

La identidad *misti* en los Andes: apuntes para un debate

Recibido: 24/03/2015
Aprobado: 04/05/2015

Rommel Plasencia Soto
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
<plasenciasotor@gmail.com>

RESUMEN

La presente comunicación muestra las bases sociales e ideológicas que han contribuido a lo que denominaremos el pensamiento *misti*, es decir, una mirada no-indígena sobre el paisaje, la cultura y la sociedad andina. Nuestra hipótesis es que si bien su condición de terratenientes o el estar emparentados con ellos, les proporcionó elementos para explicar la cultura de los campesinos, también fue un severo límite, pues su posición social les impidió una verdadera empatía con sus sujetos narrados y una alternativa de cambio desde abajo.

PALABRAS CLAVE: Intelectuales, sierra peruana, indigenismo.

The *misti* identity in the Andes: notes for a debate

ABSTRACT

The present communication shows the social and ideological, bases that have contributed to what they call *misti* thought, i.e., the non-indigenous view of the landscape, culture and Andean society. Our hypothesis is that although their status as landowners or being related to them, provided them elements to explain the culture of the peasants, it represented a severe restriction because their social position prevented them from developing an empathy toward their subjects narrated and an alternative for change from below.

KEYWORDS: Intellectuals, Peruvian highlands, Indigenism.

Tenían un conocimiento agudo y malévolamente de nuestro modo de ser, adquirido en nuestras propias fuentes, que vomitaban sobre nuestros propios rostros. Nos decían «vuestro mundo es así», y nos los describían, y nos decían, ésta es vuestra tierra y vuestro horizonte.

RALPH ELLISON, *El hombre invisible*

El propósito de este trabajo es el de entender algunas características de la producción intelectual del conjunto *misti*, principalmente en la sierra sur del Perú.¹ Una de estas características sería la recreación y apropiación de la llamada «cosmovisión andina» entendida esta última como un conjunto de creencias, costumbres, rituales y expresiones artísticas que supuestamente pertenecen al «mundo andino», pero que fueron fraguados o cristalizados en el período colonial.

Creemos que este «regreso» al universo andino es una forma de recuperar el prestigio de este sector social duramente abatido por la reforma agraria de los 70 y la consecuente expansión de la esfera mercantil. Asimismo sería una forma de re-crear una autenticidad severamente afectada por el mestizaje cultural justamente como consecuencia de estos dos procesos arriba mencionados.²

El origen

Bernard Lavallé (1993) llama «criollismo colonial» a un importante conjunto social del virreinato peruano que se fue delineando lentamente desde el siglo XVI, pero también a la serie de conflictos y reclamos de los hijos de españoles en América respecto del poder colonial. Su posición subalterna pero a la vez dominante los ubicaba en un escenario ambiguo. De un lado los criollos opulentos se anclaban en la tierra que los había enriquecido:

Estos son esencialmente los señores de indios, los encomenderos, sus familias, los que de ellos reciben el sustento o, de una u otra forma, viven en su órbita. En general, todos aquellos cuya fortuna americana es intransportable o exige la presencia definitiva en el nuevo continente con el que se identifican (26).

Los menos afortunados incubarían, en cambio, no solo un profundo desprecio por los funcionarios coloniales sino también (y sobre todo) por los negros, indígenas y castas de la estructura socio-racial del virreinato. Algo parecido al modelo que Gunnar Myrdal (*An American Dilemma*) diseñó en 1944 para los Estados Unidos: los blancos pobres son más propensos al racismo, pues comparten con los negros los últimos escalones de la sociedad sureña. Su cercanía era la expresión del fracaso.

Sin embargo es con el *El mercader y el marqués* (1988) donde Lavallé profundiza a través de un caso peculiar, el caso del criollismo andino.

Estudia las contradicciones entre una vieja familia cusqueña y un advenedizo comerciante andaluz. El primero representaría a las familias descendientes de los primeros conquistadores y dueñas de haciendas, minas, obrajes y tupidas redes socio-políticas en la provincia. El mercader está vinculado al comercio. El uno un modelo de aristocracia regional, el otro de una proto-burguesía.

Sin embargo, los Esquivel (que llamaban despectivamente *guampos* a los peninsulares) eran los que conocían profundamente la región, hablaban el quechua, tenían servidumbre indígena y eran llamados incluso *apus*.

