

Orlando Plaza
editor



Capítulo 19

PERÚ. ACTORES Y ESCENARIOS AL INICIO DEL NUEVO MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2001

Primera edición: noviembre de 2001

Perú: actores y escenarios al inicio del nuevo milenio

Copyright 2001 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 330-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052001 -4328

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-448-0

Impreso en Perú - Printed in Peru

Campeños y pobladores: reconstruyendo la imagen de uno

Cecilia Rivera

Cuando en 1996 visité por primera vez la capital de la provincia de Lucanas en el departamento de Ayacucho¹ me sorprendió lo que entonces parecía una contradicción. De un lado, la población de Puquio que describía su mundo social coincidía en sostener que uno de los grandes cambios que había sufrido el pueblo era la desaparición de las clases sociales. No eran necesariamente los menos favorecidos los que se esforzaban en mostrar, que ahora en Puquio todos eran iguales. Degregori y Coronel también notaron en otros pueblos del departamento que las autoridades locales preferían sostener que en sus pueblos ya no hay diferencias sociales (1999). En principio me habría gustado aceptar la hipótesis del abandono de percepciones y principios excluyentes y elitistas en la organización social. Sin embargo, la amargura o belicosidad usada al hablar de la desaparición de las clases hacía sospechar de la afirmación.

El mundo que yo observaba no aparecía homogéneo y menos aún construido sobre un principio de igualdad o inclusión. Por el contrario, las mismas personas que afirmaban que las clases se habían ido con el tiempo de la explotación gamonal, daban también, del otro lado, pruebas de percibir claramente la existencia de agudas diferencias sociales y culturales. La población en Puquio se mostraba sensible y cuidadosa con la manifesta-

¹ Estuve en Puquio entre 1996 y 1997 recolectando información para mi tesis doctoral en Antropología.

ción de las diferencias sociales en el trato entre las personas. Se resistían veladamente a aceptar gestos de igualación y, mostraban abierto rechazo a la mera insinuación de la posibilidad de ser confundidos con una persona de condición inferior que pudiera, por tanto, ser objeto de prácticas discriminatorias, paternalistas, autoritarias o despectivas. Sin embargo, solían adoptar las prácticas que rechazaban. Las personas procuran evitar dar pie a ser tratado como indio, pero también procuran evitar ser reconocido como su opuesto *misti* o miembros de una clase dominante. Así se los puede observar maniobrando constantemente a fin de reordenar las interacciones para evadir, y sin embargo, reproducir actitudes, gestos y símbolos que diferenciaban las clases sociales que, según dicen, han desaparecido.

En ese ambiguo contexto la insistencia en sostener y en mostrar que en Puquio todos son iguales no podía deberse al mero reconocimiento del desarrollo de nuevas y más modernas condiciones sociales, ni tampoco sólo a la reciente hegemonía de un discurso social asociado al gobierno central según el cual todos los individuos son igualmente capaces de éxito de acuerdo con su esfuerzo individual. La actitud de los puquianos parecía más bien una penosa confabulación para evitar confrontaciones entre los representantes de intereses diversos, para construir integración y mantener una paz que esconde la sorda lucha por el dominio simbólico y el reconocimiento en un pueblo que, profundamente dividido por la sospecha y el resentimiento, no ha renovado el discurso social con el que se comprende y estima a sí mismo.

Sin querer hacer mayor hincapié en los cambios sociales, políticos u económicos que desde los años 60 han cambiado el panorama social local, este texto se interesa, más bien, en los procesos subjetivos. Se interesa en describir la forma cómo las percepciones y el reconocimiento de las identidades sociales se ven afectadas por la persistencia de esa mentalidad, actitudes, valores y temores que aun son muestra de la presencia cultural de la oligarquía y el gamonalismo en mundo interior de hombres y mujeres a las que A. Flores Galindo (1999) y S. López (1997) aplican la noción de cárceles del alma. Aunque los cambios culturales parecen lentos, los procesos subjetivos son sin embargo sumamente sensibles a los cambios

de orden político, económico o social, y son por esa sensibilidad fuente de intenso malestar. Hasta los años 60 J.M. Arguedas se rebelaba y debatía en esas cárceles; en los 80 A. Flores Galindo sostenía la necesidad de evitar su reproducción; más recientemente, en 1997 S. López recuerda que su persistencia limita aún nuestra condición ciudadana.

