

Visiones del Perú en la Antropología peruana (1941-2015)

Recibido: 12/09/2016
Aprobado: 10/10/2016

Rodrigo Montoya Rojas
Profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
< r.montoyarojas@gmail.com >

RESUMEN

Se orienta una reflexión sobre el papel de la antropología en el país. Luego de un largo recorrido de investigación de la realidad peruana en los Andes, la Amazonía, Lima y Villa el Salvador, y los varios períodos de trabajo de campo en México, Ecuador y Bolivia. Descubriendo, el proceso político de los zapatistas en Chiapas y de los movimientos políticos indígenas en Ecuador y Bolivia, en los que se cuestiona el orden establecido y, se ofrece nuevos horizontes, no solo para los pueblos indígenas y nuestros países, sino también para el mundo entero, se presenta a continuación, la visión del Perú desde una reflexión antropológica que bien se puede extender a todas las Ciencias Sociales y las Humanidades. Es ubicar el proceso, las tendencias y los cambios que sobre el país se expresa desde la antropología.

PALABRAS CLAVE: Antropología, antropología peruana, diversidad cultural, Perú.

Visions of Peru in Anthropology Peruvian (1941-2015)

ABSTRACT

A reflection is orientated on the paper of the anthropology in Peru. After a long time of the Peruvian Reality Research in the Andes, the Amazon, Lima and Villa El Salvador, and various periods of field work in Mexico, Ecuador and Bolivia. Discovering the political process of the Zapatistas in Chiapas and Political Movements indigenous in Ecuador and Bolivia, in which the established order is questioned and new horizons are offered, not only for Indigenous Peoples and our countries, also Chinese for the whole world a Following is the vision of Peru from an anthropological reflection that can either be extended to all the Social Sciences and Humanities. It is to identify the Process, Trends and changes about the Country is expressed from anthropology.

KEYWORDS: Anthropology, Peruvian anthropology, cultural diversity, Peru

En otros textos¹ he ofrecido sucesivas reflexiones sobre el objeto de la antropología en Perú y las teorías que orientan sus trabajos. En esta conferencia, trato de la particularidad de nuestra antropología por haber surgido con un compromiso académico y político para cuestionar la realidad y contribuir a cambiarla. Ese no fue el caso de la antropología en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos; tampoco es el caso de una buena parte de los trabajos antropológicos de hoy².

Por el proceso histórico de formación de nuestro país, el reconocimiento de su heterogeneidad o diversidad (todas sus sangres, pueblos, naciones, culturas, lenguas, y patrias) ha sido muy tardío, posible solo en el último tercio del siglo XX. Luego de la revolución nacional indígena propuesta por Túpac Amaru y Túpac Katari, las visiones del país cambiaron sustantivamente: hasta 1780, Perú fue visto como el país de los incas; luego, los criollos asumieron que el país era de ellos. A pesar de múltiples cambios, ese sentimiento de propiedad sobrevive hoy. En la célebre broma atribuida al escritor Abraham Valdelomar —alrededor de 2015— “El Perú es Lima, Lima es el jirón de la Unión, el Jirón de la Unión es el Palais Concert, el Palais Concert soy yo”, se expresa la tesis colonial opuesta a las tesis sostenida por Manuel González Prada: Lima no es el Perú, los criollos no son peruanos, peruanos son los indios y el Perú comienza en los contrafuertes andinos ([1888] 1956).

La visión del país reducido a Lima y la costa fue ensanchándose con la inclusión de los Andes. Está en curso el proceso de tomar en cuenta también a la Amazonía como parte del país. Pensar el Perú, sentirlo,

cuestionar la dominación colonial y tratar de buscar alternativas de cambio, son tres elementos precisos del legado de Valcárcel y de Arguedas, dos figuras mayores de nuestra disciplina.

El simple listado de los 22 simposios de este VII Congreso muestra que en los últimos 45 años el universo antropológico se ha diversificado en múltiples líneas de trabajo y de investigación: 1, cultura, tecnología y racionalidad andina, 2, género y antropología, 3, antropología y conflictos sociales, 4, antropología urbana, 5, antropología biológica y forense, 6, antropología visual, 7, antropología y medios de comunicación, 8, antropología de la educación, 9, identidad cultural e interculturalidad, 10, patrimonio cultural material e inmaterial, 11, antropología y turismo, 12, antropología ecológica y medio ambiente, 13, antropología y salud, 14, antropología de la alimentación, 15, antropología y etno psicología, 16, religiosidad y cosmovisión, 17, antropología y poder simbólico, 18, antropología histórica, 19, tradición oral y mitología, 20, antropología aplicada, 21, antropología andina, 22, antropología amazónica. (Se presentaron también 10 documentales como parte del trabajo del equipo de antropología visual). El crecimiento del Estado, las necesidades de las ONG y del mundo empresarial, y las particularidades de la formación de profesionales en los 10 departamentos de Antropología en Perú, explican —en última instancia— esta notable diversidad.

Es pertinente preguntarnos ahora ¿qué fue del compromiso de la primera época?, ¿qué visión del Perú brota de las nuevas tendencias?, ¿será posible que la antropología vuelva a ofrecer propuestas para entender y cambiar el país?³

En la primera sección de esta conferencia presento la experiencia singular de jóvenes antropólogos como Alfred Kroeber y Claude Lévi Strauss que al llegar a Perú y Brasil entre 1935 y 1945 vieron que los pueblos quechuas no eran primitivos, tampoco modernos, y que los Bororo y Nambikwara sí podían ser considerados como primitivos. Entonces, la división entre los nosotros (los antropólogos) y los otros (indígenas del mundo) parecía fundada y sin fisuras. En la segunda y tercera, centro mi atención en Luis E. Valcárcel y José María Arguedas, pioneros de la antropología

1 El conjunto de artículos consagrados a la reflexión sobre nuestra disciplina es el siguiente: 1, ¿Es la antropología una ciencia social? (1972); 2, A cerca del objeto de la Antropología en el Perú, (1974); 3, Sobre la crisis de la antropología y las disciplinas sociales en San Marcos (1974); 4, Elogio de la antropología, 1994, 5. Antropología y epistemología, Trujillo, 1996; 5. Reflexiones sobre la antropología andina, conferencia en la reunión del Colegio de Antropólogos, (Trujillo, 2010); 6, Cultura y poder (2001, 2002); 7, Cuando la cultura se vuelve política (2010); 8, Gheto académico de las ciencias sociales y realidad social, Comentario del libro “Conocimientos, poder y prácticas políticas, reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo”, coordinado por Xochitl Leiva, CIESAS, San Cristóbal. Chiapas. México, (2010), 9, Aproximaciones a la Obra Antropológica de José María Arguedas. Una de las dos introducciones a la Obra antropológica completa de JMA (la otra es de Martín Lienhard).

2 Agradezco a las autoridades, profesores y alumnos del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Trujillo, particularmente al profesor José Elías, por esta nueva oportunidad que me ofrecen de volver con la difícil responsabilidad de presentar una reflexión sobre la visión que los antropólogos y las antropólogas ofrecemos sobre nuestro país y el compromiso que asumimos frente a él.

3 Como no tenemos en Perú una tradición de debate teórico, y como ha sido mucho más fuerte la tendencia de seguir las líneas teóricas de fuera, traté de no insistir en tocar esa puerta siempre cerrada y preferí seguir investigando y escribiendo con el explícito propósito de aproximarme a una visión de conjunto del país.



comprometida con el país a partir de una evidencia de la realidad: ellos se sentían los nosotros y los otros al mismo tiempo, lo que definió una perspectiva claramente diferente de los fundadores de la antropología en Europa y en Estados Unidos. En la cuarta, exploró los cambios profundos en la realidad peruana que condujeron a una multiplicación de espacios de interés antropológico con un nuevo denominador común en la mayoría de casos: su no compromiso con el país. En la quinta, planteó el desafío que tenemos los antropólogos para dejar de ver a nuestro país como un conglomerado o suma de fragmentos, y de recuperar el compromiso de sus fundadores y pioneros en función de nuestro tiempo.

I. Llegada de antropólogos norteamericanos y europeos a un mundo nuevo en América Latina

La antropología nació en la segunda mitad del siglo XIX, en Inglaterra, Francia y Alemania, por el interés de un pequeño grupo de personas por conocer a los otros, a los diferentes, a los llamados pueblos “salvajes” o “primitivos”. Los hombres desnudos o semidesnudos, con taparrabos, plumas y rostros pintados, fueron vistos como “primitivos contemporáneos”. Suponer que “en el pasado fuimos como ellos”, fue probablemente una primera representación que los europeos tuvieron de esos extraños seres humanos parecidos y tan diferentes a los occidentales. Era la mirada europea (luego norteamericana) de la sociedad llamada primitiva o salvaje que fue construyéndose a partir de crónicas de las conquistas coloniales, de informes de administradores coloniales, de relatos de sabios viajeros, y de piezas originales de cerámica, tejidos, utensilios metálicos, máscaras, lanzas, canoas, adornos de plumas, felizmente reunidos en los que se llamaría museos.