Más adelante el autor agrega que: «la estrategia demagógica de los Esquivel estriba en su destreza y habilidad en servirse de algunos sectores populares del Cusco, tal vez más dispuestos que otros a causa de su borroso estatuto social: queremos decir los mestizos» «cuanto que ésta tenía un discurso marcadamente regional, por no decir regionalista» (135)³. Estableciendo de este modo, los primeros antecedentes —junto a los dominicos lascasianos— del indigenismo contemporáneo.

1 Los *mistis* de la sierra peruana son llamados también mestizos, blancos, wiracochas, taitas, propietarios, caballeros o vecinos, poseen distintos atributos locales, pero todos son definidos en oposición a los comuneros, campesinos o indígenas.

2 Existen procesos parecidos al que comentamos: el movimiento Norodnik del siglo XIX, donde muchos intelectuales rusos volvieron a las aldeas campesinas, la «sanscritización» de individuos que utilizaron los rituales de las castas superiores para la movilidad social y la «nigerización» de los jóvenes africanos que volvían de las universidades británicas y re-utilizaban el vestuario, las lenguas y las costumbres no occidentales.

3 Esta actitud de enfrentamiento con los españoles se frenaría en seco cuando estalla la rebelión de Túpac Amaru, no sólo hace que ambos sectores se conviertan en aliados sino que también los criollos busquen la protección del ejército español, definiéndose de este modo, los límites de su autonomía.



Probablemente, los atributos de los *mistis* ya estaban perfilados. Y es en el largo siglo XIX, instaladas ya las repúblicas criollas, que estos personajes entran definitivamente en la historia andina. Si bien la población indígena crece (Kubler 1950), la sierra pierde su rol definitivo en la sociedad peruana, pues el dinamismo de la economía se instala en el litoral costero.

Rotos los circuitos coloniales y desestructurado el espacio, se fragmenta el poder que unida a la interrupción de la inmigración peninsular, permitieron que mestizos y «*pequeños blancos*» se infiltren en los poderes regionales y re-constituyan propiedades muchas veces a costa de las comunidades indígenas.

Henri Favre (1983/85) ha relatado con detalle este proceso en una pequeña localidad al norte de Huancavelica. Su trabajo que es un enfoque micro-histórico, nos revela cómo la legislación republicana al cancelar el antiguo régimen (entre ellos el llamado pacto colonial entre el Estado español y los naturales), es que los mestizos y los «*petit blancs*»⁴ arriban a las viejas reducciones creando un sistema que reordena la vieja división colonial de las dos repúblicas.

Desde entonces se forjan en Moya tres barrios: uno de indios, otro de mestizos y un último de *mistis*, socialmente endógamos y que celebraban sus fiestas patronales por separado. Solo la irrupción del mercado cuando el pueblo es acercado a Huancayo por el ferrocarril en 1933, significará el fin del sistema.

En Muquiayuyo, los mestizos e indígenas se comportaban como «castas» con separación residencial y todo, y solo cuando estos últimos marcharon a las minas a inicios del siglo XX, pudieron obtener el dinero para comprar tierras e invertir en la educación, solo así este sistema pudo ser rebasado y la mezcla entre ambos se volvió inevitable (Adams, 1959).

Hernán Castillo (1970) encuentra que en Pisac el sentimiento de superioridad de los «wiracochas» (término cusqueño) sobre los indígenas es profundo, y en tiempos más recientes, los *mistis* son identificados en Andamarca (sur de Ayacucho) por determinados apellidos. Pero Ossio (1992) pone cuidado en enfatizar que también existen «*chahua mistis*»: «parecidos a los *mistis*» o «falsos *mistis*» asociados a personajes con oficios urbanos (empleados, maestros) pero que

carecen de propiedades, además de tener un aliento de ilegitimidad por su condición de foráneos.

Los *mistis* del siglo XX

Nelson Manrique (1988: 157-162) ha explorado un interesante modelo para entender el conflicto socio-étnico en las sociedades andinas: en la sierra central donde la diferencia entre comunidades y haciendas estaba atemperada, se imponía hasta el primer tercio del siglo XX, una brecha cultural azuzada por las notables de los municipios de Jauja y Huancayo. En efecto los gobiernos locales prohibían el ingreso a estas ciudades, de músicos y danzantes de los pueblos aledaños para salvaguardar el ornato y la tranquilidad pública.⁵

Mientras que en las zonas atrasadas del sur, la diferencia entre comunidades y haciendas tradicionales, se compensaba con una cercanía cultural entre blancos e indios. Y esto es el *quid* del asunto, pues se constituye en una de las bases de la reproducción social e intelectual del conjunto *misti*.

