

La antropología aplicada y la inclusión del indio en la nación peruana: 1940-1970

Recibido: 06/08/2013
Aprobado: 21/10/2013

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

RESUMEN

La institucionalización del indigenismo peruano y su cancelación por el régimen reformista de Velasco es el escenario que este artículo expone. Si bien la reforma agraria de 1969 fue una de las medidas que reivindicaron a la población indígena peruana también fue el tiempo donde paradójicamente el término de *indio* fue sustituido y el concepto de «integración» utilizado casi por cuatro décadas fue superado por los cambios socioeconómicos que se sucedieron.

Applied anthropology and the inclusion of the Peruvian Indian nation: 1940-1970

ABSTRACT

The institutionalization of the Peruvian indigenism and its cancellation by reformist regime of Velasco is the scenario that this article exposes. While the agrarian reform of 1969 was one of the measures that claimed to the Peruvian indigenous population was also the time were paradoxically the term indian was replaced and the concept of «integration» used by nearly four decades he was overtaken by the socio-economic changes that happened.

En la segunda mitad de siglo xx una corriente recorre tenazmente América del Sur: la necesidad de «integrar» a las poblaciones indígenas en las naciones constituidas durante el siglo anterior. Esa necesidad va a condensar dos propuestas que se consolidan entrado el siglo xx: de un lado, el mandato indigenista de Pátzcuaro de 1940, que recomendaba casi compulsivamente la integración indígena o mejor, su modernización cultural para constituir una amalgama mestiza. Y del otro, las políticas de desarrollo rural nacidos de la conferencia de Punta del Este, en la que el presidente J.F. Kennedy propone la reforma agraria como la fórmula necesaria para modernizar el campo (y desalentar iniciativas como la cubana) y con ello a sus habitantes, la mayoría de ellos indígenas «atrasados» y atados a regímenes tradicionales.

La antropología aplicada y el colonialismo

Fue la antropología británica que en cierto modo «creó» la antropología aplicada. Esta escuela se caracterizó por haber desarrollado subdisciplinas alrededor de las instituciones básicas de las sociedades «tradicionales» (antropología económica, antropología política, etc.).

Esta nueva propuesta también se afianzó cuando el Reino Unido tuvo que administrar extensos territorios africanos y asiáticos. Son conocidas las aventuras de Evans-Pritchard no solo como funcionario colonial de Nuerlandia (actual Sudán) sino también la de Leach como oficial del ejército británico al frente de una fuerza irregular en Birmania durante la segunda guerra mundial.

El mismo Nadel, quien había sido secretario de asuntos indígenas en la administración británica en Eritrea, lo diría con elocuencia:

Se asevera que la antropología moderna ha de prestar gran ayuda a las autoridades coloniales, proporcionándoles conocimientos sobre la estructura social de los grupos aborígenes, sobre cuya base deberá crearse una administración aborígen sana y armoniosa, tal como lo estipula el sistema de la administración indirecta. Permítaseme decir que me encuentro entre quienes están firmemente persuadidas de la posibilidad de tal colaboración entre los antropólogos y los funcionarios (coloniales). (citado por Grigulevich s/f)

Pero las críticas anticoloniales no tardaron mucho en aparecer. Por ejemplo, Leclerc (1973) asocia la antropología aplicada con la vieja mirada evolucionista del binomio barbarie/civilización. Sin embargo, hay matices,

la antropología francesa (de Argel a Tombuctú) apostó por la «colonización bajo control directo francés» de los sujetos colonizados. Los británicos, en cambio, por el «gobierno indirecto» (*indirect rule*), en que la sociedad nativa tenía un alto grado de autonomía pero separada de los colonizadores. Esta propuesta separatista sería refinada y usada más tarde por los regímenes racistas de Rodhesia y Sudáfrica. La antropología aplicada era pues un apéndice «científico» del colonialismo del siglo xx.

En América Latina y sobre todo en aquellos países en donde existe una mayoría de población originaria (llamada *indígena*) como México, Perú, Bolivia y Guatemala, se impuso esta corriente. Desde el primer Congreso Indigenista de 1940, el llamado a los gobiernos era el de propiciar el cambio cultural en esas poblaciones. Se recomendaron y diseñaron políticas de cambio tecnológico en la agricultura y la artesanía, la alfabetización, la educación rural y la expansión de la salud en esas regiones y áreas.