La situación de una capital de provincia como Puquio ofrece una ocasión para examinar la manera como los viejos discursos que organizaban la identidad y las relaciones sociales actúan en la vida cotidiana. La relación de la población de Puquio con su mundo subjetivo no parece ajustarse del todo a las tesis de D. Poole (1994) o de P. Gose (1994) según las cuales el mundo simbólico gamonal ha logrado sobrevivir incuestionado al independizarse del grupo social al que beneficiaba. Aunque los gamonales desaparecieron junto con las fuentes económicas y políticas de su poder, su orden logró, sin embargo, quedar impreso en las instituciones y el mundo simbólico local, de modo de sobrevivir inadvertido y listo para ser usado para organizar el comportamiento en beneficio de nuevos grupos dominantes. En Puquio el discurso, las representaciones y los símbolos del orden gamonal también sobreviven impresos en las instituciones y el mundo interior de las personas. Sin embargo, su uso práctico como organizador de la interacción social y fundamento de la autoestima no pasa ya desapercibido ni es incuestionado, por el contrario, es fuente de tensión social y velado conflicto.

Sospechar o renovar el discurso social

Las personas en Puquio entienden que las clases sociales tienen características distintivas que las oponen. Además, usan la noción como categoría para ubicar a unas personas en relación de subordinación respecto de otras, y para organizar así la interacción social. Por ello, cuando hablan de la desaparición de las clases, expresan la imposibilidad de describir, tanto la composición, como la dinámica de la sociedad puquiana actual en términos de esas entidades y categorías. La carga emocional presente al hablar de las clases sociales revela tensión en la relación entre un discurso público, que reconoce y valora positivamente la igualdad de todos, y una manera de percibir y significar las relaciones, que no siempre lo hace.

El reconocimiento explícito de la igualdad de todos que yo no esperaba encontrar, se construye simultáneo al encubrimiento de la percepción de diferencias sociales constantemente reproducidas. La población de Puquio usualmente coincide en no querer expresar públicamente sus identidades en términos que puedan recordar al orden gamonal en el cual exhibir diferencias, particularmente diferencias culturales, era parte de la legitimación de prácticas elitistas y excluyentes. Todos los sectores de la sociedad local solían compartir públicamente la idea de que los hombres son de distinta naturaleza², aunque iguales ante Dios. Debían tratarse con respeto y caridad según la prédica católica, pero conservando relaciones de dominio y subordinación. Después de que las críticas velasquista e izquierdista a la explotación y el gamonalismo se hicieron sentido común; después de la subversión del orden y el miedo que significó la guerra con Sendero Luminoso; y después del éxito de la democracia liberal como el único modelo político que hace viable al país en el ámbito internacional, hacer alarde de las diferencias que marcaban a los sectores sociales es visto y rechazado como rezago del pasado, e ilegítimo intento de reproducir privilegios, exclusiones, y trabas a la movilidad social. En consecuencia postular hoy la igualdad obedece, no sólo, a las necesidades de ser fiel a la realidad social puquiana allí donde cambió, y a la de encubrirla donde las diferencias y exclusiones subsisten. Obedece también a la necesidad de sustituir aquel principio elitista que organizaba la interacción social por otro marco que, por lo menos en principio evita, la explotación, exclusión y violencia. En efecto, la compulsiva afirmación de la igualdad revela la necesidad o voluntad de aferrarse a un marco de regulación de las interacciones que contenga la violencia entre personas que aún se perciben diferentes y desiguales y que están además embarcadas en una sorda lucha por el control de los mecanismos de autoridad.

Si de un lado es notable que se aferren a la afirmación de la igualdad, a pesar de que en ese marco la forma como las personas quieren ser

² Ver por ejemplo Macera citado en BURGA y FLORES GALINDO, 1994, pp.92-93.

públicamente reconocidas no coincide con la forma como se perciben a sí mismas ni a las demás, no es de extrañar que como consecuencia de esta contradicción estén, de otro lado, íntimamente convencidos de que allí dónde se procura no exhibir diferencias, en realidad se ocultan desprecio y subvaloración del otro; actitudes que por lo demás pueden seguir presentes allí donde se conserva las buenas maneras y el respeto. La sospecha y el resentimiento se vuelven coordenadas básicas de la vida cotidiana.

A continuación voy a describir cómo el inesperado discurso democrático, expresado entre puquianos, se construye sobre la base de una concepción elitista de las identidades y privilegios que, a pesar de los profundos cambios sociales y políticos ocurridos, ha quedado presa en las costumbres y subjetividad de las personas y que es parte fundamental de los criterios y conceptos que forman el complejo entramado de significaciones de que se dispone en Puquio para percibir, reconocer y organizar la interacción social.

Puquio: una ciudad intermedia

Puquio es la capital de la provincia de Lucanas en el sur andino de departamento de Ayacucho, está ubicado a 3213 m.s.n.m. y albergaba 9958 habitantes según el censo de 1993. El pueblo cuenta con 4 comunidades campesinas que tienen gran peso tanto en la vida local como en las representaciones colectivas. Sin embargo el censo de 1993 sólo registra 24% de la PEA dedicada a actividades agropecuarias y no toda ella es comunera. La ubicación del poblado sobre la ruta³ que vincula la costa con las provincias y departamentos del interior (Ayacucho, Andahuaylas, Cuzco) y su categoría política lo convierte en un importante centro de servicios regionales. La mayor parte de la población ocupada se ubica en este sector. 18% de sus habitantes se dedicaban al comercio, transporte, restaurantes,