Favre llamó «indianización cultural» (1986) a este proceso en que los *mistis* locales compartieron creencias con los comuneros. Tenemos como ejemplo la versión de un informante lirqueño —don Telmo Sueldo—, que en 1995, cuando era joven, acompañaba a un hacendado que para propiciar una buena jornada de cacería, realizaba pagos al wamani.

Esto por ejemplo sería impensable en México, donde ladinos e indios poseen culturas totalmente separadas. Esto quizás explique la violencia étnica y social en las guerras de Yucatán de 1847 o de la Revolución de 1910.

Marisol de la Cadena (2004) también ha hurgado con lucidez, los códigos *mistis* a través de la decencia, en el pensamiento indigenista de la primera mitad del siglo XX: los cusqueñistas también expresaban a un sector obsesionado por la diferencia.

Así como en el régimen colonial, el conflicto entre peninsulares y criollos nos mostraba una discriminación mutua en la República de españoles. En el siglo XX lo era entre comerciantes, arrieros, hacendados, profesionales mestizos e inmigrantes europeos. La

4 «*Petit blancs*» significa literalmente «pequeños blancos», y el término lo utiliza Favre para destacar la llegada de españoles pobres y mestizos, que en los inicios de la República se convierten en propietarios inventando, incluso, orígenes aristocráticos.

5 No olvidemos que después de la gran rebelión de 1780, los criollos recibirán como herencia un profundo miedo hacia la muchedumbre indígena y, más aún, a la muchedumbre embriagada en las fiestas.

cúspide de ese sector lo constituían los hacendados letrados que de ese modo se apartaban de los gamonales «aindiados» y empleados de medio pelo, sin la erudición y membresía de las familias patricias del Cusco.

El dominio de la academia les permitió además el acceso e influencia en la judicatura, las prefecturas y el municipio. La comparación de estas familias con la vida de los Esquivel (marqueses de Valleumbroso) en el Cusco del siglo XVIII, se torna irrefutable:

«La persistencia de nociones coloniales, como la pureza de sangre, combinada con las creencias liberales en los poderes ‘igualadores’ de la educación que sustentaban la decencia, les servían para afirmar que, en tanto élites cultivadas, ellas no eran ni podían ser caracterizadas como mestizas» (103), esto los preparaba para el siguiente salto, convertirse en intelectuales y de paso retar la hegemonía limeña:

Para proteger a la sociedad, los indios necesitaban a su vez ser protegidos del gamonalismo, que quedaba de esta manera configurado como uno de los principales objetivos de la política indigenista (137).

Los intelectuales indigenistas de Cusco y Puno afianzaron de este modo, su capital social y cultural. Eran endogámicos —cuando el caudal de posibles cónyuges peligraba, estaban a mano los inmigrantes extranjeros llegados durante el gobierno de Leguía— y tenían casi el monopolio de los grados expedidos por la Universidad del Cusco.

El prestigio social se complementaba con propiedades en el departamento y es de ahí donde extraen los insumos para su práctica indigenista a través del foro y el periodismo, y pasado el medio siglo, con las nuevas disciplinas de la antropología y el folclore.

Es decir, esa cercanía cultural con los indígenas mencionado por Manrique (1988) les permitió hablar con autoridad del mundo andino, del que conocían como hacendados o vástagos de ellos. Ellos eran, pues, sus legítimos interlocutores.⁶

Al tener una posición hegemónica se constituyeron también en informantes y «traductores» de la

realidad ante antropólogos, turistas y visitantes —son intercambiables— y para llamar su atención, sobredimensionaron los atributos culturales de los «otros» (Remy, 1988), que no solo fueron impedidos de hablar sino que también fueron recluidos en el desván de lo exótico.

Anulando al mestizo como productor de discursos, el *misti* indigenista quedó como el único intérprete legitimado en el campo cultural y para cuando la hacienda perdió su valor simbólico, la universidad fue su nuevo campo de acción:

la sacralidad del discurso condiciona un sujeto-mensajero o sujeto-traductor privilegiado de la inminente «tempestad andina», es decir se instaura el papel de la élite y su relación jerárquica con los sujetos que quiere redimir (López Lenci, 2004: 301).