A partir de esos datos, imágenes y objetos reunidos, surgieron las primeras ideas para tratar de entender las sociedades primitivas y formular las primeras generalizaciones sobre la llamada “sociedad humana”. El Museo de Etnografía del Trocadero —fundado en París en 1878, convertido después en El Museo del hombre en 1937— y el libro *La Rama dorada* del escocés James George Frazer, publicado en 1890, son dos ejemplos que ilustran el espíritu y la realidad de los primeros investigadores de la sociedad llamada primitiva⁴.

Con los cursos universitarios de antropología a fines del siglo XIX y los primeros trabajos de campo de Bronislaw Malinowsky, entre 1917 y 1922, surgió la carrera profesional de antropología, con una formación especializada en el conocimiento de las sociedades diferentes, salvajes, exóticas, primitivas. Desde Francia y Estados Unidos comenzaron a llegar los primeros antropólogos a México, Guatemala, Perú y Ecuador, interesados en conocer la realidad indígena de América Latina. Ocurre que en nuestras tierras los amazónicos eran los únicos que correspondían a la categoría genérica de pueblos primitivos, no así los herederos y descendientes de las grandes civilizaciones maya, azteca e inca. No eran primitivos, tampoco modernos; sin razón sería ni debate alguno, se les llamó “sociedades tradicionales”, como si fuesen sociedades “en transición”, que se encontrarían saliendo de la condición primitiva y entrando a la sociedad moderna. En la caracterización de una “sociedad tradicional” que debía convertirse en moderna surgía una nueva propuesta colonial de cambio impuesta por el poder y la visión europeo centrista.

Por habitar en territorios dentro de los Estados Naciones y estar, supuestamente, “al margen” de lo que se llamaba la “sociedad nacional”, los pueblos indígenas se encontraban en una situación de subordinación y sometidos a las clases dominantes de esos Estados. Era visible una estratificación social que tenía la forma de una pirámide en cuyo vértice se encontraban los criollos señores dueños de indios y antes de esclavos; debajo, los mestizos, los cholos, y en la parte inferior, los llamados indios y negros. No era posible pensar con esas categorías una estructura de clases que de hecho existía aunque mezclada con relaciones inter étnicas y otras derivadas de la vieja estructura colonial de castas.

Los jóvenes antropólogos y arqueólogos norteamericanos y franceses llegaron a países como Perú y México en los que había universidades que tenían ya tradiciones de estudios y de reflexión sobre nuestros países. De algún modo, el terreno para una nueva disciplina como la antropología estaba embrionariamente preparado. Luis E. Valcárcel, el joven historiador y aficionado a la arqueología, fue a lo largo de 50 años entre 1920 y 1970 el académico puente, primero desde Cuzco y luego desde la Universidad de San Marcos en

mirada de la sociedad llamada moderna que entonces se confundía con Europa. La división del trabajo fue muy sencilla: los pueblos primitivos para los antropólogos y la sociedad moderna para los sociólogos, como dos mundos distantes, separados por mares.

4 Por su lado, la sociología brotó, paralela a la antropología, como una

Lima. Él fue el interlocutor, cicerone y mediador para los jóvenes de las misiones científicas llegadas de Estados Unidos y Francia, dirigidas por Alfred Kroeber, discípulo de Frank Boas, y por Paul Rivet, interesados principalmente en las culturas prehispánicas de la Costa, en los quechuas y aymaras de Cusco y Puno, y en los guaraníes de Paraguay, Brasil, Argentina y Bolivia⁵. Luego de haber estudiado derecho e historia en la Universidad San Antonio Abad de Cusco y de su afición por la arqueología después del enorme impacto de Machu Picchu tanto en la afirmación de una identidad cusqueña en particular y peruana en general, Valcárcel se convirtió en un intelectual crítico del centralismo limeño y abierto defensor del regionalismo del sur. En su libro *Tempestad en los Andes* (Lima, 1927) se encuentra la primera etnografía antropológica escrita por un peruano, consagrada a los ayllus indígenas de Cusco, y también un primer grito para anunciar la inminente revolución andina quechua y aymara (que solo “esperaba el Lenin que la dirigiera”) y que bajaría de los Andes para ocupar Lima y cambiar el Perú entero⁶. Un gesto literario y político como el de Valcárcel era imposible de imaginar en académicos como Kroeber y Paul Rivet para quienes los espacios académico y político marchaban por cuerdas claramente separadas. En sus memorias, Luis E Valcárcel recuerda haber ayudado a su madre en el reparto de alimentos a los indios pobres que llegaban a su casa en Cusco. Del encuentro entre la realidad y la sensibilidad del joven estudiante brotó la necesidad de describir los ayllus y de informar que los llamados indios de Cusco eran personas de carne y hueso y no solo pasivos portadores de un estereotipo sin vida de los “indios históricos”.

Cuando fue invitado —en realidad, cooptado— a vivir en Lima, como profesor de la cátedra sobre los Incas en San Marcos, Valcárcel innovó los estudios históricos, habiendo sido uno de los primeros en escribir sobre *La etnohistoria peruana*. Es bien conocido su libro *Ruta cultural del Perú*, que fue también un preludio de los primeros trabajos de la antropología peruana.

Con la doble influencia del equipo de Alfred Kroeber y de Paul Rivet, su visión de la etno historia peruana y su espíritu de militante indigenista, fundó en San Marcos, en 1946, el Instituto de Etnología y Arqueología que luego se llamó Departamento de Antropología.

Las preguntas de investigación de los antropólogos visitantes brotan de una agenda académica en sus propios países y responden también a sus deseos personales. No forman parte central de esa agenda las preocupaciones de los antropólogos peruanos por su propio país, su historia y perspectiva. Para muchos de ellos y ellas, de trata únicamente de un largo trabajo de campo que culmina en una tesis doctoral y en un nombramiento como profesor y/o investigador en las universidades y centros públicos y privados de investigación. Queda abierta, por supuesto, la posibilidad de regresar al país y seguir investigando más aún si por su dedicación y trabajos se convierten en peruanistas⁷.

II. Luis E Valcárcel: despertar político, indigenismos y punto de partida de la antropología peruana

Al comenzar esta sección se impone una pregunta muy simple: a parte del interés académico y científico, ¿Cuál fue el compromiso de Malinowsky con los trobriandeses, de Lévi-Straus con los bororo y nambikwara de Brasil y de Alfred Kroeber con pueblos indígenas de Perú? Ninguno, sería la respuesta más adecuada⁸. Eran otros tiempos, es cierto, pero hay algunos elementos de fondo que debemos tomar en cuenta: el primero es la ecuación nosotros-los otros (occidentales-indígenas) que establece una distancia, una frontera. Aquéllos “Nosotros occidentales” estudiaban a los indígenas del mundo, no de sus países. El segundo, que deriva del primero, es la concepción del saber: para llegar a conocer la realidad los científicos deben situarse a una distancia suficientemente grande para no poner en peligro la aparente neutralidad del saber llamado científico.

5 Por encargo del Departamento de Estado vinieron en 1944 John Murra y John Rowe para ofrecer un primer informe sobre las poblaciones indígenas y el rol que éstas podían tener en la eventualidad de una presencia japonesa en el Pacífico en el curso de la segunda guerra mundial. Ambos consagraron sus vidas al estudio de la sociedad inca y a la arqueología de Cusco, respectivamente.

6 El libro *Nuestra comunidad indígena* de Hildebrando Castro Pozo, abogado indigenista y socialista, (1924) contiene un relato etnográfico de las comunidades campesinas del Valle del Mantaro. Por problemas de salud, anduvo en Jauja y con una curiosidad propia de un antropólogo viajó, observó, preguntó y escribió un texto muy rico e importante.

7 Son numerosos los casos de peruanas y peruanos que emigraron a los países del norte y que trabajan en universidades y centros de investigación y que se convierten también en una variedad nueva de peruanistas.

8 Kroeber y Lévi-Straus, plantearon la necesidad de una etnografía y una antropología “de emergencia” con el propósito de lograr que las lenguas y saberes de los pueblos indígenas en procesos de extinción no se perdiesen. Hubo en este gesto un mínimo compromiso es cierto; como es cierto también que el texto *Raza y cultura* de Lévi-Strauss es una clara defensa de los pueblos indígenas. Mi observación no excluye este nivel de evidente adhesión intelectual, pero apunta a un compromiso mayor en la esfera propiamente política en el día a día de la realidad.



