estas fueron acciones que mostraron que Sendero tenía la profunda convicción de un anticapitalismo primario para recomenzar la historia desde cero, como si los animales, las máquinas y los pastos cultivados tuviesen la culpa de la explotación capitalista. Con ese mismo razonamiento destruyeron laboratorios de empresas, antenas de televisión, cables de luz, canales de riego, etc.

Los senderistas entraron armados a colegios y a comunidades andinas y nativas y capturaron a jóvenes estudiantes para llevárselos al monte y convertirlos en cuadros de su partido. Cuando la lucha militar fue extendiéndose en el país, por decisión de Abimael Guzmán y sus comités de dirección, optaron por multiplicar sus acciones terroristas en el campo y en las ciudades, principalmente en Lima, explotando bombas y matando personas absolutamente inocentes. Sus ajusticiamientos y sus actos de destrucción de instalaciones productivas de empresas públicas y privadas produjeron un resentimiento muy grande que a la postre fue un componente importante para que los propios campesinos enfrenten a las columnas y células de Sendero y contribuyan a su derrota (CVR, 2003; Montoya, 1983).

Por su parte, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), responsable de una guerrilla que trataba de diferenciarse de Sendero Luminoso, tuvo su propia cuota de responsabilidad en la multiplicación de la violencia, secuestros, ajusticiamientos, persecución y castigo de jóvenes a quienes no se les perdonaba ser homosexuales.<sup>8</sup>

8 Una columna del MRTA reconoció a Alejandro González, un dirigente indígena asháninka de la Amazonía central, quien veinte años antes, en 1965, cuando era un adolescente, habría tenido alguna participación en la detención de un guerrillero del MIR. El jefe de la columna no preguntó quién era ni qué cargo tenía. Simplemente ordenó que lo mataran para hacer justicia por sus propias manos. La etnia asháninka armó a diez mil jóvenes para enfrentar al MRTA, porque Alejandro González era en ese momento el líder más importante que tenían. Ese hecho fue uno de los factores decisivos para la derrota del MRTA.

Desde la otra orilla, las Fuerzas Armadas y la Policía respondieron a la violencia de Sendero y el MRTA con más violencia. Cada bloque era peor que el otro, y a ninguno de los dos les interesaba una superioridad ética sobre el enemigo. Militares y policías, en nombre de la democracia; senderistas y emerretistas, en nombre de la «guerra popular» o del pueblo: terror por terror, pedrada por pedrada, tiro por tiro, cuchillo por cuchillo, secuestro por secuestro. Por ese camino, el enfrentamiento produjo casi setenta mil muertos en veinte años, según el Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR, 2003).

Hoy del MRTA no queda prácticamente nada; de Sendero Luminoso, solo un par de columnas armadas en la Amazonía, estructuralmente ligadas al narcotráfico. Ya no ponen bombas, no ajustician, ni cometen actos terroristas. A un pequeño núcleo de sobrevivientes le gustaría formar un partido político y participar en las elecciones, siempre en nombre del Presidente Gonzalo, sin reconocer error alguno, ni pedir perdón a nadie. Desde la otra orilla —las Fuerzas Armadas, la Policía y los partidos de las derechas—, se insiste en el peligro de Sendero Luminoso para la democracia del país. La amenaza senderista sigue siendo, como antes, una coartada para que los gobiernos les den más dinero, armas y premios.

## **7. Contextos locales, regionales, internacionales**

Las dimensiones internacional, nacional y regional-local de los cambios sociales, económicos, políticos, culturales y ambientales, entre los que vivimos en cada uno de nuestros países, son fundamentales para entender mejor el surgimiento y posterior desarrollo de un pensamiento crítico frente a la antropología y a la realidad de cada país. Me interesa de modo preciso el período 1940-2017, porque corresponde a la exportación-importación y al surgimiento de nuestras antropologías. Por coincidencia, que poco tiene de extraña, ese es el período de los grandes cambios ocurridos durante e inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Me limito a consignar de manera muy esquemática las grandes novedades políticas, particularmente el surgimiento de una corriente anticolonial, la caída del muro de Berlín y la victoria (explosión) capitalista gracias a la política neoliberal de Inglaterra y los Estados Unidos, a la cabeza del mundo capitalista.

En 1949, triunfó la Revolución china, cinco años después Vietnam consiguió en la batalla de Dien Bien Phu la gran victoria en su lucha por independizarse del imperio colonial francés. Su victoria sobre el ejército norteamericano, en 1975, fue un acontecimiento político extraordinario.