El mecanismo de esta operación intelectual sería la siguiente: me apropio del sujeto indio, pues lo conozco en la convivencia, y luego lo redimo académica y políticamente, pero para ello tengo que hacerlo inexpugnable a mi propia sociedad, para exacerbar su otredad, su interioridad inexplicable.

Es lo que Pierre-André Taguieff ha llamado «racionalismo diferencialista» (De la Cadena, 2004: 189), en la que el otro si bien no es declarado inferior, al exaltar sus «diferencias irreductibles» hacen imposible la conjunción social.

Cuando Valcárcel o Uriel García —pero también los numerosos catedráticos que hacen sociología indígena en la Revista Universitaria del Cusco— idealizan el «imperio incaico», no solo crearon una edad dorada para contrarrestar el influjo de los cambios —que llegan con las nuevas carreteras de la conscripción vial— sino también para homologar el presente con el pasado.

Esta re-organización servía para alejar al indio actual (pobre y subordinado) de aquel del Tawantinsuyu, pero también como diría López Lenci: «(se) logró reproducir la estructura jerárquica de su sociedad dentro de la esfera del pasado» (237).

Manipulación de los símbolos

Pero fueron las danzas andinas las que se llevaron las palmas de admiración y estudio. No solo por-

6 «En todos los pueblos que residí —relata Arguedas—, los hijos de los caballeros, de los señores principales, muchos de ellos educados en Lima, daban serenatas a sus novias o enamoradas, en quechua; o en hermosas canciones en las que se alternan versos quechuas y castellanos» (IX, 2012: 362).



que expresaban una estética de arrastre sino también porque cualificaba a sus ejecutantes, admirando sus habilidades artísticas pero también anclándolos en el arcaísmo material. Estas danzas ejecutadas en un sistema de cargos rituales fueron escamoteadas también como expresiones coloniales y asumidos como instituciones refinadas de la «cultura andina».⁷

Hacendados y gamonales además financiaban las fiestas de sus feudatarios e incluso de aquellos en donde los propios *mistis* eran «derrotados» simbólicamente, como en el caso del *toro puqllay*, donde el cóndor nativo «vence» al toro hispanizado.

Un caso ejemplar es el de Andrés Alencastre «*Kilkku Waraka*», folclorista y poeta eminente y quien muriera trágicamente (pues su cuerpo fue mutilado) a manos de campesinos rebeldes en 1984. Poseía la hacienda de Parco en Canas y su padre Leopoldo también había sido asesinado por los campesinos indígenas en lo que podría llamarse la «guerra de castas» desatada a inicios del siglo xx.

Lo notorio de este caso es que un cultor de la poesía quechua, profesor de la Universidad del Cusco—había publicado un artículo sobre el *chiaraje* con Dumézil, el estudioso de los mitos indoeuropeos— e intérprete del sentimiento telúrico en los Andes, no logra una comunión de intereses materiales con los campesinos.

Tenía un acercamiento estético al orbe andino, pero divorciado de un asunto central: la propiedad de la tierra. En el terreno de la producción y su reproducción, se alineó con el mundo terrateniente y los momentos medulares de su existencia social fueron plenamente «occidentales», muy lejanos del conjunto indígena.

Posiblemente ese racismo «diferencialista» tenía como condición previa un sujeto y una cultura aislada en donde la sociedad se correspondía con una cultura «propia/pura» que en los términos de Arguedas «eran conservados por consecuencia de la miseria, el aislamiento y la servidumbre» (Lienhard, 2012: 44).

Esta afirmación de Arguedas nos lleva a una hipótesis políticamente incorrecta:

¿No será que lo que se entiende por cultura andina solo se fructifica en escenarios de pobreza rural?

7 «Los indios podían ser burdos, campesinos iletrados, pero se les consideraba músicos, coreógrafos y sobre todo danzantes instintivos (...) El indio festivo se volvió un símbolo de revitalización de la cultura regional» (De la Cadena 2001: 183).

¿El «efecto comunidad», los sistemas rituales ligados a la tierra, a los animales, la cosmología, las danzas y la ayuda mutua solo son entendidos cuando las comunidades están menos integradas al mercado?

¿La fragmentación de la tierra en manos de las familias campesinas y el menoscabo de las decisiones comunales significarán también el fin de ese sistema?