Si planteamos la misma pregunta: ¿Cuál fue el compromiso de Luis E. Valcárcel y José María Arguedas con los pueblos indígenas de los Andes peruanos? La respuesta es: ambos se comprometieron con esos pueblos y esa actitud marcó sus vidas, aunque de modo diferente en cada uno. La clave de la diferencia entre las posiciones de los autores citados es que para Valcárcel, para Arguedas, y para quienes nos sentimos deudores de su contribución y seguidores de sus huellas, se encuentra en la originalidad de nuestros países y en la condición de existencia de los antropólogos. Aquí la oposición nosotros-los otros carece de sentido porque los otros son parte de nosotros y nosotros somos parte de los otros. Importa poco cuánta conciencia tenemos de esta reducción del nosotros frente a los otros a un simple nosotros, (nos, otros) en la misma persona. De modo inconsciente, algunos antropólogos peruanos reproducen esta ecuación, como si fueran europeos, considerando a los llamados indios como otros, aunque sus rasgos biológicos sean inequívocamente andinos. Los quechuas viven en Perú graves problemas de identidad, y muchos tienen vergüenza de sí mismos. ¿No ocurre lo mismo con por lo menos una parte de los antropólogos?

El indigenismo es un capítulo de la historia política peruana y un momento, el primero, de la Antropología⁹. Vuelvo sobre el tema para dar un paso más en la reflexión sobre nuestra disciplina. Antes, es pertinente precisar que el concepto de indigenismo designa a una corriente intelectual, literaria, pre política y política de aproximación al mundo indígena desde fuera y desde arriba, con el propósito de valorar la creación artística indígena en la música, la cerámica, el tejido, la pintura y con un espíritu paternalista propio del trabajo social, y de ayudarlos y protegerlos del maltrato de la clase política dentro y fuera del Estado¹⁰. En el espacio lite-

rario se llamó indigenista a la literatura escrita sobre los llamados indios por no indios¹¹.

Una exhaustiva mirada sobre el indigenismo me permitió diferenciar sus formas de aparición en la realidad en tres corrientes y 9 variedades:

I.1 Literario, en particular, y artístico en general (narrativa, poesía, música, "artesanía", tejido, imaginaria, arquitectura¹².

II. Político

2. Político-económico, a favor del comercio y la industria (Tesis de Efraín Cristal, 1989).

3. Pre político: Tempestad en los Andes,

4. Político oficial, "Asociación Pro-Derecho indígena Tawantinsuyo" -creada por el presidente Leguía.

5. Político de orientación socialista: Pedro Zulen,

6. Político, propuesta del Instituto Indigenista Peruano (1946) filial del Instituto norteamericano Indigenista, creado en México por el presidente Lázaro Cárdenas para responder a la pregunta "¿cómo convertir a los indios en mexicanos?" Su receta de convertirlos en católicos, enseñarles castellano, tecnología moderna y medicina académica para arrancarlos de la brujería fue exportada a los países de fuerte composición indígena en América Latina.

III. Neo indigenismo

7. Velasquista que reivindicó la figura de Túpac Amaru, reconoció el valor oficial formal del quechua, reemplazó la palabra indio por la de campesinos en el lenguaje oficial.

8. Marxista leninista, en el Partido Comunista Revolucionario, a partir de su tesis "el Perú es una nación en formación", atribuida por sus

9 Es grande la bibliografía sobre el tema, y tengo la seguridad que los colegas antropólogos la conocen bien y por eso prefiero no cargar esta ponencia con una larga bibliografía.

10 Efraín Cristal propone una definición que puede ser un buen punto de partida para esta breve presentación: "El indigenismo es el género literario que trata sobre el indio rural contemporáneo, desde una perspectiva urbana" (Cristal, 1991: 15). Un espíritu indigenista corresponde a una actitud favorable a los llamados indios, una especie de voto a favor. Su tesis central es la siguiente: "En el Perú, el indigenismo fue una creación de los políticos e intelectuales que creían que la oligarquía terrateniente y feudal era una barrera al progreso o una fuente de injusticia" (Cristal, 1991: 29). Cristal cita a Santiago Távara, un terrateniente con ideas excepcionales en su época: "tenéis al indio que forma la mitad de nuestra población abatido por sus padecimientos, receloso por vuestro odio, enemigo por vuestra injusticia vil y bajo por temor a vuestra tiranía, desconfiado por los continuos engaños que de todos han sufrido, lleno el corazón de odio y zaña ocultas (sic) en torno

de la vuestra"... "sometido el indio desde la conquista del Perú a la avaricia y a la avidez de hombres groseros y vulgares animadores de esas dos pasiones detestables, ha caído en ese profundo abatimiento, en esa imposible indiferencia del bien y del mal que forman su carácter". (Cristal, 1991: 49).

11 Un texto de Mariátegui ilustra esta proposición: "Y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico, sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autoctonismo integral o la presencia, más o menos acusada en sus obras de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión. La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla." El proceso de la literatura, en Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional (Mariátegui, 1968: 265).

12 Corresponde a la propuesta del "indigenismo 2" de Mirko Lauer (Lauer, 1997:12).

líderes a José Carlos Mariátegui, sin prueba alguna.

9. Neo liberal, bajo la dirección del Banco Mundial y los seguidores de su política en Perú, como Alberto Fujimori, y, particularmente Alejandro Toledo, su esposa Elian Karp y su “despacho de la primera dama”. El reconocimiento de la diversidad cultural, la política de interculturalidad e inclusión social, otro nombre para el viejo concepto colonial de integración, son alguno de sus rasgos particulares. (Montoya, 100 años del Perú y de José María Arguedas, 2011: 50-51) [...]

Al final de este brevísimo recuento sobre los indigenismos es posible extraer algunas conclusiones. Una, el indigenismo no parte de los indios, tampoco va hacia ellos, es un estado de ánimo a favor de los llamados indios, que comenzó como una propuesta de comerciantes y posibles industriales para favorecer la expansión del mercado, bloqueada por los terratenientes rentistas. Dos, siguió en el mundo de la literatura y el arte para mostrar las virtudes humanas y artísticas de los llamados indios. Tres, al ser cooptado por el Estado y los gobiernos, el indigenismo pasó a ocupar espacios oficiales y a proponer ciertas fórmulas de integración de los indios a la llamada sociedad nacional. Cuatro, el indigenismo mexicano trató de ir más lejos, buscando convertir a los indios en mexicanos porque al ser indios no eran mexicanos y si se convertían en mestizos sí lo serían. Cinco, el término indigenista expresaría de algún modo el racismo de los criollos ejercido sobre los pueblos indígenas a partir de su convicción profunda de ver a los indios como individuos de menos valer, menores de edad que debieran ser objeto de tutela por parte del Estado, de las instituciones y de las personas de buena voluntad. Seis, en el inconsciente colectivo colonial y colonialista de la sociedad peruana anida aún la creencia de que la literatura producida por los indigenistas es una especie de literatura menor o de subliteratura. Siete, los indigenismos y neo indigenismos en la esfera política no cuestionan las bases del poder en la sociedad, sólo pretenden disminuir los abusos. Ocho, debido a lo anterior, los indigenistas son fácilmente cooptados por el Estado y el Banco Mundial para integrarlos o incluirlos y alejarlos de toda posibilidad de cuestionar las bases mismas de la estructura del poder colonial. Nueve, la aparición de intelectuales indígenas como Alberto Pizango o Miguel Palacín

abren la posibilidad de acabar con la opción política indigenista¹³. (Montoya, 100 años del Perú y de José María Arguedas, 2011: 59-60).

Valcárcel fue y se sintió un indigenista, junto con Uriel García fue uno de los líderes más importantes del indigenismo cusqueño. Su libro *Tempestad en los Andes* abrió en 1928 el horizonte de la presencia indígena en la etnografía, la literatura, la antropología, la política y fue también el texto que permitió el primer gran encuentro del marxista y socialista José Carlos Mariátegui con las raíces indígenas del Perú¹⁴.

Entre muchos de sus mayores aportes, le corresponde a Luis E. Valcárcel el haber sido el académico peruano puente para el surgimiento de la antropología, una especie de cruce de caminos en el que convergieron: a. un espíritu o voluntad de valorar lo indígena; b, una voluntad de conocer el Perú con los instrumentos de la antropología, en su vertiente etnológica, arqueológica, lingüística y de folklore; c, una voluntad de ensanchar los estudios de historia abriendo un nuevo espacio a la historia de los incas, y a la etnohistoria como nuevo espacio para estudiar la realidad de los pueblos indígenas, d, una voluntad particular de ligar lo académico a la gestión del Estado tanto por su papel de fundador del Museo de la Cultura peruana, del Instituto Indigenista Peruano y de su firme apoyo institucional y personal a los proyectos de Antropología aplicada en Vicos y el programa de Acción conjunta de la Organización de Estados Americanos, OEA.

El bloque 1 de cursos de la antropología sanmarquina (entre 1946 y 1960) estuvo centrado en historia, etno-historia y arqueología. El concepto cultura articuló ese conjunto. Sobre el cimiento del bloque 1 (1960-1970) fue posible un bloque 2 con la presencia de John Murra y su etnohistoria de la sociedad inca, y con los

13 Esta conclusión-hipótesis sobre el racismo que se esconde debajo del término indigenismo merece una exploración mayor.