El objetivo final era la «aculturación» y «el cambio cultural» para «nacionalizar» a esa población a través de las políticas mencionadas. Cambiar el huarache o el poncho por la ropa «occidental» (o mejor dicho, lo que usaban los pobres nacionales), la castellanización y el aumento de la productividad rural eran las condiciones ineludibles para que nuestros países se integraran en torno al Estado-nación fundado en el siglo xix.

Uno de los problemas existenciales de nuestra narrativa histórica fue el llamado «problema indígena», percibida como una «falla» de la república. En un primer momento, fresco aún el impulso paternalista heredado de la Colonia, la absolución de nuestro complejo de culpa fue la de integrarlos a la nación. Luego, fue la incapacidad de los propios *indios* para modernizarse. Una solución fue el concepto de *mestizaje*. Pasado el impulso antimestizo de *Raza de bronce* (1919) o *Tempestad en los Andes* (1927), el mestizo es vaciado de su contenido cultural (pues no tiene pasado) dotándolo de una ciudadanía moderna y convirtiéndolo no solo en modelo de cambio, sino en agente privilegiado del nuevo sujeto popular en las naciones sudamericanas (pues poseía un futuro), es decir, lo que Basave (1992) llamó la «mestizofilia»: una afición sentimental por el «indio» pero a la larga, una elección racional por lo «mestizo», cuando de momentos fundamentales en nuestras vidas se trata (una profesión, un matrimonio, una heredad).¹

1 Eso quizás explique por qué en el Perú fueron los gamonales andinos los que escribieron sobre «el problema indígena» y se erigieran en sus supuestos defensores. El caso de los hacendados Lizares, Irygoyen y Urquiaga de Puno que cuenta Tamayo Herrera (1987) es elocuente.



El indio en cambio era un sujeto con un pasado pero sin futuro. Con las recomendaciones de Pátzcuaro, se crearon en cada país «institutos indigenistas» que debían aplicar esas medidas de integración y mestizaje. Sin embargo, en los años 70 un grupo de jóvenes antropólogos egresados de la ENAH² criticaron las políticas del INI (Instituto Nacional Indigenista) tildándola de ser una especie de «ministerio de las colonias». Al fundar la disidencia, Bonfil, Nolasco y Warman (1970) no solo arremetieron contra el concepto del mestizaje, sino contra toda la política indigenista mexicana acusándola de etnocida y puesta al servicio de una burguesía modernizante.

El caso peruano

El Instituto Indigenista Peruano (IIP), creado en 1946, se dedicó parcialmente a esas tareas, aunque no tenía la envergadura de su par mexicano. Publicaba la revista *Perú Indígena* en la que se mostraban algunos estudios de caso y siempre bajo el marco conceptual de la antropología cultural norteamericana. No olvidemos que las primeras antropologías del Perú y México fueron subsidiarias de la escuela iniciada por Boas y Kroeber. Un manual de antropología aplicada escrito por Foster (1964) y basado en la experiencia mesoamericana era el nuevo manual. Las primeras expediciones académicas no se hicieron esperar, Mishkin y Gillin llegaron a nuestras playas.

Pero el campanazo se oyó con inusual estridencia cuando el Departamento de Antropología de la Universidad de Cornell estableció un proyecto en Vicos, una hacienda serrana en el departamento de Ancash.

El mencionado proyecto instalado en 1952 compró una hacienda tradicional en una localidad «tradicional» del departamento de Ancash; dicha adquisición tuvo la colaboración bilateral del gobierno peruano a través del Instituto Indigenista Peruano, el Departamento de Antropología de la Universidad de San Marcos, el Ministerio de Trabajo, de Educación y el de Agricultura.

Fue convertida en una cooperativa para demostrar al país —y al resto de países andinos— que los cam-

bios y las mejoras en la población campesina, se podía realizar con medidas altruistas, con la colaboración del gobierno y sobre todo, sin violencia.