Difícil la respuesta, aunque sabemos que el llamado «control vertical» en las comunidades se conserva casi íntegro en la vertientes orientales (como en el caso de Ucchamarca o Qero)⁸ menos perturbadas por las vías de comunicación que en la parte occidental, cercana a las grandes ciudades de la costa.

Golte (1980) también llega a una conclusión parecida cuando menciona que los sistemas de decisión colectiva tan importantes para asignar recursos en la comunidad andina, sufrieron un revés con la mercantilización del siglo xx. También podemos mencionar el trabajo de Gilles Rivieré (1983) en Carangas, ubicada al oeste de Oruro, en donde el sistema segmentario de la comunidad dejó de poseer función económica y social alguna, siendo tan solo conservado en la esfera ideológica.

Escalante

El caso de José Ángel Escalante (1883-1965) también es digno de tomarse en cuenta. Político cusqueño y portavoz del indigenismo leguista, fue parlamentario por Acomayo, Paruro y Espinar. Alcalde por la ciudad del Cusco y ministro de Justicia. Ha sido comparado con José Carlos Mariátegui en relación con la interpretación de la problemática indígena.

En efecto, Luis Alberto Sánchez siempre consideró la figura del gamonal cusqueño como representativa de la opinión indigenista, oponiéndola al intelectualismo limeño del Amauta. Quizás le resultaba atractivo su origen serrano, su conocimiento del indio a través de su condición de terrateniente y sobre todo lejos del socialismo que Mariátegui propugnaba con entusiasmo militante.

El escritor aprista recrimina en el fundador del Partido Comunista, su acercamiento intelectual pero apartado de la experiencia vital del presentismo etno-

8 Brush (1977), Webster (s/f).

gráfico. En una entrevista hecha a Sánchez en 1976, por el antropólogo Luis Enrique Tord dice:

Era descendiente de indios. El descendía de la cacica india Usca Mayta, la querida de Túpac Amaru. Era una de sus abuelas. Pero él era un indio claro. Era un cholo... El cholo Escalante (1978: 82).

Esta cita nos revela además, el imaginario criollo sobre el mestizaje, representado por Sánchez. Es decir, la conjunción armoniosa de lo indio y lo español, como expresión de la historia nacional, muy distante del expolio y el genocidio.

Sin embargo, hoy se sabe que Mariátegui visitó Huancayo, que tenía amigos y correligionarios jaurinos, visionarios del asunto indígena, como Abelardo Solís, y que además envió con instrucciones precisas a obreros como Jorge del Prado, a construir los primeros sindicatos clasistas en las minas de la sierra central.

Escalante en cambio hablaba el quechua, se emocionaba posiblemente escuchando algún huayno y escribía sus impresiones sobre la situación del campesino. En su artículo «Nosotros los indios» (1927) —que le valió ser admitido en una sociedad sociológica peruana—, demuestra un conocimiento profundo de la cuestión, pero desde su posición terrateniente.

Finalmente, en la región de Puno, también fueron los hacendados como Yrigoyen, Lizares o Urquiaga, los que escribieron sobre la problemática del indio de la región, erigiéndose como sus defensores, en una suerte de mezcla de paternalismo con racismo (Tarmayo, 1987).

Serranos y modernos

Pareciera, una vez más, que el valle del Mantaro es la excepción. En efecto, en esta zona tempranamente incorporada al mercado es que sus manifestaciones culturales, lejos de debilitarse, se yerguen vitales y su radio de influencia se extiende incluso a regiones vecinas. Y lo más significativo es que estas expresiones son principalmente de origen campesino como el *huaylash*, y con mayor arraigo que las danzas coloniales y mestizas de Jauja.

Eso explica por qué los intelectuales de Ayacucho o Cusco sean esquivos con este baile vinculado a las fae-

nas agrícolas y que se difundió desde el sur de Huancayo, más indígena y menos estratificada (Arguedas, 1957). También explica por qué en esa ciudad abierta y diversificada nació la música chicha, como expresión de síntesis y de incorporación a canales masivos de comunicación, es decir, plenamente modernos.

Nos revela también por qué un antropólogo niega a este género musical, originalidad y valor, desplazándolo por la música ayacuchana.⁹ Es lógico, la música huamanguina se ejecuta individualmente y su temática es plenamente individuada: el desarraigo y el romanticismo que exudan no son campesinos sino señoriales.