14 “*Tempestad en los Andes* es un libro que reúne textos diversos y desiguales, sin la estructura y unidad de un trabajo propiamente académico, pero que responde a la con sueños e ideas nuevas, y con el explícito propósito de decirles que Lima no es todo el Perú y que los Andes, particularmente Cusco, es un componente esencial de lo que es el Perú y de lo que debe ser la nacionalidad peruana. El libro fue posible como fruto de un doble descubrimiento: por un lado, de voces cusqueñas que a partir de la huelga de los estudiantes en la Universidad San Antonio Abad en Cusco, en 1909, fueron tejiendo una sensibilidad y una reflexión sobre Cusco y el Perú que luego se convirtió en una propuesta del sur andino incluyendo los departamentos de Puno y Arequipa. Por otro, de un interés limeño, —con Manuel González Prada y, luego, José Carlos Mariátegui— dos voces originales que rompieron con la tradición colonial limeña en la literatura y en la política y que se interesaron en ver al país más allá de las murallas de Lima”. Rodrigo Montoya, Prólogo a la edición en facsimile de *Tempestad en los Andes* (Valcárcel, 2013)



primeros trabajos de campo en los valles de Lurín y Chancay Huaral y la primera aproximación a la problemática urbana dirigidos por José Matos Mar. Matos Mar tuvo una destacada labor como gestor, promotor e impulsor de la antropología, tanto en la formación universitaria y la investigación como en la búsqueda de mercados de trabajo para sus egresados¹⁵. Luego de sus trabajos de campo en Puquio, el valle del Mantaro, y Castilla-León (España), José María Arguedas ofreció sus últimos cursos sobre cultura, religión y las comunidades de España y de Perú.

El bloque 3 (1970-1990) tuvo algunas novedades: la primera fue el retiro los arqueólogos. Sin debate alguno, los arqueólogos decidieron abrir tienda aparte y crearon el Departamento de Arqueología. Desde entonces, los cursos de arqueología se redujeron sustantivamente y solo quedan algunos cursos electivos¹⁶. La segunda, fue la aparición de algo llamable corriente antropológica marxista con mis trabajos de antropología e historia, mi atención a las luchas campesinas por la tierra y a los movimientos étnicos y políticos de los pueblos indígenas, y los de Carlos Iván Degregori, sobre la violencia de Sendero Luminoso. La tercera fue la presencia en el curriculum de un curso sobre mitos andinos, con los trabajos de Alejandro Ortiz, siguiendo las huellas de Arguedas y Lévi-Strauss.

III. Hervores de José María Arguedas para una visión global del país

En 1968, catorce meses antes de su suicidio, (1969), José María Arguedas escribió el texto *Yo no soy un aculturado para agradecer el premio "Inca Garcilaso de la Vega"*, que recibió en Lima. Se trata de una especie de testamento literario, antropológico y político. En ese momento, él seguía contando los días que le faltaban para poner fin a su vida y expuso un breve resumen y balance de lo que fue su vida, de lo que hizo, y dejó abierta una huella por donde pasa una reflexión que en

mi opinión es muy importante para el Perú de nuestros días. En su discurso, presta especial atención a su legado artístico y literario, que no habría sido posible sin sus profundas convicciones políticas no partidarias y sin sus investigaciones antropológicas que enriquecieron todo lo que él había aprendido en los ayllus andinos, en sus largos años en Lima y en sus visitas a muchos países del mundo. Por su importancia, resumo aquí las tesis centrales de ese discurso: 1. Rechaza la aculturación, que desde la nación dominante se impone para "que la nación vencida renuncie a su alma", "yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua". 2. Se define como "un individuo quechua moderno". Entendió la modernidad como la unidad de lo mejor de las dos naciones y no como el patrimonio exclusivo de la sociedad occidental, excluyendo a las culturas indígenas por tradicionales. El parentesco de esta tesis con la frase que Garcilaso Inca de la Vega, escribió sobre Perú y de España: "en ambas naciones tengo prendas". 3. Hay en Perú un muro que separa las naciones: pero no las destruye, el caudal de las dos naciones se podía y debía unir, "las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto". 4. Se sintió Feliz de haber visto realizada su "ilusión de volcar en la sabiduría del pueblo criollo" la sabiduría del gran pueblo quechua. 5. Reconoce dos principios que guiaron su vida, uno: "fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas [...] ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí, lo mágico [...] no pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas, lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud". "El otro principio fue el de considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agri-

15 Con sus contactos y su relación personal con Olivier Dolfus, ilustre geógrafo francés, que fue agregado cultural de la Embajada francesa en Lima, Matos Mar consiguió algunas becas para que egresados de Antropología de San Marcos entre 1963 y 1966, fuesen a seguir estudios de postgrado en La Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de la Universidad de París. José Portugal, Humberto Rodríguez Pastor, Heraclio Bonilla, Alejandro Ortiz, Hernando Núñez y yo tuvimos esa posibilidad. Siempre estaré agradecido por ese apoyo.

16 Aun no se ha hecho un balance de ese cambio institucional. Comparto con Luis Guillermo Lumbreras la impresión que ese divorcio institucional de ambas disciplinas ha dejado serios vacíos en ambas.

cultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflones que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo. Arguedas terminó su discurso pidiendo disculpas por si los lectores oyeron mucho de soberbia en sus palabras¹⁷.

He consagrado a la obra antropológica y literaria de Arguedas muchos trabajos, reunidos en mi libro *Cien años del Perú y de Arguedas 1911-2011* y en una de las introducciones a su obra antropológica completa, publicada en siete volúmenes en 2012, (la otra es de Martín Lienhard), en la celebración del primer centenario de su nacimiento. Para no repetir la argumentación seguida, me limito a citar las conclusiones:

“La importancia de la contribución antropológica de JMA podría ser resumida en seis puntos. 1. Fue el primero en aproximarse a una visión integral del Perú para abandonar la visión colonial, española y republicana que identificaba al Perú con la Costa, particularmente con Lima. Después del voto a favor del indigenismo literario por el arte andino, fue Arguedas el primero en señalar con argumentos sólidos la importancia de los ayllus y comunidades, sus valores de reciprocidad, solidaridad y trabajo-fiesta, y en intuir el futuro de lo que sería la presencia de migrantes andinos en Lima. Le tocó vivir una época en que la Amazonía estaba aún excluida de la mirada política y académica¹⁸. Con el estudio y conocimiento de los conos en Lima, hoy estamos ya muy cerca de una visión global del país. Sólo queda pendiente el mundo de las comunidades costeñas del norte, heredadas de los chimús, moches y tallanes. 2. Su dominio de la lengua y la cultura quechua por el feliz encuentro de la vida como fuente de conocimiento y sentimiento, y el trabajo de académico de investigación y reflexión. 3. Fue también uno de los primeros en exponer el valor de la ecología peruana porque su trabajo global es una especie de himno-elogio a la naturaleza. 4. Su tesis so-

bre la capacidad creadora artística del pueblo quechua. 5. Su reconocimiento de la educación bilingüe como un elemento importantísimo en el país. 6. Después de Efraín Morote fue uno de los pioneros de los estudios del folklore. 7. Su trabajo de campo en España, fue el primero de un latinoamericano en otras tierras, buscando las raíces de lo andino de hoy en tierras de descendientes de los conquistadores. 8. Su contribución como traductor de los relatos de Huarochirí, mitos, cuentos, leyendas y versos de canciones. 9. Finalmente, su profunda reflexión sobre nuestro país y su metáfora de *Todas las sangres* para referirse a todos los pueblos, culturas, lenguas, naciones y patrias que están más allá de la nación de criollos, aparentemente única.

El segundo texto es una observación y una invocación:

El número de lectores de la obra de JMA es seguramente mucho menor que el número de personas que se identifica con él, que lo toma como un héroe cultural, como un ícono y como un ejemplo a seguir o tomar en cuenta en la política nacional. La invocación es muy simple: leer su obra literaria, antropológica, y periodística. Para antropólogos y estudiantes de antropología es un deber. Son varias las razones que sustentan esta invocación: 1. Porque es una fuente de primer orden para entender el Perú del siglo XX y sus perspectivas en el siglo XXI. 2. Por su contribución para conocer y difundir la cultura quechua particularmente: sus principios de reciprocidad y solidaridad, competitividad, trabajo colectivo-fiesta. 3. Por haber sido uno de los primeros en mostrar la creatividad del pueblo quechua, a través de su canto, música y danza, y el arte de imagineros, alfareros y tejedores. 4. Por haber intuido en su novela *Los ríos profundos* la rebelión de los llamados indios contra los señores de la tierra. 5. Por intuir que el futuro del país pasa por el reconocimiento de todas las sangres, como todos los pueblos, culturas, lenguas, patrias y naciones del país. Hoy, los movimientos indígenas proponen la necesidad de un estado plurinacional, que corresponde a lo que la metáfora *Todas las sangres* encierra, y 6. Por intuir en su himno canción a Túpac Amaru la potencialidad de los migrantes en Lima para el futuro político del país.