Los parámetros que guiaron estas propuestas son ahora conocidos. De la formulación inicial de Durkheim, el binomio antitético tradición/modernidad se instaló exitosamente en las ciencias sociales. Aunque como lo advirtió Wolfgang Sachs, en la era del colonialismo la distancia (y el cambio) era cultural, cada proyecto específico si bien singularizaba a los colonizados, se consideraba a la distinción cultural como un requisito de la situación colonial. La diversidad cultural (subestimada) era pues parte de esa lógica.

No olvidemos además que en las propuestas criollas y oligárquicas como la del Patronato de la Raza Indígena, creado en 1922 durante el oncenio de Leguía, ya estaba entre sus considerandos: «De fomentar y favorecer en el indio el espíritu del trabajo libre, inculcándole confianza en sus propias fuerzas, como medio seguro de obtener éxito en las aplicaciones de su actividad personal» o el de: «De estimular la aplicación del indio a industrias compatibles con su analfabetismo actual, tales como la albañilería, alfarería, tejidos de lana y otros semejantes» (Alfajeme y Valderrama: 101).

Pero al término de la segunda guerra mundial, con la doctrina Truman, la diversidad y la distinción cultural ceden el paso a la diferencia económica. De pronto toda esa variedad que había iluminado el colonialismo europeo fue aplanado con el concepto de «subdesarrollo», en que las escalas económicas (consumo, productividad y estándares urbanos) fueron la nueva mirada de los nuevos gurús: los economistas. De salvajes y diversos, ganamos la piedad con el marbete de *pobres*. Y así este término se instaló en nuestras prácticas y sobre todo en nuestras mentes.

«El milagro de Vicos»

Así rezaba una portada de la conocida revista *Readers Digest* y que tenía amplia difusión en América Latina. Se daba a conocer al mundo (occidental se entiende) los valiosos resultados de un proyecto emprendido por una prestigiosa universidad estadounidense en colaboración con un gobierno de América del sur.

En efecto, arrendada una vieja hacienda en Vicos y a cierta distancia de Huaraz, la capital departamental, era el momento de comprobar las bondades de la «ciencia social aplicada», según las palabras de unos de sus dirigentes (Holmberg, 1966). El proyecto instala-

2 La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) es el apéndice del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) encargado de la investigación y la promoción del patrimonio cultural del Estado mexicano. Muchos de los egresados de la Escuela trabajan en los proyectos oficiales del gobierno.

do en 1952 tenía como finalidad la de conducir «una forma de investigación experimental sobre los procesos de modernización» y «ayudar a [...] la comunidad a cambiar [...] su relativa dependencia y sumisión»(16).

La hacienda, según lo relataría el propio Holmberg, poseía más de 7 mil hectáreas y era habitada por unos 2 mil «indígenas de habla quechua» (25). Y se debía atacar el problema del subdesarrollo rural desde varios frentes. Los trabajos que publicaban tanto en la revista *Perú Indígena* como en *Human Organization* develaban sus coordenadas: pasar del paternalismo tradicional a la democracia americana.

Esto implicaba desarrollar en la población (y sobre todo en sus jóvenes) el desarrollo de su liderazgo, ampliando la educación rural, tecnificando el campo, cualificando la sanidad animal, incentivando la artesanía y promoviendo activamente los «derechos civiles», es decir, todo un programa *demócrata* en los Andes. Tanto que recibiría, casi al final del proyecto, la visita de Ted Kennedy en 1962.

La ecuación era sencilla, ampliar el mercado interno para instalar en la economía rural un mercado de productos, elevar sus niveles de vida y eventualmente industrializar el país. Paralelo a esto se debería «democratizar» a la sociedad, promoviendo y adoptando derechos fundamentales y relativizando (cuando no cancelando) las redes del poder local en manos de hacendados y gamonales.³

La cualificación de los comuneros andinos para dotarlos de ciudadanía y ser actores de una sociedad libre, pasaba por propuestas y técnicas tomadas de la teoría de las relaciones humanas, disciplina que tenía auge en las denominadas «ciencias de la empresa».

Para materializar estos logros tenían que desactivarse los rasgos de fatalismo, superstición e irracionalidad en los campesinos peruanos. Es decir, extirpar la noción de la «imagen el bien limitado» de Foster (1974) y que era un teorema básico en los manuales de la antropología aplicada estadounidense. De igual modo, la dominación local se reducía a los conflictos indio/mestizo y que si bien reconocía que la cuota de poder de los dominadores tenía entre otros atributos el poder sobre la tierra, no se reconocía que el *mestizo* era parte de una red más amplia que trascendía las voluntades de ayuda y que solo una transformación en escala mayor podía trastocar.