El Movimiento de Países No Alineados, creado en la Conferencia de Bandung (Indonesia, 1955), la que fue convocada por los líderes Gamal Abdel Nasser, Jawaharlal Nehru, y Sukarno, de Egipto, India e Indonesia, respectivamente, abrió un camino nuevo para cuestionar el orden del colonialismo y neocolonialismo de las potencias mundiales y situarse al margen de los Estados Unidos y Rusia, embarcados en su Guerra Fría. Participaron en esa reunión veinticinco países de Asia y África; más tarde, se integraron Cuba y Yugoslavia.

Reproduzco aquí un corto texto que escribí sobre el libro *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon (1962), publicado en París, con un célebre prólogo de Jean Paul Sartre:

Fue el gran libro político, una especie de manifiesto del Tercer Mundo contra el colonialismo y el neocolonialismo. Cuando en mayo de 1945, en Setif-Constantina, los argelinos salieron a las calles para celebrar el fin de la guerra mundial y mostrar por primera vez sus pancartas reclamando la independencia de Argelia, los soldados del colonialismo francés mataron a cuarenta mil (cuatrocientos por cada uno de los doscientos franceses muertos). Ese fue el punto de partida de la lucha; diecisiete años después, en 1962, el Frente de Liberación Nacional de Argelia obtuvo la victoria, perdiendo un millón de sus hombres, y los franceses tuvieron que volver a su metrópoli, vencidos. Franz Fanon (1925-1961) fue el ideólogo de ese gran movimiento. Nacido en la isla de Martinica, colonia francesa en el sur del Mar del Caribe, tuvo la fortuna de ser alumno y amigo del poeta Aimé Césaire, brillante intelectual afrodescendiente, recordado también porque fue el primero en hablar de la negritud, una categoría necesaria para afirmar la identidad negra en el mundo. Estudió Medicina en la Universidad de Lyon (Francia) y se graduó como psiquiatra. Como psicoanalista, en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952), mostró que más allá de la dependencia física el colonialismo produce una dependencia cultural que por su intensidad conduce a la pérdida de valores culturales propios y a la adopción de los valores coloniales, fenómeno que en buena parte de América Latina se conoce como aculturación. Abandonar la lengua indígena y tratar de hablar solo en francés fue una característica de los intelectuales colonizados.

En su libro póstumo *Los condenados de la tierra* (1961), Fanon estableció una relación estructural entre el colonialismo y la violencia, y una indispensable necesidad de la violencia para descolonizarse y acabar con el colonialismo. Coherente con esa tesis, Fanon se unió al Frente de Liberación Nacional (FNL),

que lo reconoció como suyo y como ideólogo de su revolución. Por una leucemia, a los treinta y seis años (1961) no tuvo más vida para ver la fiesta de la victoria del FLN, en 1962.<sup>9</sup>

El libro es concebido alrededor de cuatro trabajos del pensador caribeño Aimé Césaire, a saber: *Cultura y colonización* (1956), *Carta a Maurice Thorez* (1956), *Discurso sobre el colonialismo* (1950) y *Discurso sobre la negritud* (1950). La guerrilla victoriosa de Cuba y los muchos movimientos guerrilleros en América Latina y en África estuvieron claramente influidos por el movimiento anticolonial de Argelia y de Vietnam, y sus tácticas de hostigamiento constante a los ejércitos regulares de los países coloniales. En la otra orilla, los ejércitos latinoamericanos siguieron los consejos del ejército francés para combatir y reprimir a los movimientos rebeldes (Montoya, 2018).

Esta corriente anticolonial produjo cambios en la sociología y antropología mexicanas. Los trabajos de Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova incorporaron en el mundo académico las nociones de colonialismo, particularmente de colonialismo interno reproducido en México. Esa propuesta no solo sirvió para que parte de los estudiantes de Antropología, a comienzos de 1960, tuvieran conciencia de la necesidad de más y nuevos estudios, sino también de movimientos políticos anticoloniales que acabasen con ese colonialismo interno.