De ahí al esteticismo en la contemplación de las ciudades solo hay un paso. Muchos de estos intelectuales muestran su desagrado ante ciudades como Huancayo o Juliaca, tildándolas de «feas», «desordenadas» o que carecen de identidad. Pero lo que les molesta es que sean ciudades igualitarias y que su auge económico haya revocado el respeto por los «señores», fenómeno que por lo demás, entusiasmó a Arguedas.

La añoranza por sus casonas coloniales (muchas veces blasonadas), sus tejas rojas, sus arcos de piedra y sus plazas castellanas, solo confirman su espíritu decadente, pues idealizan y protegen el pasado del tiempo presente, incesante y contradictorio (Urry, 2004: 111-112).

Exotismo y erotismo

Ese reflejo de encomiar la sensualidad, «*los fuertes muslos y redondos pechos*» de las mujeres andinas, tradujo las fantasías de los varones *mistis* y su ambivalencia ante el goce y la culpa. Por ejemplo, los cuentos neo-indigenistas (tal como los ha llamado Manuel Pantigoso) del escritor huantino Porfirio Meneses Lazón están ahí, narrándonos la exuberancia física de las muchachas Blasa, Elodia, Olivia y Rosanca, en *Cholerías 2* (1974), libro indebidamente olvidado.¹⁰

9 «La lengua quechua se pierde, la naturaleza desaparece como contexto de belleza pero también como metáfora indispensable para expresar los sentimientos, la poesía del verso tierno parece que ya no hiciera falta», Prólogo al libro de Wilfredo Hurtado: *Chicha peruana: Música de los nuevos migrantes*. Lima: ECO, 1995.

10 Porfirio Meneses también fue un poeta eximio en la lengua quechua.



Esa mirada expresada en la narrativa fue, en cierto modo, la clave para entender la vida íntima en los pueblos andinos hasta la primera mitad del siglo xx. Tanto los *mistis* andinos como los criollos costeños monopolizaban a las mujeres, las «blancas» eran casi su patrimonio exclusivo, pues servían para perpetuar los linajes y el prestigio social. Las otras mujeres (indias y mestizas) eran concubinas o queridas y, luego, esposas de los comuneros:

la imagen de la cholita moviendo los labios en un fluir de historietas se maravilla, lo acompañó por mucho tiempo. No podía olvidar a quien había puesto los más hermosos colores en su vida de infancia. Aunque —golpes que el tiempo nos depara— supo después que aquella que fuera la alegre y esbelta Pisquelacha era ya la gorda mujer de un zapatero (Meneses, 1974: 34).

Y páginas más adelante agrega «las cholitas son deseables» (80).

Quizás se perpetuó esa costumbre feudal traída por los invasores europeos que hiciera por ejemplo que Pizarro «entregara» a sus amantes indias —muchas de ellas nobles cusqueñas— a sus escuderos, tal como lo haría también el capitán Garcilaso con la madre del Inca. En tal sentido, la seducción fue una afición de los hombres no indígenas en la sierra peruana: la mujer campesina es negada, pero a la vez deseada, convirtiéndola en sujeto de goce, aunque socialmente irrealizable.

Las pocas veces que describieron este tema, los llevaría a idealizar o denigrar ese aspecto. Su desconocimiento imprimió la urgencia de considerarlas o muy sensuales (pues poseían rasgos de lascivia, desvergüenza o extrema fecundidad) por su cercanía con la naturaleza o simplemente frías y rudas, en consonancia con su «fealdad», que retaba los estándares de «belleza» de las mujeres criollas del escenario indigenista. Ahí está como ejemplo, el rechazo del joven Valcárcel a unirse con una «cholita» costurera del Cusco.

«Fábricas de gentes de letras y de leyes»

El filósofo Mario Bunge relató ya hace algún tiempo, en un breve artículo, una anécdota personal pero que

revela, en buena cuenta, el espíritu de algunas universidades que no han podido emanciparse del anacronismo retórico y del ditirambo como sustituto del moderno análisis positivo.

Cuenta Bunge, que siendo invitado a una universidad «mayor» de Bolivia, al momento de empezar su disertación ¡ésta no tenía pizarra! En esos viejos claustros no era necesaria la demostración, solo el discurso, si grandilocuente mejor. En los Andes peruanos, también viejas universidades han cultivado, en efecto, el discurso útil para el manifiesto parlamentario o la arenga política, pero divorciado del examen sintético y científico.