3 Una descripción de las relaciones serviles en las haciendas de la región puede verse en Vásquez (1961).

Esta suerte de ideario neocolonial,⁴ se cristalizó en los estudios de los «científicos» de Cornell y sus asistentes peruanos, casi todos estudiantes de antropología de la Universidad de San Marcos. «La cultura del atraso» era uno de los temas favoritos. Stein había realizado trabajos de investigación sobre el curanderismo y las categorías *folk* de los vicosinos (Stein, 1991). Una vez erradicada esa cosmovisión fatalista e irracional, podrían sentarse las bases de un cambio cultural. Pocas veces una idea germinada hace más de mil años, en occidente había estado presente bajo distintas taxonomías morales, religiosas y económicas.

En los años 70, durante el Congreso del Hombre y la Cultura Andina celebrado en Huancayo, un antropólogo que procedía de la Universidad de Huacho leyó su ponencia y en la pizarra de la sala escribió a manera de título o epígrafe: «Cuanto canta la paca paca (*Galucidium Brasilianum*) alguien va a morir». Esa frase según el antropólogo la había recogido en Vicos y demostraba el fracaso del proyecto o la fortaleza de la ideología andina. Ignoro si Ítalo Bonino Nieves veía con escepticismo ambas posibilidades.

Como fuere, el cambio social tendría sentido solo con la remoción de la bases del sistema de tenencia de tierras y de la sociedad en su conjunto. Empresa que se haría 20 años después y a diferencia de Odría —en cuyo mandato se involucraría con los organismos internacionales y fundaciones privadas—, por militares reformistas.⁵

4 Cuando se instala el proyecto, el Instituto Indigenista Peruano era dirigido por Carlos Monge, que había sucedido a Luis E. Valcárcel durante el gobierno de Odría. En una interesante comunicación Silvio Rendón («1950s-1960s, Vicos: la intervención antropológica», www.granclubclub.com, del 11.12.12) hace un recuento de la relación de la Universidad de Cornell con los lineamientos globales de la guerra fría. Por ejemplo, cuando se crea el Departamento de Sociología y Antropología en 1963, uno de sus organizadores era Alexander Leighton, quien había pertenecido a la OSS —oficina antecesora de la CIA— durante la Segunda Guerra. Su rector en ese año era James Perkins miembro del patronato de la Rand Corporation y ex vicepresidente de la Corporación Carnegie. El artículo de Eric. B. Ross «*Modernization and the Myth of Vicos*» (www.aanet.org) es en ese sentido, revelador. También debe revisarse el libro de Dustin M. Wax (editor) «*Anthropology at the Dawn of the Cold War*» London: Pluto Press, 2008.

5 Se han editado dos libros que intentan evaluar de lo que fue el Proyecto Perú-Cornell. El de Stein (2000) es una especie de meta-etnografía algo ilegible, el de Bolton reúne ensayos apologeticos que sin embargo destaca entre ellos, el aludido trabajo de Ross (2010) en la que desentraña y pone en evidencia los nexos entre la constelación de instituciones de inteligencia y de defensa estratégica de la post-guerra con las ciencias sociales norteamericanas, incluido el de Vicos. Se destaca el hecho de que los proyectos de «desarrollo comunal» se iniciaran en Etawah, Uthar Pradesh; por la certeza de que con el



Kuyo Chico

En Kuyo Chico, una comunidad del valle del Cusco perteneciente a Pisac, la Universidad local también emprendería un proyecto de «antropología aplicada», aunque no tenía la envergadura del de Vicos, expresaba el entusiasmo y el compromiso ideológico y académico de la época: un desarrollismo adocenado de «cultura»⁶.