Valdría la pena seguir sus huellas para ser una buena persona, que es lo primero que debemos ser en la vida antes que buenos antropólogos, ingenieros, ceramistas o carpinteros; para tener la pasión por estudiar nuestra realidad; para identificarnos con el pueblo del que venimos y sentirnos orgullosos de ser

17 Por la importancia de este texto, lo incluyo íntegro como un anexo de esta ponencia-conferencia.

18 El libro *La sal de los cerros* de Stefano Varese, (Varese, 2011) que abrió el camino para una antropología peruana de la Amazonía, fue publicado en 1968, y sólo en julio de 1969, cinco meses antes de la muerte de JMA, tuvo lugar en Oxapampa la “Primera conferencia Amuesha” que fue el embrión de las futuras organizaciones amazónicas.



los que somos, de tener las caras, apellidos y nombres que tenemos; para felicitarnos de los padres y pueblos que nos dieron la vida; para sentirnos enriquecidos por las culturas indígenas de los Andes, la Amazonía y la Costa como bases principales de nuestro país; para defender los derechos de nuestros pueblos y no aceptar el racismo ni las humillaciones desde el poder colonial. Por ese camino será posible contribuir con el futuro de nuestro país. En Aproximaciones a la obra antropológica de José María Arguedas, en José María Arguedas: Obra antropológica. (Montoya, 2012, tomo I. pp 61-100).

IV. Un paso atrás: la visión del Perú vuelve a confundirse con una suma de fragmentos

A partir de 1980, hubo en Perú una serie de novedades que en los últimos 35 años han ido cambiando el rostro del país y también los rumbos dentro de la antropología. El primero, fue un decreto del segundo gobierno de Fernando Belaunde Terry, que acabó con las reformas agrarias y ofreció la posibilidad de recuperar algo de lo que la burguesía agraria había perdido y volver al campo con la propiedad de nuevos latifundios gracias a los grandes proyectos de irrigación, la compra de acciones de los socios de cooperativas agroindustriales de la costa, y dueños de grandes plantaciones de caña de azúcar y palma aceitera en la Amazonía. Paralelamente, se agotó el ciclo de tomas de tierras que comenzó en Cusco con la rebelión de los arrendires en la Convención (1957-1962) y terminó con la toma de tierras en la pampa de Anta (1978), en el tramo final de la reforma agraria del gobierno de Velasco. El segundo, fue la llegada de Sendero Luminoso y su sueño político de demoler el Estado e imponer a sangre y fuego su propuesta europeo centrista de una “sociedad de nueva democracia” que poco o nada tenía que ver con la realidad ayacuchana y el país. El tercero, fue el regreso de las elecciones y los gobiernos de Belaúnde, Alan García y Fujimori (elegido y, luego dictador con un autogolpe), con la violación de los derechos humanos más brutal de la República. El cuarto, fue la aparición de una fuerza electoral de izquierda y su contingente de dirigentes políticos e intelectuales en busca de una curul en el Congreso bajo el paraguas de un “marxismo nacional”, claramente distante de la propuesta socialista de Mariátegui. El quinto fue la multiplicación de las Organizaciones No Gubernamentales, ONGs, que se convirtieron en el principal mercado de trabajo

para los colaboradores del gobierno velasquista y, luego, para los egresados de ciencias sociales y de muchas otras profesiones. En ese contexto, surgió la propuesta práctica del “proyecto de desarrollo” como una clave para que los antropólogos y otros profesionales puedan encontrar un trabajo y ser bien recibidos en el campo. El sexto, fue la aparición de la Asociación Inter Étnica para el Desarrollo de la Selva, AIDSESP, como una nueva organización primero étnica y luego política en defensa del Territorio, las culturas y lenguas de los pueblos indígenas y su derecho a la autodeterminación y al auto gobierno, debidamente amparados por el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, acordada por las Naciones Unidas en 2007. El sétimo fue la entrada de los pueblos indígenas amazónicos en el escenario político con su tercera rebelión amazónica, Bagua 2008,2009. (Montoya, 2009).

En función de la visión del Perú que aparece en los trabajos antropológicos, eje central de esta ponencia, me detendré en dos cuestiones claves para los desarrollos posteriores dentro de la antropología: los cambios en las opciones políticas y las consecuencias de las prácticas de las ONGs en el modo de hacer antropología y en la manera de mirar el país.

El golpe militar velasquista que nadie esperaba dejó sin piso a la izquierda en su conjunto. Con su “revolución socialista, cristiana, antiimperialista, nacionalista”, los militares se apropiaron de las banderas de la izquierda, reprodujeron el espíritu bíblico (“Están con nosotros o contra nosotros”- el mismo principio asumido por Abimael Guzmán y Sendero Luminoso) y abrieron nuevas grietas de división en el ya dividido mundo de la izquierda. El primer bloque fue una izquierda marxista y leninista convertida en velasquista. En pleno acuerdo con el decreto de la revolución desde arriba sin que los pueblos den su opinión y participen autónomamente, surgieron militantes de “la revolución velasquista” y el sueño les duró solo seis o siete años; luego, tuvieron que buscar trabajo y las ONG fueron su salvación. El segundo bloque, duramente irreductible, no vio cambio alguno en el país de los militares que transfirieron diez millones de hectáreas y al calificar a la reforma agraria como pro-terrateniente e imperialista, preparó el camino para la aparición de Sendero Luminoso. Uno tercero, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, MRTA, uno de cuyos componentes provenía de las canteras del MIR y su guerrilla vencida en el centro del país, creyó que el momento

de “volver a los fierros” había llegado, y que una opción armada con las banderas del Che era la alternativa frente a Sendero Luminoso. El cuarto, optó por una presencia política en la batalla democrática del país y se unificó parcialmente en la Izquierda Unida. Uno quinto, el más pequeño de todos, optó por seguir pensando en el socialismo al margen de Izquierda unida y de los grupos levantados en armas.

Las opciones tradición o modernidad, nación o clases, etnia o clase, nación o pueblos indígenas, propuestas en los predios norteamericanos de la política en América Latina¹⁹ y en una corriente de una especie de marxismo nacional, fueron planteadas como alternativas al surgimiento de opciones armadas. El supuesto no definido ni extraído de un debate fue creer en el Estado-nación como una realidad y como una necesidad para el desarrollo de la democracia en el país. Mariátegui, primero y Arguedas, después, ofrecieron la argumentación suficiente para dejar atrás la tontería de optar por la modernidad o por la tradición. El discurso-sueño-anhelo de la modernización como alternativa a la tradicionalidad contiene aparentemente lo nuevo pero encubre, en el fondo, la propuesta de no mirar atrás, de no tomar en cuenta el componente plurinacional indígena que la realidad contiene. No es gratuito que quienes se adhirieron a la propuesta de un “marxismo nacional” no prestaron atención alguna a los movimientos étnicos y políticos en Perú, en los países andinos y en Mezo América²⁰.

Aún no es posible liberarnos de las oposiciones fáciles como cambio o no cambio. Si tomamos en cuenta que la realidad cambia todos los días, carece de sentido situarse en alguno de los dos polos y prestar toda la atención a lo que cambia o a lo que no cambia. Por supuesto que es mucho más difícil examinar la realidad en su complejidad de lo que cambia y de lo que no cambia al mismo tiempo, en el mismo razonamiento o perspectiva. En eso consiste la historicidad de los fenómenos sociales. “Ni Arguedas, ni Mariátegui, ni

Valcárcel”, lo nuevo envuelto en fantasía representa en realidad un paso atrás. Para decirlo en términos de hoy: pareciera que “ya fueron”. ¿Será verdad? No lo creo.

Antes de presentar algunas líneas a propósito de la influencia de las ONG en la antropología peruana, son pertinentes tres observaciones. La primera es que luego de medio siglo de existencia sabemos muy poco de ellas, se trata de instituciones privadas sin fines de lucro cuya documentación sobre gestión interna y de fondos es secreta e inaccesible, salvo un mandato judicial. La segunda, es que no ha habido hasta ahora en Perú un balance crítico a fondo de sus propuestas. La tercera, es precisar en líneas gruesas la naturaleza de su trabajo, distinguiendo gruesamente tres categorías de ONG: las que se ocupan de proyectos de desarrollo, los centros de investigación y las instituciones creadas especialmente para defender los derechos de los ciudadanos. Me atrevo a señalar algunas ideas que podrían ser útiles para situar el qué hacer antropológico de nuestros días.

Algo llamable “espíritu de ONG” es la voluntad de ayudar, comparable con el sentimiento de las Trabajadoras sociales, antes de la segunda mitad del siglo XX. Desde la aparición de las primeras ONG entre 1960 y 1970, fue claramente visible en sus responsables el cuidado de despolitizar y despartidarizar su trabajo, limitándolo puntualmente al cumplimiento de la ayuda propuesta en una micro parte de la realidad²¹.