Finalmente, conviene mencionar una primera gran inquietud que surgió del encuentro de Barbados (1969 y 1971) entre los primeros dirigentes indígenas, un pequeño número de antropólogos con un pensamiento crítico tanto sobre el oficio de la antropología como de la durísima realidad vivida por los pueblos indígenas, y otro pequeño núcleo rebelde dentro de la Iglesia católica a partir de la naciente corriente de la teología de la liberación. En la Declaración II de Barbados de 1977, se establece claramente que:

La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación por medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo.<sup>10</sup>

9 Jean Paul Sartre, en el prólogo de ese libro, propuso su lectura para que los propios franceses se liberen de su condición de colonizadores por dos razones: «La primera porque os avergonzará y la vergüenza, como ha dicho Marx, es un sentimiento revolucionario. Como podéis ver, yo tampoco puedo desprenderme de la ilusión subjetiva. Yo también os digo: ‘Todo está perdido, a menos que...’. Como europeo, me apodero del libro de un enemigo y lo convierto en un medio para curar a Europa. Aprovechadlo».

10 Tomado de: [http://www.servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_2.pdf](http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf).

Al listado anterior que corresponde a lo que gruesamente podríamos denominar el largo proceso de denuncia de los procesos de colonización y neocolonización, y los primeros gestos para abrir una posible etapa de liberación y descolonización, habría que agregar otros cambios importantes que han sido decisivos para que el mundo en el que vivimos no sea más el anterior, sino otro cargado de derrotas y desesperanzas. En 1989, cayó el muro de Berlín, y a partir de ahí conocemos el desastre del naufragio y la desintegración de la Unión Soviética y de todo su bloque en Europa del Este; y, paralelamente, la continuidad del Partido Comunista chino con una alianza extraordinaria y absolutamente imprevista con el capitalismo, que ha convertido a su país en la segunda potencia mundial económica y política en la actualidad. Por su extraordinaria importancia, este derrumbe del bloque comunista le dio al capitalismo una victoria vivida con apoteosis hasta el punto de suponer que el fin de la historia había llegado; aparentemente hubo una victoria definitiva del capitalismo y una derrota igualmente definitiva de la esperanza socialista. En los últimos treinta y siete años se impuso el neoliberalismo como única y última verdad, para afianzar el desarrollo capitalista en el mundo y tratar de eliminar una a una las conquistas laborales y los derechos colectivos. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, controlados por los Estados Unidos y Europa, se han convertido en virtuales organismos de los gobiernos en los Estados-nación. No elegimos a sus funcionarios, pero ellos son escogidos como los administradores y gestores de la economía siguiendo las orientaciones precisas de norteamericanos y europeos.

Como consecuencia directa de la aparición de los movimientos indígenas étnicos y políticos, entre los años 1960 y 1980, las Naciones Unidas mostraron interés por ellos. Un primer resultado notable fue el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y el compromiso de cumplimiento asumido por gran parte de los Estados que lo ratificaron. Gracias a ese convenio se acordó la consulta previa como un recurso fundamental para que los derechos de los pueblos indígenas sean tomados en cuenta en el momento de decidir la explotación de los recursos que se encuentran en sus territorios, aun si los acuerdos de esa consulta previa no tienen el carácter vinculante que los pueblos indígenas exigen. La Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos, aprobada en 1946, luego de las masacres europeas en las dos guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX, tuvo una pronta utilidad en beneficio de las víctimas de las dictaduras milita-

res latinoamericanas (Brasil, Argentina, Chile, El Salvador, México, y de los centenares de miles de indígenas asesinados por los gobiernos represivos de Guatemala y Perú, particularmente).

Las movilizaciones y protestas de los pueblos indígenas de América Latina (Abya Yala) en contra de la celebración por parte del Estado español y de los Estados nacionales en América del llamado descubrimiento (1492) tuvo una importancia muy grande para fortalecer a los movimientos indígenas étnicos y políticos ya existentes, para el surgimiento de nuevos movimientos, y para que las Naciones Unidas tomaran el acuerdo de preparar una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en el 2017 luego de una decena de años de preparación y múltiples discusiones.

## **8. Cambios estructurales profundos en cada uno de los países de América Latina**

Conviene dejar constancia de una serie de grandes cambios que se han producido desde 1940 hasta la actualidad en América Latina, particularmente en Perú. Se trata de un listado de brevísimos enunciados que no requieren de mayor explicación: i) Un sustantivo aumento de la población; ii) un proceso abierto de urbanización: actualmente el 80% de la población vive en las ciudades y solo un 20% en el campo, observando que en setenta años las proporciones se han invertido; iii) la ciudad es un elemento fundamental en nuestra realidad y no puede ser vista como una suma de migrantes, sino como el desarrollo de una forma enteramente moderna de vivir, de organizar la vida y el poder; iv) enorme progreso en las vías de comunicación, sobre todo terrestre y aérea (adiós a las acémilas, salvo en esferas locales); v) una masiva política educativa para ofrecer escuelas primarias y secundarias, y fomentar la creación de centenares de universidades privadas como respuesta a la demanda masiva de educación superior; vi) las luchas por la tierra han dado lugar a reformas agrarias y a una redistribución de la propiedad, en algunos casos a la eliminación de los grandes terratenientes y a la desaparición de los siervos de hacienda, en otros casos a una multiplicación de los campesinos y de las unidades de producción parcelarias manteniendo una estructura de gran propiedad, pero sin tener el componente feudal profundamente opresivo de las haciendas de los tiempos coloniales; vii) con la invención de internet y la aparición del celular, los iphone y smartpone, lo extraordinario de la radio