Óscar Núñez del Prado Castro —quien había participado como antropólogo nacional en Vicos— catedrático de antropología fue el gestor del mencionado proyecto. Un libro editado en Chicago, en 1973, da cuenta de sus peripecias y alcances; Food White —sociólogo experto en ciencias de la conducta— quien colabora con el libro, menciona que el «antropólogo es el principal agente de cambio» (XV), esta afirmación era esencial en la filosofía del cambio social y económico de la época. En este proyecto también se utilizan cuestionarios para medir la vocación de cambio de las «sociedades tradicionales» y las preguntas están referidas a aspectos como el «optimismo», el «conflicto o la colaboración», «el fatalismo y el pesimismo» e «identificación con el presidente» y las relaciones con los juzgados y la policía local, para medir su grado de integración con la «sociedad nacional».

En ese sentido, Núñez del Prado ejercería una influencia importante en la antropología cusqueña, sus trabajos revelan un gran interés por la «cultura andina» expresada en los ayllus de la región. Heredero del interés primigenio de Morote y Navarro de Águila, en la cual el formalismo folclórico se consolida con el influjo indigenista de los años 30 y 40, en donde las obras de Valcárcel y Uriel García representan sus vertientes más importantes.

Núñez moderniza ese caudal utilizando la antropología cultural, pues no olvidemos que Rowe y Mishkin habían trabajado en la zona y habían alentado algunas tesis norteamericanas. Pero no obstante la ruptura ideológica en la antropología cusqueña cuando se funda la revista *Crítica Andina* (animado por Marcos Villasante y Jorge Villafuerte y que circulará entre 1978 y 1979), Núñez ejercerá una decisiva influencia en los estudios sobre religiosidad, ritualidad e ideología andina.

triumfo de Mao en 1949, el próximo país que podría caer en garras del «comunismo» era la India.

6 Para una crítica de los usos y abusos del concepto de cultura en el contexto de la antropología norteamericana puede verse Kuper (2001).

Y no solo eso, fundará una especie de clan con sus hijos Juan y Daysi Núñez del Prado. Clan entendido como una comunidad familiar con intereses etnográficos. El primero destacará con sus trabajos sobre el mundo sobrenatural en Qotobamba (1970) y la segunda con una tesis de 1973 sobre la reciprocidad como parte fundamental del *ethos andino*. En ambos, aparte de la rigurosidad etnográfica de estilo cusqueño, están acomodados en un marco significativo en que el esencialismo quechua atraviesa sus páginas.

Óscar Núñez del Prado había destacado también por haber realizado una «expedición» a la nación Quero auspiciada por *La Prensa*, el diario de Beltrán, a mediados de 1955 y le había proporcionado cierta audiencia (1964). También había trabajado en Chinchero y por la época se conocía de su militancia aprista. Kuyo Chico habría de destilar ideas sobre la «integración comunal» en las partes bajas del valle del Urubamba, dejando intocadas las haciendas en la región.

Algo muy distinto —aunque parezca paradójico— de los valles calientes de La Convención, calientes también por la agitación izquierdista y la lucha por la tierra.

El PNIPA y los albores de la reforma agraria

Entre 1964 y 1965 la demanda por la reforma agraria era ya impostergable, no solo por la escalada de invasiones de tierras en La Convención (Cusco), lideradas por un trotskista, que abrió la vía para la consolidación de una clase media rural que apetecía de una autonomía productiva y sobre todo de un mercado para el café, un producto plenamente integrado al mercado (Fioravanti, 1974); sino también por las ocupaciones campesinas de las haciendas altoandinas de la sierra central.

Estas haciendas principalmente ovejeras tenían un mediano desarrollo tecnológico. La abundancia de pastos naturales se contrarrestaba con la escasez de mano de obra, el desarrollo capitalista se habría frenado no solo por la resistencia a la proletarización de los pastores vinculados aún a sus comunidades (Remy, 1976; Ramírez, 2000), sino que estas ubicadas en Pasco y Junín al competir con los pastos de las haciendas impedían que Laive o Algolán alcancen su capitalización tardía.

En ese contexto es que el reformismo belaudista diseña el Programa Nacional para la Integración de la Población Indígena (PNIPA). Un organismo multisectorial que integraban distintos sectores públicos: Ministerio de Educación, Agricultura, Trabajo, Co-

peración Popular, Instituto Indigenista, el Banco de Fomento Agropecuario, etc.