Este espíritu improductivo también contagió a las ciencias sociales indigenistas. Mostramos, en ese sentido, algunos ejemplos como una muestra de lo que Mariátegui, hace más de 80 años, dijera sobre la esterilidad de las universidades imbuidas del «espíritu» colonial.

Un antropólogo reflexiona así una escena sociocultural:

Esta simbología de inversión, a manera de compensación o de perspectiva alternativa, responde a la contradicción social y cultural del contexto como resultado a los hechos históricos de dominio y colonización o de poder y servidumbre que condujo a formas de resistencia y condición de existencia, donde la adaptación del caballo o de las acémilas fueron efectivas, como los ganados vacunos y otros ganados para la economía agraria y la organización de las familias campesinas andinas.

Y cuando un historiador se refiere a Julio C. Tello, lo hace con una estrategia narrativa desusada:

Si la infancia bucólica de Tello representó para él una experiencia de ansiedad, de vida reposada, de escasez agobiante, de suplicio en cada minuto envilecido de monotonía, detenido durante horas, meses, años, musitando soledades en los páramos y ventisqueros altoandinos...

Así pues, se nota que estos catedráticos se pierden en su campo por el exceso de literatura (muchas veces en forma desordenada) y de intelectualismo. A fin de cuentas, los herederos del viejo espíritu terrateniente afincados en esas universidades son el reflejo de la aversión de estos por la ciencia experimental y

su falta de formación técnica y metodológica. La superestructura de la vieja casa de estudios se afincaba también en la «base» tradicional de las relaciones de producción.

Conclusiones

Los intelectuales *mistis* tienen en suma, estas coordenadas:

(1) distancia social y cercanía emocional con el conjunto indígena, (2) se legitiman como únicos traductores de la «cultura andina»¹¹, (3) aquellos aspectos que no conocen las tiñen de exotismo y de rareza: como ha sido el caso de la sexualidad, la brujería o de algunas fiestas como el *chiaraje*, (4) son virtuosos en el manejo del quechua y de los instrumentos musicales, (5) cuando se establecen en las ciudades huyen hacia los barrios de clase media, pues los vecinos de origen migrante pueden dejarles la sensación de descenso social, (6) han militado en grupos de izquierda de origen universitario, en donde depositaron utopías campesinas, como es el caso de Vanguardia Revolucionaria y los numerosos mires, (7) el uso de los símbolos andinos impidió que estos fueran utilizados por los propios indígenas como emblemas de lucha política.

Estas formas que llamamos coordenadas se debieron, en parte, a un impulso reactivo contra la modernidad, que algunos sociólogos han llamado «revitalización» o neo-tradicionalismo (Rogers, 1973: 24-26), y que se explica a través de los siguientes mecanismos:

En primer lugar este grupo social se inscribe en circuitos de modernidad cultural (vanguardismo, indigenismo, posmodernismo, etc.) usando insumos tradicionales, es decir fueron modernos solo a través de su antítesis (Lauer, 1997).¹²

La poesía del grupo Orkopata o la pintura de Sabogal expresaban ese espíritu vanguardista, muy lejos

del futurismo y el culto al maquinismo, propios de Europa, y más bien se anidó en el paisaje social andino de inicios del siglo xx.

Justina
estoy pasteando
Centinela
sankayus kantutas para tu alma
Voy a engendrar una nueva warawara
Con flores de agua
para el día roseado de nuestros besos
 EMILIO VÁSQUEZ, *Imilla* (1933)

En segundo lugar, la modernidad entendida también como la posibilidad de concebir alternativas distintas a las que ya existen, colisionó con ellos, pues al desenvolverse en pequeños círculos de reiteraciones y admiraciones mutuas, revelaron más bien una modernidad al «revés».

En tercer lugar, el uso de estas «tradiciones» puede ser entendida también como una manera de disminuir las desviaciones a las normas que empezaban a observarse en el mundo rural, entre ellos la erosión de su estatus.

También como un proceso por el cual demuestran su identidad social apropiándose de esferas simbólicamente importantes (la escritura, el arte, etc.) pero insignificantes material y tecnológicamente.¹³ Y es por último, un desencanto ante la modernización.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, Richard (1959). *A community in the Andes: problems and progress in Muquiyaayo*. Seattle: University of Washington Press.
- ARGUEDAS, José María (2012 [1957]). «Cantos quechuas», en *Obras completas*, T.IX: 360-68. Lima: Horizonte.
- ARGUEDAS, José María (1957). «Evolución de las comunidades indígenas: el valle del Mantaro y la ciudad de Huanacayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial», tesis de bachillerato en Etnología, Lima: UNMSM.