Las ONG que se encargan de los llamados proyectos de desarrollo son instituciones que se ocupan de ayudar a las personas (mujeres y hombres) que sufren carencias diversas: de alimentos, de trabajo, de servicios, de derechos, de elementos indispensables para defenderse a sí mismos. Fueron creadas desde los centros internacionales del norte con el propósito explícito de ofrecer fondos para apoyar a los más necesitados que no reciben del Estado la atención que deberían merecer. Por el pragmatismo de su política de ayuda, en esas ONG no se discute el concepto de desarrollo, se le usa y asume simplemente, sin cuestionar que con ese uso se le confunde con el desarrollo capitalista, del que prefieren no hablar.

En el caso de ONG de investigación el mismo espíritu de ayuda se orientó a promover investigaciones, publicaciones y debates sobre los temas directamente vinculados al llamado desarrollo y a promover, princi-

19 Una de las propuestas norteamericana de la Universidad de Cornell y del Instituto de Estudios Peruanos, fundado por José Matos Matar en 1964, fue investigar en diferentes regiones del país la disponibilidad y la resistencia de los campesinos frente al cambio. La tesis de la modernización como alternativa de cambio marcaría el horizonte posterior.

20 Al plantear la necesidad de un “marxismo nacional” Carlos Iván Degregori y sus compañeros de la revista *El Zorro de abajo* señalaron su clara distancia y oposición con la perspectiva de Alberto Flores Galindo en su libro *Buscando un Inca*. Se trataría, en última instancia, de una oposición entre lo moderno nacional frente a lo arcaico indígena. (Degregori, 2014; Flores Galindo, 1988). Me parece indispensable volver en otro momento sobre este debate.

21 Han sido numerosos los casos de ONG creadas de hecho por partidos políticos, de todos los colores del arcoíris de la izquierda y también de la derecha, con el cuidado de aparecer formal y legalmente de manera independiente.



palmente el ideal moderno de democracia como forma de gobierno. No interesa en esos centros Investigar sobre las posibilidades del socialismo, la crisis del Estado-nación y del ideal moderno de democracia representativa, la colonialidad del poder (Quijano, 2014) y las propuestas alternativas al desarrollo capitalista surgidas de los zapatistas en Chiapas y de los movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, Guatemala (Allin Kawsay, buen vivir). La razón es muy simple: no hay fondos para eso²².

En la defensa de derechos políticos, humanos, indígenas, laborales, de las mujeres, educativos, del medio ambiente, etc, ha sido y es importante la contribución de las Ongs puesto que se trata de espacios que se encontraban al margen de las preocupaciones de la clase política y que se impusieron en el escenario luego del gran desembalse político del país producido por las reformas agrarias, la violencia política, el impulso neo liberal en el desarrollo capitalista del país, el rápido crecimiento del narcotráfico y la fiebre formal e informal, legal e ilegal por el oro.

En las ONG de desarrollo, se abrió un espacio para pequeñas investigaciones puntuales que podrían ser útiles para lograr el éxito de sus propuestas, y numerosos antropólogos y antropólogas fueron convocados para cubrir plazas de promotores, de activistas del desarrollo, de gestores culturales. Sus múltiples prácticas de trabajo llenas de buena voluntad fueron creando el nuevo oficio de promotores del desarrollo que no existía en el mercado de trabajo; por su parte, las universidades o institutos intermedios no tenían nada previsto para eso. La necesidad de “sistematizar sus experiencias” fue la confesión de la no preparación debida para asumir esas nuevas responsabilidades. La toma de conciencia de esta situación les planteó también el desafío de llenar esos vacíos de formación profesional.

Con sus prácticas de promoción del desarrollo, los millares de ONG en el mundo y los centenares en Perú han parcelarizado el llamado desarrollo, convirtiendo la propuesta global de solución en centenares de micro proyectos, cada uno separado del resto. Para explicar lo que acabo de proponer, me serviré del ejemplo de la política frente a la pobreza. Hay millones de millones de dólares en ayuda a los Estados del tercer mundo y a las ONG para tratar de disminuir la pobreza. Ha aparecido un conjunto de expertos en pobreza, pobre-

tólogos en el duro sentido de la palabra, para conocerla mejor y proponer los proyectos para reducirla. Uno de los retos de la ONU es eliminar la pobreza extrema pero nadie en el mundo del llamado desarrollo dice una palabra sobre la necesidad de disminuir la riqueza extrema. Desde la cúpula del poder, la propuesta global es muy simple: dejar intacta la riqueza, extrema o no, y limitarse a reducir la pobreza extrema.

¿Quién disminuye más la pobreza? Este es un nuevo concurso entre los grandes promotores del desarrollo capitalista. Alan García tuvo la osadía de anular un censo del país y reemplazarlo por otro cuyos resultados mostraban que era mayor la proporción de pobres. Una breve cita de él es suficientemente ilustrativa: “Soy el hombre que más ha reducido la pobreza en el Perú... perdone que sea vanidoso, no hay país en el mundo que haya pasado [la pobreza] de 48 % a 28 %”. (García Pérez Alan, 2015: A6). Lamentablemente, no dijo una palabra sobre los muchísimos puntos que esa misma pobreza subió en su gobierno de 1985-1990. Al inflar el número de pobres, el éxito de su segunda gestión presidencial parecía más importante de lo que era en realidad. Por una ficción estadística, un sol más o un sol menos son suficientes para calcular el número de personas que sale de la pobreza, entra en la clase media y sitúa al país al borde del primer mundo. Por esa misma ficción estadística el número de pobres será mayor cuando los problemas de la economía china y del modelo económico impuesto en Perú sean más serios. Está ya anunciado el ascensor que sube y baja entre los pisos de la pobreza y la clase media. Por este sube y baja estadístico, se desvanece la ilusión de pasar al primer mundo ya o en muy pocos años.

¿A qué proporción de la población benefician los proyectos de desarrollo? Con seguridad plena, al 100 % no. No hay modo de tener una respuesta precisa a esa pregunta porque una suma de fragmentos no es igual a la totalidad y porque a nadie en el llamado mundo de la política del desarrollo le interesa plantear y responder esa pregunta.

El financiamiento que reciben las ONG es para cuestiones precisas que favorecen el “desarrollo” y de ningún modo para investigar y sugerir propuestas alternativas al modelo neo liberal vigente. De modo individual, pueden los propietarios, funcionarios o promotores de una ONG tener sus ideas y sueños políticos propios, pero institucionalmente no. La neta separación entre lo técnico y lo político va en auxilio de esa separación de espacios.

22 DESCO y el IEP, son dos de las ONGS limeñas más antiguas (1964 y 1965, respectivamente), A fines del siglo XX, el número de ONGS podría haber bordeado el millar.

La explotación de minas, pozos de petróleo, gas y oro, como parte del gran boom de desarrollo capitalista del país ha desembalsado los inevitables conflictos con las comunidades campesinas y nativas directamente afectadas por el envenenamiento de las cuencas de los ríos, la desertificación creciente de los bosques y la pérdida de áreas de bosques destruidos para sembrar decenas de millares de hectáreas con caña de azúcar y palma aceitera. Por su conocimiento y entrenamiento en el trato con las comunidades andinas y nativas, numerosos antropólogos se han convertido en especialistas para resolver conflictos, en facilitadores de la conciliación y entendimiento con los dueños y funcionarios de las grandes empresas multinacionales y nacionales. Lo mismo ocurre en los múltiples proyectos de infraestructura y de alivio de la pobreza en el sector estatal. Trabajar como conciliadores en estos proyectos es una nueva especialización, en plazos puntuales de muy corta duración, en condiciones de una casi nula o nula estabilidad.

Por la vía de parcelar la realidad en pequeños fragmentos, la poca investigación existente en las ONG de desarrollo no permite examinar la situación global del país y menos ofrecer propuestas globales de solución. En este punto preciso se sitúa el otro paso atrás en referencia a lo avanzado y ganado en los espacios de la antropología entre 1946 y 1980.

Cambia la realidad permanentemente y cambia también la antropología; para ser más preciso, cambian las antropologías. Como consecuencia de la violencia política entre 1980 y 2000, ha surgido una especie de antropología de la violencia y de la memoria, cuyo gran laboratorio y centro de investigaciones múltiples fue la Comisión de la Verdad y la reconciliación, CVR, con decenas de investigadores de muchas disciplinas que en dos años produjeron una valiosa montaña etnográfica e historiográfica recogida en su Informe Final. Gracias a los huesos de las víctimas de la violencia política, un núcleo de arqueólogos y antropólogos han constituido la antropología forense para recoger las voces de esos huesos y sus relatos sobre las condiciones en las que los mataron. Sobre ese mismo fondo de la violencia, ha sido posible que una antropología médica explore y presente valiosos resultados en el modo de vivir, sentir pensar, aceptar, y rechazar la realidad vivida por los actores, testigos y sobrevivientes²³. Los “estudios de

género”, impulsados a partir del feminismo y la antropología visual que da cuenta de la realidad a través de imágenes tienen ya espacios ganados.