Se diseñaron siete Zonas de Acción Conjunta (ZAC) para distintos puntos de la sierra andina: el valle del Mantaro, Bombón, lago Titicaca, Sicuani, Andahuaylas, Cangallo y el Callejón de Huaylas, es decir, zonas densamente *indígenas* y campesinas. Todo ello con un préstamo del BID de 20 millones de dólares (Franco, Fonseca y Plaza 30), estos proyectos que combinaban la investigación antropológica con el «desarrollo comunal» tuvo, en su esencia, una mirada regional.

En efecto, los estudios de comunidad del período Kroeber/Foster habían sido desplazados por la teoría de la dependencia. La comunidad ahora era parte de una dinámica que la trascendía, en que la región o la microrregión aparecen como el nuevo escenario.

La cultura cede el paso a la economía de mercado, los conflictos generacionales y la migración. La economía política abre las ventanas de las aldeas y un aire fresco ventila los estudios del Perú rural. Durante este período, se nota ya una paulatina generalización del término campesino.

Este proyecto imitaba el concepto de «áreas de desarrollo» que simulando un laboratorio social (como Tennessee o el Plan Jaén de la España franquista) se identificaban regiones con poco o relativo desarrollo, para luego «bombardearlos» con políticas múltiples: créditos de bajo costo, políticas arancelarias, cambio tecnológico, infraestructura social y empleo.

El PNIPA trabajaba con equipos multidisciplinarios y en el que generalmente lo coordinaba o integraba un antropólogo. Producto de su participación es que se publicaron numerosas monografías y diagnósticos que trataban sobre el compadrazgo, el matrimonio, las relaciones interétnicas, las fiestas o la reciprocidad rural (Martínez, Cameo y Ramírez, 1969); aunque el enfoque asumido era microrregional, el marco conceptual de estas monografías aún estaba inscrito en el *culturalismo*. Los agrónomos en cambio estaban imbuidos de la teoría de la modernización rural y desplegaban el concepto más dinámico de sistema social.

Sin embargo, la reforma agraria seguía pendiente y eso solo se resolvería con una decisión política, decisión que fracasaría cuando el reformismo de Belaunde no solo se ahogaría en sus propias contradicciones, sino que también fuera boicoteada por una oposición encabezada por el aprismo y del odriismo que expresaban los intereses de los hacendados y en la cual los terratenientes costeños serían su facción más poderosa.

Reforma de campesinos

Producido el golpe militar de 1968, se promulga la ley de reforma agraria más radical de América Latina. El grupo de coroneles cusqueños que acompaña al general Velasco Alvarado, traían consigo no solo su condición de testigos de las invasiones de Hugo Blanco y las guerrillas de 1965 (en la que ambos procesos tenían como teatro de operaciones el mismo escenario), sino su formación en escuelas militares francesas, tributarias de las amargas experiencias en Indochina y Argelia, y su necesidad conceptual de que la «guerra contrasubversiva» debía de realizarse, además del militar, en el terreno político y social (Villanueva, 1972).⁷

En ese aspecto el reformismo militar acogerá las experiencias previas de las políticas de «integración» realizadas desde el gobierno de Manuel Prado. Al crearse Sinamos y otras dependencias adjuntas como Cencira e Incoop, todas ellas bajo el gran paraguas teórico del INP y sus planes de desarrollo regionales y nacionales. Si bien un antropólogo, con experiencia en estudios urbanos, como Carlos Delgado va a ser uno de los «ideólogos» del proceso, se va a gestar una suerte de abjuración del arsenal teórico del indigenismo.

En efecto, no solo se instaura el «día del campesino peruano», sino que la afectación de la tierra con fines de cooperativización —en una suerte de mezcla francesa y yugoslava— van a privilegiar los planes vinculados al desarrollo rural: aumento de la productividad, el asentamiento rural en «espacios vacíos» como la selva, la capacitación campesina y la transferencia tecnológica.

A pesar de la velada crítica a los conceptos de etnicidad y cultura, las grandes medidas irán en sentido contrario. Se oficializa el quechua, se crean leyes no solo para las comunidades campesinas sino también para las recién creadas comunidades nativas y se instala una agresiva reforma educativa (incluida la educación bilingüe), en donde se moderniza no solo la enseñanza en general sino la historia peruana en particular.