y la televisión quedó atrás. Con la nueva tecnología individualizada hasta el extremo, las fotos y grabación de películas y videos están al alcance de la gran mayoría de la población, así como también el acceso a la información de tercer y cuarto orden, pero no la esfera del saber y el poder estratégico de las grandes empresas multinacionales.

## **9. Ciencias sociales, ONG y proyectos de desarrollo capitalista: tiempos de desilusión**

Cuando entre 1970 y 1980 eran ya percibibles los primeros signos de agotamiento de la corriente culturalista norteamericana y, en menor medida, del estructuralismo francés, la esperanza en una antropología marxista en México, Guatemala y Perú mostró su gran debilidad porque el mal llamado marxismo de las frases hechas y la repetición de los dogmas era incapaz de producir investigaciones de primer nivel, cuestionamientos teóricos e instrumentales debidamente serios y, menos aún, nuevas propuestas para intentar cambiar la realidad. Sin embargo, ese marxismo verbal sí fue útil para que los estudiantes pomposamente llamados revolucionarios se convirtiesen en profesores y hasta en autoridades universitarias, sin tener la calificación debida y, menos, la calidad ética que se requería. Más de cuarenta años después se jubilan sin dejar huella alguna que valga la pena. Hay varias excepciones, por supuesto, pero unas pocas golondrinas no son suficientes para anunciar el verano que las reclama.

Con la disponibilidad de dinero para ayudar a los pobres del Tercer Mundo, comenzaron a surgir como hongos las llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG), como nuevas instituciones de muy fácil aparición y desaparición, encargadas de sustituir al Estado en varias de sus funciones. El requisito central para formar una ONG y financiarla fue una simple buena voluntad y la renovación del viejo espíritu paternalista del servicio social. Para una gran parte de los excompañeros y compañeras de la izquierda, que se quedaron sin trabajo en los programas gubernamentales, fue una extraordinaria oportunidad de encontrar empleo, más aún si se tiene en cuenta que parte de ellas y ellos carecían de la formación universitaria requerida. Pronto, las ONG necesitaron de un personal nuevo salido de las universidades para cumplir las nuevas y renovadas tareas de «promotores del desarrollo», y en algunos casos crearon espacios nuevos para formar los cuadros que necesitaban. Apareció un lenguaje nuevo, propiamente oenegésico, que tiñó el mun-



do académico. Categorías como sistematización y reingeniería fueron usadas para tratar de encontrar sentido a una práctica hecha con buena voluntad y sin un horizonte teórico suficiente, y para reorganizar todo en función de nuevos requerimientos institucionales de los organismos de cooperación, públicos y privados, religiosos o no.<sup>11</sup>

Con las ONG, la categoría proyecto se ha convertido en una clave para buscar financiamiento, encontrar un trabajo eventual, dividir la realidad social en pequeñas parcelas tanto para la investigación como para realizar el sueño de hacer algo por cambiar la realidad. Consultoría es la nueva palabra que en el mundo laboral trata de sustituir a la investigación fundamental para reemplazarla por pequeños estudios puntuales que las empresas, las ONG y también el Estado necesitan. El «mil oficios» de las capas populares, quien trabaja en lo que encuentra y puede, se llama «consultor» entre los profesionales que no logran conseguir un empleo permanente y se conforman con hacer pequeños trabajos de investigación en la medida de lo que buscan los empleadores.

Con el neoliberalismo y su pretensión de tener las mejores ganancias posibles, con grandes proyectos de inversión que crean graves conflictos medioambientales entre los pueblos indígenas en la Amazonía, los Andes y en la costa, se ha creado la necesidad de nuevos especialistas, particularmente aquellos antropólogos y sociólogos que por conocer la sociedad son llamados a resolver los conflictos, beneficiando a las grandes empresas. La necesidad crea la especialización, aunque en las aulas universitarias ninguno de los sociólogos o antropólogos requeridos haya recibido la formación para esa nueva función.