Para cerrar esta sección me parece útil incluir algunos comentarios sobre la metáfora de la Bella durmiente que Carlos Iván Degregori propuso para referirse a la crisis de la Antropología peruana al comienzo del siglo XXI²⁴. Él escribió varios ensayos sobre la enseñanza de la antropología en las universidades peruanas. En uno de sus últimos textos, sostuvo:

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la situación de la carreras de antropología no es nada prometedora. Si quisiéramos resumir lo dicho hasta el momento, algunas de las palabras más destacadas serían: fragmentación, exclusión, desigualdad, abandono, prejuicios y desconfianza. Sin embargo no se puede negar que existen posibilidades de revertir esta situación, más aun en un contexto internacional y nacional favorable para nuestra disciplina, sobre todo ahora que el más reciente de los reduccionismos economicistas, el neoliberal, comienza a resquebrajarse (Degregori, 1914: 277).

Su diagnóstico parece duro pero está muy cercano a la realidad; lo comparto, sobre todo, en cuanto a la fragmentación y escisión del país. Lo que acabo de decir sobre la parcelarización del país por las prácticas de las ONGs, que reducen la globalidad a pequeños segmentos tratados como si fueran elementos independientes, apunta en esa misma conclusión. Degregori tuvo predilección por las metáforas para llamar la atención sobre puntos que a él le parecían relevantes. Es muy difícil el salto de la metáfora (“la realidad es como”) al concepto teórico práctico (“la realidad podría ser”, o “es”) y supone un trabajo etnográfico-historiográfico y de reflexión muy grande. Apelar a la metáfora de la bella durmiente tiene el encanto de remitirnos a un cuento de los hermanos Grimm que cuenta una preciosa historia de una bella princesa que duerme cien años y despierta por un toque mágico de un hermo-

derrota de Sendero Luminoso (Degregori, Coronel y Del Pino, 1996), el libro: *Chungui: violencia y trazos de memoria*, de Edilberto Jiménez (2009); también el libro *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de reconciliación*, de Kimberley Theydon (2004). Los trabajos del Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) creado por iniciativa de José Pablo Baraybar, así como del Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses, donde trabajan antropólogos como Iván Rivas Plata.

24 Ver: el libro *¿Cómo despertar a la bella durmiente? Por una antropología para el Perú?* (Degregori 2014) y el informe, y el texto *Antropología y antropólogos en el Perú: la comunidad académica de CC.SS. bajo la modernización neoliberal*, (Degregori y Sandoval, 2006),

23 Aparte del *Informe final de la CVR*, me limito a mencionar los textos de Carlos Iván Degregori y su equipo en el Instituto de Estudios peruanos; *Qué difícil es ser Dios* (Degregori 1989) *Las Rondas Campesinas y la*



so príncipe. Como en todos los cuentos de hadas, los príncipes se casan, y son felices por el resto de la eternidad. ¿Qué de común tiene la antropología peruana con la bella durmiente?, ¿habrá un príncipe azul capaz de despertarla y ofrecerle la felicidad eterna? Desafortunadamente, Carlos Iván no está más con nosotros y no podrá responder a esas preguntas. Sugiero que cada uno y una de los y las lectoras de este texto, intente responderlas. Podría tratarse de un original ejercicio de reflexión. Por el momento, será suficiente recordarlo a través de esa metáfora que podría sugerirnos diversas y contradictorias pistas, y contagiarnos de su entusiasmo que el siguiente texto expresa:

A diferencia de la familia Buendía, protagonista de *Cien años de soledad*, ¿podrá la antropología peruana tener una segunda oportunidad sobre la tierra?, ¿Es posible desarrollar esta disciplina en un país escindido como el Perú? Lo anhelamos fervientemente, así como esperamos que estas páginas hayan servido para el debate. Pero, ahora más que nunca, son los jóvenes estudiantes lo que tienen la palabra (Degregori, 1914: 286).

V. Desafío para no ver al Perú como una simple suma de fragmentos

En el tramo final de esta reflexión, vuelvo sobre las fuentes mismas de la antropología para situar el carácter de totalidad de una sociedad, cualquiera que esta sea y en cualquier momento de su historia. En su Ensayo sobre el don, Marcel Mauss (1925) y en su modo de entender la etnografía, argumentó con toda sencillez que el fenómeno social es siempre total (es, al mismo tiempo, un fenómeno económico, social, político, religioso, cultural, mágico, mítico, etc.) y que para conocerlo y entenderlo tenemos el deber de descubrir cada uno sus componentes. Antes de Mauss, en la segunda mitad del siglo XX Marx y Engels dejaron las líneas gruesas de una reflexión que presenta a una sociedad como una totalidad contradictoria en movimiento. El juego de mil y una contradicciones deriva de diversos modos de defender los intereses de clase, de grupos y de individuos. El movimiento remite al proceso histórico, al proceso de cambio constante de la sociedad. La única sociedad que no cambia es la sociedad muerta. Por ese razonamiento, vida es sinónimo de cambio. Desde su perspectiva no histórica, el funcionalismo y el estructuralismo se limitaron a presentar la sociedad

como un organismo en el que todas sus partes cumplen una función (“todo funciona”). Si en nuestro modo de razonar adoptamos un punto de vista histórico que supone el pasado, el presente y el futuro como tres momentos del tiempo, veremos que en un corte transversal de una sociedad en un momento determinado hay elementos que funcionan, otros que no funcionan, hay unos elementos que acaban, otros que aparecen y que son constantes los procesos de recreación de elementos del pasado en función de las exigencias del presente.

Si asumimos la tarea de tratar de entender una sociedad (“moderna”, “primitiva” o “tradicional”) tenemos que verla como esa totalidad contradictoria en movimiento, cambiando todos los días, y debemos ver los fenómenos sociales como compuestos de múltiples determinaciones. Convendría incluir el poder en la lista de componentes de la sociedad como una dimensión particular de todas las sociedades, en cualquiera de los momentos de sus historias. La receta de ver la sociedad como una suma de fragmentos, como si el Perú fuera un archipiélago, no nos lleva a puerto alguno, tanto para entender la sociedad en que vivimos como para intentar cambiarla.

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

Las novelas son los grandes frescos en las que los escritores recrean con toda libertad lo que es la realidad, y los fenómenos sociales aparecen totales como señalara Marcel Mauss, lejos de toda preocupación por ser fieles a la realidad o a sus fuentes documentales. El mundo de los afectos (sentimientos) y de las percepciones de la realidad en todos sus matices, aparece con

vida propia, por debajo y por encima de las grandes coordenadas estructurales que ocupan gran parte de los trabajos de las disciplinas sociales. Cuando las biografías muestran las vidas de las personas en los contextos sociales precisos de sus vidas, nos muestran también las mismas vidas que aparecen en las novelas.

A la globalidad de la realidad debe corresponderle la globalidad de las soluciones de sus problemas. En la perspectiva de esta correspondencia tiene sentido desmontar y deconstruir la tesis neoliberal del “fin de la historia”, de su voluntad política de rechazar toda explicación global posible que contradiga su concepción de reducir la realidad a una suma de fragmentos. No es suficiente el cuidado individual de cada jardín para encontrar una alternativa colectiva. Lo que no quiere decir que la preocupación individual por cada jardín carezca de todo sentido.

Un viejo adagio africano de los Guró de la Costa de Marfil recomienda que si no sabemos a dónde estamos yendo, lo mejor es volver al punto de partida y empezar de nuevo. En este regreso a las fuentes se produce también el reencuentro entre la antropología y la historia, entre nuestro país y sus raíces incas y españolas, entre nuestra historia de hoy y los triángulos de verticalidad ecológica cuyos vértices están en los grandes nevados y sus bases en los deltas de los ríos que bajan a los valles de la costa y que, en la vertiente oriental luego de pasar por la selva alta fluyen todos hacia el gran río Amazonas.

Al final de la travesía es inevitable el reencuentro con Arguedas, su elogio de la heterogeneidad-diversidad que contiene todas las culturas-sangres peruanas y el desafío de seguir por ese camino y pensar las culturas (en plural) y hacerle frente a la cultura en singular de la llamada “alta cultura” que es la vieja tesis de la colonialidad del poder y del saber (Quijano 1914). Hoy, los movimientos políticos indígenas son fuerzas políticas con las que tenemos que contar en el país. Para eso será indispensable cuestionar la reducción de la democracia al juego de elecciones periódicas y examinar la crisis del ideal de representatividad del viejo modelo moderno del Estado nación. Hoy, los movimientos políticos indígenas como parte de un bloque nacional, han dejado atrás el Estado nación de Bolivia y lo están sustituyendo por un estado plurinacional. En las elecciones del próximo domingo 27 de setiembre en Cataluña se pone en juego la tesis política “Cataluña es una nación”. Si el bloque Unidos por el sí logra la mayoría de votos y de representantes en la Generalitat, el Congreso, el

paso siguiente será abrir el proceso de su independencia y sería posible que surja un nuevo Estado nación que no oprima ni absorba otras naciones y que se dé el gobierno que quiere. Aun si esa mayoría de votos y de representantes no fuese alcanzada, es evidente que el sistema político español —monarquía parlamentaria y de coexistencia de autonomías— entrará en una crisis muy profunda. Si el proceso de independencia no fuera posible, la nación catalana estará mejor situada para negociar un nuevo contrato social con el Estado nación y afirmar su derecho a la autodeterminación.