7 Muchos oficiales peruanos recibieron enseñanzas de oficiales franceses que habían participado en sus guerras coloniales. Entre los ideólogos más conocidos está Paul Aussaresses quien entrenaría a los norteamericanos que se preparaban para actuar en Indochina. En 2001 fue condenado en Francia por publicar un libro en la que defendía públicamente las torturas y asesinatos cometidos por el ejército francés en Argelia. Véase también George A. Kelly «*Lost soldiers: The French Army on the Empire in Crisis 1947-1962*» Cambridge: MIT Press, 1965 y para el caso de su influencia en la guerra sucia en Argentina: Marie-Monique Robin «*Escuadrones de la Muerte: la escuela francesa*» Buenos Aires: Sudamericana, 2004.



Sin embargo, fueron las comunidades campesinas las excluidas de la reforma agraria. En la costa, con altos niveles de productividad, las haciendas fueron transformadas en Cooperativas Agrarias de Producción (CAP) y sus peones y feudatarios en socios propietarios.⁸

En la sierra, los grandes latifundios ganaderos fueron diseñados como Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) y en la cual se respetaron las extensiones y los pastos de las antiguas haciendas y las comunidades cercanas fueron incorporadas como «socias». Pero la estructura directiva y técnica estaba en manos de burocratas profesionales. Este diseño, obviamente, no resolvió los conflictos comunidades/hacienda que venían de atrás. Más bien las avivaron.

No nos corresponde en este trabajo decir que estas contradicciones ayudaron a que los comuneros, en un momento aliados con Sendero Luminoso, petardeasen estas empresas y se apropiasen de sus tierras y pastos. Solamente queremos resaltar que paradójicamente al *indio* de las comunidades andinas no solo se le cambió de nombre sino que se le excluyó de la conducción efectiva de las empresas constituidas por la Reforma Agraria.

Al igual que el empresario peruano, quien fuera vapuleado ideológicamente pero que en realidad fue el más beneficiado por las medidas *reales* de la reforma industrial. Nunca antes había recibido tanto apoyo por el afán reformista de crear una burguesía industrial de la que habíamos carecido.

El *indio* peruano, pues, desapareció del discurso ideológico, incluso a las comunidades nativas de la Amazonía se les garantizó territorio y educación bilingüe, pero no fueron tomadas en cuenta por la lógica modernizadora del gobierno militar: los colonos de origen andino seguían siendo los vehículos del cambio. Los Proyectos Integrales de Asentamiento Rural (PIAR) tenían esa misión, ampliar la «frontera agraria» en la selva era fundamental para una economía extractiva.

La contradicción era patente, si con el indigenismo gubernamental de los años 50 y 60 el indio postrado se podría convertir en un mestizo a través de la aculturación, en la selva se lo importaba: el colono andino debería cumplir esa misión.

Aunque paralelamente el Sinamos organizaría al campesinado beneficiario a través de la Confederación

Nacional Agraria (CNA) que se convertiría en la rival de la Confederación Campesina del Perú (CCP), vinculada históricamente a la izquierda. Una de las federaciones de la CNA sería la FARTAC (Federación Agraria Revolucionaria Túpac Amaru), cuyas bases eran muchas veces las mismas que habían participado en las invasiones dirigidas por Hugo Blanco y en las guerrillas de Luis de la Puente Uceda y sería, además, la vertiente más radical y vigilante de las «desviaciones» de la Reforma Agraria.

En el *Plan Inca*, documento redactado por los militares antes del golpe de Estado de 1968, que guió la llamada primera fase del régimen —caracterizada por su intensidad reformista— no destaca el factor étnico cuando menciona el plan de cambios estructurales, y cuando puntualmente se refiere a la necesidad ineludible de la reforma agraria, tampoco lo menciona, la categoría *campesino* es, pues, invasiva y estructurante.

Tampoco olvidemos que el antropólogo Mario Vásquez, personaje destacado del Proyecto Vicos, sería el director de la Dirección General de Reforma Agraria, cargo importante durante la presidencia del general Velasco Alvarado.

La reflexión y la discusión sobre el *indio* sería trascendental solo hasta la aparición de Sendero Luminoso en los años 80, y pasada esa década y más de conflicto interno, resurgiría el término en nuestra Amazonía, imbricada ya con los movimientos globales de ciudadanía y de derechos indígenas.