Los tiempos parecen y son difíciles, por eso son también de desilusión. Servir a una gran empresa minera para que imponga a sus trabajadores las condiciones que garanticen la obtención de sus ganancias, valiéndose de los consejos de especialistas en resolver conflictos, deja seguramente un sabor amargo en los jóvenes profesionales de las ciencias sociales.

11 «Antes de decir unas líneas más sobre este tema, es necesario precisar que las ONG no constituyen un bloque homogéneo y no todas son iguales. Hay ONG y ONG, para todos los gustos, en todos los espacios de la vida social. En los últimos cuarenta años se han convertido en un actor particularmente importante como fuente de empleo, como entidades que tratan de reemplazar al Estado y para despolitizar a la sociedad. En sus proyectos llamados de desarrollo parcelan la realidad social, que siempre es global. Con su paternalismo y su caritativa distribución de pequeñas ayudas para aliviar la pobreza, han contribuido al surgimiento de una ideología del asistido. En efecto, en los sectores de pobres recursos de las ciudades y el campo crece la exigencia de recibir ayudas y regalos como si se tratase de un derecho. Felizmente, otras ONG consagradas a la defensa de los derechos humanos, el medio ambiente o al apoyo de los pueblos indígenas cumplen un papel muy positivo. Algunas organizaciones indígenas étnicas y políticas son también ONG y, por eso, su existencia depende directamente del apoyo financiero externo. Es muy difícil conciliar un discurso descolonizador con una práctica oenegésica. Podría decir mucho más sobre el tema, pero me detengo aquí» (Montoya, 2010, pp. 144-145).

## Bibliografía

- Arguedas, J. M. (1983). *Todas las sangres*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (1971). No soy un aculturado. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (pp. 281-283). Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, J. M. (1962). *Túpac Amaru kamaq Taytanchisman Haylli-taki* [*A nuestro Padre Creador Túpac Amaru*]. Lima: Ediciones Sallqantay.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1980). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1968). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. París: Institut d'Ethnologie.
- Hollmberg, A. (1966). *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- KIARIO (1969). Memorial presentado al gobierno peruano por la tribu amuesha. *Boletín del Centro de Investigaciones de Selva*, 1, pp. 13-14.
- Montoya, R. (2018). *Culturas, cultura, teoría y poder*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos [en prensa].
- Montoya, R. (2015). Visiones del Perú en la antropología peruana (1941-2015). *Conferencia inaugural en el Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología*. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
- Montoya, R. (2013). *Tierra y política en Perú 1888-1989, en honor de Hugo Blanco*. Cusco: Ministerio de Cultura, Oficina Regional del Cusco.
- Montoya, R. (2011). Potencialidad de los movimientos políticos indígenas para descolonizar América Latina. En A. Quijano (Coord.). *La crisis de la colonialidad y descolonialidad en América Latina*. Conferencia llevada a cabo en la Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Montoya, R. (2009). *Con los rostros pintados, tercera rebelión amazónica en Perú, 2008- 2009*. Lima: Ediciones Lucha Indígena.
- Montoya, R. (2010). Gueto académico de las ciencias sociales y realidad social. En X. Leiva (Coord.). *Conocimientos, poder y prácticas políticas, reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo* (t. III., pp. 125-145). Chiapas: CIESAS.
- Montoya, R. (2006). Visita antropológica 2: valle del Mantaro 30 años después. SAIS Cahuide: después de la tempestad de Sendero Luminoso. *Revista de Sociología* XIV(16-17).

- Montoya, R. (2005). *Elogio de la antropología*. Lima: Instituto Nacional de Cultura de Cusco, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Montoya, R. (2004). Ilusión de la antropología aplicada: Vicos, 40 años después. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Montoya, R. (1983). Izquierda Unida y Sendero: límites y posibilidades. *Revista Sociedad y Política*, 13, pp. 2-16.
- Quijano, A. (2015). *Antología. Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Reunión de Barbados (1977). Segunda Declaración de Barbados. Tomado de: [http://www.servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_2.pdf](http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf) (consulta: 25 de setiembre del 2018).
- Smithsonian Institution (1946). *Handbook of South American Indians*. Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- Valcárcel, L. E. (2013). *Tempestad en los Andes*. Edición facsimilar. Cusco: Ministerio de Cultura, Oficina Regional del Cusco.