Tengo en este momento un libro a medio hacer que espero terminar y publicar en 2016. Su título provisional es *Divididos desde siempre*, ¿hasta cuándo? Se trata de un largo ensayo para volver a mirar el país desde su heterogeneidad-diversidad y abordar su dimensión política a partir de la presencia de los movimientos políticos indígenas como nuevos actores en el escenario político del país y de la relación de las culturas y pueblos indígenas con el poder desde la invasión española. Está en seria crisis la incipiente democracia porque el contrato social de un gobierno representativo, el gran sueño político de la modernidad se agota. Desde Chiapas, en México, los zapatistas han sido los primeros en cuestionar ese modelo con la fuerza de una metáfora: si hasta ahora se trata de luchar por la silla del poder para sentarse en ella, para no perderla o para recuperarla, de lo que se trata ahora es de limarle las patas a esa silla para que nadie más se siente y que se invente una manera horizontal de socializar el poder y no sea más vertical e impuesto desde arriba²⁵.

25 Me permito sugerir que en las próximas citas académicas sobre investigaciones antropológicas en Perú se promueva la preparación de ponencias sobre la relación entre las diferentes orientaciones temáticas y la visión del país como conjunto. Cada una y uno de los antropólogos tenemos opiniones sobre esta cuestión. Valdría la pena examinarlas, trabajarlas con la mayor profundidad y rigor posibles, exponerlas y debatirlas. Continuar indiferentes a una visión de conjunto de nuestro país y al compromiso de nosotros-otros con la realidad, sería lamentable.



Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, José María (1971). No soy un aculturado. En, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Editorial Losada. Buenos Aires, pp. 281-283; disponible en Internet.
- CASTRO POZO, Hildebrando ([1924] 1979). *Nuestra comunidad Indígena*. Segunda edición (Edición familiar), Lima.
- DEGREGORI, Carlos Iván (2014) *¿Cómo despertar a la bella durmiente? Por una antropología para el Perú*. Volumen V de Obras escogidas de Carlos Iván Degregori. Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima.
- DEGREGORI, Carlos Iván (2006), con Pablo Sandoval. *Modernización neoliberal y comunidad académica de CC.SS, Antropología y antropólogos en el Perú*. Informe de investigación presentado al Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales, Clacso, Buenos Aires. '.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1996), con Coronel Jesús y Del Pino Ponciano. *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1989). *¿Qué difícil es ser Dios!. Ideología y violencia política en Senderos Luminoso*. Instituto de Estudios peruanos
- FLORES GALINDO, Alberto (1988). *Buscando un Inca*, Editorial Horizonte, Lima.
- GARCÍA PÉREZ, Alan (2015). Soy el hombre que más ha reducido la pobreza en el Perú, entrevista en el diario *El Comercio*, con el periodista Fernando Vivas, Lima, 18 de octubre, p. A6.
- GARCÍA, Uriel (1930). *El nuevo indio*, Fondo editorial de la Universidad Garcilaso Inca de la Vega, prólogo de Mario Vargas Llosa. Lima, 259 pp.
- GARCÍA, Uriel (1949). *Pueblos y paisajes sudperuanos*, Editorial Cultura Antártica. S.A. Lima, 224 pp.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel ([1888] 1956). *Ensayos escogidos*, selección y prólogo de Augusto Salazar Bondy, Patronato del Libro Peruano, primer festival. Lima.
- JIMÉNEZ, Edilberto (2009). *Chungui: violencia y trazos de memoria*, segunda edición, Instituto de Estudios Peruanos, COMISEDH, ded, zfd, Lima, 446 pp.
- LAUER, Mirko (1997). *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*. SUR, Casa de Estudios del socialismo. Lima.
- MARIÁTEGUI, José Carlos ([1928] 1968). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta. Lima, Décima tercera edición.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1927). *Prólogo del libro Tempestad en los Andes*, Biblioteca Amauta, Editoria Minerva. Lima.
- MARIÁTEGUI, José Carlos ([1928] 1968). El proceso de la literatura, en *7 ensayos de interpretación de la realidad nacional*, Biblioteca Amauta, Lima.
- MAUSS, Marcel ([1925]). *Ensayo sobre el don*. Múltiples ediciones.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2016). (Próxima publicación) *Culturas y cultura: realidad, teoría y poder*.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2013). *Prólogo de la edición facsimile del libro Tempestad en Los Andes de Luis E Valcárcel*, Ministerio de Cultura, Oficina Regional de Cusco, pp. VII-XVII. Cusco.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2012). Aproximaciones a la obra antropológica de José María Arguedas, en José María Arguedas: *Obra antropológica*. Editorial Horizonte, Comisión Centenario del natalicio de José María Arguedas, Lima, Tomo 1, pp. 61-100.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2011). *Porvenir de la cultura quechua en Perú: visto desde Lima, Villa el Salvador y Puzquio*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígena, CAOI, Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, CONACAMI, OXFAM AMERICA y Fondo Editorial la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 634 pp.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2011). Cuando la cultura se convierte en política. Texto de la Conferencia inaugural del V Congreso de Investigaciones en Antropología, (Universidad San Antonio Abad, Cusco).
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2010). Gheto académico de las ciencias sociales y realidad social. Comentario a los textos de la segunda parte del libro *Conocimientos, poder y prácticas políticas, reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo*, coordinado por Xochitl Leiva, CIESAS, San Cristóbal. Chiapas. México.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2010). Reflexiones sobre la antropología andina, conferencia en la reunión del Colegio de Antropólogos, (Trujillo, 2010).
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2009). *Con los rostros pintados, tercera rebelión amazónica en el Perú (agosto 2008-junio 2009)*, Ediciones Lucha Indígena, Lima. Se encuentra también en diversos sitios de Internet.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2008). Coordinador, con Claudia Balarín, Patricia Balbuena, Leonardo Feldman, Raphael Hoetmer, Carlos Infante, Tomás Miranda, Ramón Mujica, Ulpiano Quispe, Alejandro Rey de Castro. *Voces de la tierra: Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2005). Elogio de la Antropología. En Rodrigo Montoya, *Elogio de la Antropología*, Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima, pp. 333-350.

- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2005). *De la utopía andina al socialismo mágico*. Antropología, Historia y Política en el Perú. (Instituto Nacional de Cultura, Cusco, Perú. 252 pp.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo ([1969] 2005). Es la Antropología una Ciencia Social en Rodrigo Montoya, *Elogio de la Antropología*. Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima, 252 pp.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2002). Cultura y poder, en *Revisita Múltiple*. Marzo-mayo. Lima.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (2001). Cultura y poder, en *Revisita Múltiple* Diciembre 2001-febrero 2002. Lima
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (1989). *Luchas por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Mosca Azul Editores. Lima.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (1996). Antropología y epistemología, Conferencia en La Universidad Nacional de Trujillo, en, *Elogio de la Antropología*. Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima, pp. 85-98.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (1994). Elogio de la antropología, discurso al recibir El Diploma de Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Rodrigo Montoya, 2005, *Elogio de la Antropología*. Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima, pp.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo ([1974] 2005). Acerca del objeto de la Antropología en el Perú, en, Rodrigo Montoya, 2005, *Elogio de la Antropología*. Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima,
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (1974). Sobre la crisis de la antropología y las disciplinas sociales en San Marcos en, Rodrigo Montoya Rojas, *Elogio de la Antropología*, Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima,
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo (1969, 2005). ¿Es la Antropología una Ciencia Social?, en, Rodrigo Montoya, *Elogio de la Antropología*. Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima pp. 333-350
- QUIJANO, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes, antología esencial: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*. CLACSO Buenos Aires.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto (1927). *Colofón al libro Tempestad en los Andes*, Biblioteca Amauta, Editorial Minerva. Lima, 183 pp.
- THEIDON, Kimberly (2004). *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de reconciliación*, Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 284 pp.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1981). *Memorias*, editadas por José Matos Mar, José Deustua y José Luis Rénique. Instituto de Estudios peruanos. Lima, 478 pp.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1927). *Tempestad en los Andes*, Biblioteca Amauta, Editorial Minerva. Lima, 183 pp.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1925/2012). *De la vida inkaica*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos tiempos, nuevas ideas, Fondo Editorial. Lima, 122 pp.
- VARESE, Stefano ([1968] 2011). *La sal de los cerros, Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*, cuarta edición, Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 350 pp.