Mientras tanto, en los Andes peruanos las migraciones, la *cholificación* y la debilidad de la izquierda harían de la ausencia política indígena una constante magnificada porque en Ecuador y Bolivia estos movimientos no solo pondrán en jaque a los dirigentes políticos criollos, sino que tendrán una influencia y participación crecientes en sus gobiernos, abriendo así una modernidad propia de la que el Perú ha sido esquiva.

Referencias bibliográficas

- ALFAJEME, Augusta y Mariano VALDERRAMA (1979). «El surgimiento de la discusión de la cuestión agraria y del llamado problema indígena», en *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, C.I. Degregori et al., Lima: CELATS.
- BASAVE, Agustín (1992). *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Henríquez*. México: FCE.

⁸ En 1975 las tierras adjudicadas a las comunidades fueron de poco menos de 500 mil hectáreas, las de las SAIS cerca de 2 millones y medio (Chirinos 1975).

- BONFIL, Augusto; Margarita NOLASCO y Arturo WARMAN (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.
- CHIRINOS ALMANZA, Alfonso (1975). «La reforma agraria peruana», en *Nueva Sociedad* (21): 47-64.
- FIORAVANTI, Eduardo (1974). *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú: el caso de los valles de La Convención y Lares (1958-1964)*. Lima: IEP.
- FOSTER, George (1964). *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: FCE.
- FOSTER, George (1974). «La imagen del bien limitado», en Leopoldo Bartolomé, comp. *Estudios sobre el campesinado latinoamericano*. Buenos Aires: Periferia.
- FRANCO, Efraín; César FONSECA y Orlando PLAZA (1986). «Contribución de las ciencias sociales al análisis del desarrollo rural», en Luis Soberón, editor, *Las ciencias sociales y el desarrollo rural del Perú*. Lima: Fomciencias.
- GRIGULEVICH, J. (s/f). *¿Cuál es el futuro de la antropología social?* (mimeo).
- HOLMBERG, Allan R. (1966). *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Estudios Andinos.
- KUPER, Adam (2001). *Cultura; la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- LECLERC, Gerard (1973). *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación.
- MARTÍNEZ, Héctor; Miguel CAMEO y Jesús RAMÍREZ (1969). *Bibliografía indígena andina peruana (1900-1968)*. Lima: CEPD.
- NUÑEZ DEL PRADO BÉJAR, Daysi (1973). *La reciprocidad como ethos de la cultura andina*. Tesis de antropología, Cusco: UNSAAC.
- NUÑEZ DEL PRADO BÉJAR, Juan (1970). *El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- NUÑEZ DEL PRADO, Óscar (1964). «El hombre y la familia: su matrimonio y organización político social en Quero», en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: UNMSM.
- NUÑEZ DEL PRADO, Óscar (1973). «Kuyo Chico: applied anthropology an Indian community», by collaboration W.F. White, Chicago: University Press.
- RAMÍREZ, Bernardino (2000). *Pasco Rural: modernización del latifundio Alcolán y la subsistencia de la comunidad ganadera pasqueña*. Pasco: Municipalidad Simón Bolívar.
- REMY, María Isabel (1976). «Procesos y límites de la proletarización en la hacienda ganadera Laive», en María Gabriela Vega et al., *Campesinado y capitalismo en el Perú: aproximaciones a partir de la crítica de la economía política*. Lima: PUCP.
- ROSS, Eric B. «Reflexiones sobre Vicos: La antropología, Guerra Fría y la idea del conservadurismo campesino», en Ralph Bolton, Tom Greaves y Florencia Zapata, editores. *50 años de antropología aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*. Lima: IEP.
- SACHS, Wolfgang. «Arqueología de la idea de desarrollo» (www.envio.org.ni/articulo/317)
- STEIN, William (1991). *El caso de los becerros hambrientos y otros ensayos de antropología económica peruana*. Lima: Mosca Azul.
- STEIN, William (2000). *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del proyecto Vicos*. Lima: Sur.
- TAMAYO HERRERA, José (1986). *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Treintaitrés.
- VÁSQUEZ, Mario C. (1961). *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes peruanos*. Lima: Estudios Andinos.
- VILLANUEVA, Víctor (1976). *El CAEM y la revolución de la Fuerza Armada*. Lima: IEP.