11 Muchos antropólogos y folcloristas *mistis* realizan sus investigaciones apelando a estos mecanismos de cognición: utilizan sus recuerdos infantiles o juveniles, usándolos como eventos paradigmáticos y después los insertan en un marco teórico en donde se sobre-enfatizan los aspectos «cosmológicos» y «culturales»: Si bien en su producción intelectual también apelan a teorías en boga como el marxismo, regresan en el otoño de sus actividades, a un esencialismo de nuevo cuño.

12 Favre (1988) ha descrito este itinerario como el viajar en coche, pero guiándose a través del espejo retrovisor.

13 Todo esto puede resumirse en los siguientes mecanismos que revelan la apropiación del conjunto indígena: vigilancia, apropiación, estetización, clasificación, degradación, negación, afirmación (del grupo dominante), idealización, naturalización y erotización.

- BURSH, Estephen B. (1977). *Mountain, field, and family: The economy and human ecology and Andean valley*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- CADENA, Marisol de la (2001). «Mestizos-indígenas. Imágenes de autenticidad y desindianización en la ciudad del Cuzco», en Gisela Cánepa, eds. *Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: PUCP.
- CADENA, Marisol de la (2004). *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- CASTILLO, Hernán (1970). «Pisac: estructuras y mecanismos de dominación en una región de refugio». México: Instituto Indigenista Interamericano»
- FAVRE, Henri (1983/85). «El mundo andino en tiempos de Bolívar: los Asto entre 1870 y 1830», en *Revista del Museo Nacional* (47):260-271
- FAVRE, Henri (1986). «Relaciones sociales y procesos culturales; los fenómenos de indianización en Huancavelica durante los siglos XIX y XX», en J.P. Deler y Y. Saint-Geours, comps., *Estados y naciones en los Andes: hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*. Lima: IEP/IFEA, Vol, 1: 169.
- FAVRE, Henri (1998). *Indigenismo*. México: FCE.
- GOLTE, Jürgen (1980). *La lógica de la racionalidad andina*. Lima: IEP.
- KUBLER, George (1950). *The Indian Caste of Perú 1795-1940*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- LAUER, Mirko (1997). *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*. Lima: Sur.
- LAVALLÉ, Bernard (1988). *El mercader y el marqués: Las luchas por el poder en el Cusco (1700-1730)*. Lima: BCRP.
- LAVALLÉ, Bernard (1993.). *Las promesas ambiguas: criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUCP/Instituto Riva-Agüero.
- LIENDHARD, Martín (2012). «José María Arguedas: una mirada antropológica», en José María Arguedas: *Obras completas*, T.VI: 25-60, Lima: Horizonte.
- LÓPEZ LENCI, Yazmín (2004). *El Cusco, Paqarina moderna: cartografía de una modernidad e identidades en los Andes peruanos (1900-1935)*. Lima: UNMSM/Concytec.
- MANRIQUE, Nelson (1988). *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas: 1789-1910*. Lima: DESCO/IFEA.
- MENESES, Porfirio (1974). *Cholerías 2*. Lima: Los Andes.
- OSSIO, Juan M. (1992). *Parentesco, jerarquía y reciprocidad en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: PUCP.
- REMY, María Isabel (1991). «Los discursos sobre la violencia en Los Andes: algunas reflexiones a propósito del chiaraje», en Enrique Urbano edit., *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Bartolomé de las Casas.
- RIVIÉRE, Gilles (1983). «Quadrupartition et ideologie dans le comunautes aymaras des Carangas (Bolivie)» en *Boletín del IFEA* (12), 3-4: 42-62.
- ROGERS Everett M. y Lynne Svenning (1973). *Modernización entre los campesinos*. México: FCE.
- SUÁREZ-MIRAVALL, Manuel (1959). *Poesía indigenista*. Lima: Minerva.
- TAMAYO HERRERA, José (1987). *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Treintaitrés.
- TORD, Luis Enrique (1978). *El Indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*. Lima: Editoriales Unidas.
- URRY, John (2004). *La mirada del turista*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- WEBSTER, Steve (s/f). «Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas», en Jorge Flores Ochoa et al., *Q'ERO, el último ayllu inka: Homenaje a Óscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1950*. Cusco: Centro de Estudios Andinos.