³ Hoy la ruta es una carretera asfaltada en creciente porcentaje. El asfalto entre Pampa Galeras y Puquio se completó en 1998 de modo que la duración del recorrido entre la carretera panamericana y Puquio se redujo en dos horas. Otros tramos están siendo asfaltados. El que une Puquio y Chalhuanca debe completarse en el curso del 2000.

hoteles y afines, 17% a la enseñanza en centros de educación inicial, escuelas, colegios y dos institutos de educación superior, y 11% de la población ocupada trabaja en otros servicios públicos como el consejo provincial, el hospital regional, el hospital del seguro social, juzgados de primera instancia, cuartel del ejército y puesto policial, Banco de la Nación, la parroquia, la unidad de servicios educativos, la oficina regional del ministerio de agricultura, y otras. Las industrias urbanas —talleres mecánicos, molinos, construcción, carpintería— ocupaban en 1993 a sólo el 7% de la población. La reciente expansión urbana muestra que, en un departamento con tendencia general al despoblamiento Puquio es un punto de atracción de la migración regional, así como centro del incremento de las actividades públicas y privadas de la región. Instituciones como: Pronamachcs, Pronaa, Caritas, Caja de Crédito Rural, hoteles, restaurantes, abogados, teléfonos, compañías de exploración minera, distribuidora de vehículos (motos y mototaxi), etc. instalan su base de operaciones en Puquio. Según el subprefecto sólo en los últimos dos años Puquio ha visto incrementada su población trabajadora con cerca de 600 foráneos trabajando en la construcción de carreteras.

El Puquio que Arguedas describió en 1957 era diferente. El distrito tenía 14 000 habitantes, pero Arguedas describió el pueblo como una pequeña ciudad de terratenientes aristocráticos y 70% de pobladores indígenas que recientemente se había convertido en un activo centro comercial en el que los nuevos grupos dominantes habían surgidos de entre mestizos y foráneos que se dedicaban al comercio y la ganadería. Las normas que regían las relaciones entre señores e indios, así como la cultura tradicional indígena se encontraban en proceso de cambio. Sin embargo describió a estos señores, a quienes la población indígena llama «mistis», y a los mestizos, a quienes llaman *tupamisti* o *mediomisti*, como miembros de grupos exclusivos que se diferenciaban de la población indígena por pertenecer al grupo de cultura occidental o casi occidental que tradicionalmente dominó la región (Arguedas 1975, 1983)⁴. Montoya completa la

⁴ «Ninguno de ellos es ya, por supuesto, de raza blanca pura ni de cultura occidental pura. Son criollos.» (Arguedas 1975 p.35). «Un cabecilla se Pichqachuri nos dijo, muy seriamente, que ... Esta declaración es importante porque muestra la posibilidad de

descripción de los grupos sociales en 1973 explicando que el grupo de señores ganaderos y comerciantes llama en privado y con desprecio indios a quienes en público llama hijo o hija, mientras estos últimos se referían a los primeros como mistis, niño o niña (1980). En los años 70 continuaba creando una población mestiza, en la que la población identificaba minuciosamente diferentes sectores según su origen, indígena o misti, y su comportamiento cultural, inventando para ellos nuevos nombres como cholos⁵.

Arguedas sostenía que la economía de los comerciantes mestizos era complementaria y no entraba en conflicto con la de los indios que eran pequeños propietarios agrícolas. Sin embargo, también informa que los mestizos se esforzaron en desplazar a las comunidades indígenas del control político de la vida local y de la repartición del agua con bastante éxito. Montoya sostuvo más adelante que la explotación del campesino se sustentaba no sólo en la propiedad de la tierra, sino también en el control del comercio, el agua, y, además, en la cultura local. Argumentó en contra de la tesis de la ausencia de gamonalismo en Puquio explicando que, si bien aquellos señores eran pequeños propietarios, ellos poseían las mejores tierras y el control del agua, y eran por sobre todo ganaderos comerciantes que controlaban un circuito comercial regional en el que usufructuaba las relaciones serviles tradicionales para extraer la producción del interior (fundamentalmente ganado vacuno, pero también fibra de alpaca) y acopiarla o engordarla en Puquio rumbo a Lima o el exterior, de donde, a su vez, traían la mercancía para sus tiendas⁶. Sin embargo el poder econó-

que los mestizos surjan en las comunidades de Pichqachuri y Qayao por obra de la transformación consciente impulsada por los indios y no según el proceso tradicional inverso de empobrecimiento de mistis o como consecuencia de la bastardía.» (Arguedas 1975 p. 37). «Se quejan también de los indios de las nuevas generaciones: qepa ñeqen. ... (Ellos —los qepa ñeqen— no quieren que asistamos a los cabildos. Ustedes hablan de otro modo, que no entendemos, nos dices. No nos quieren dar ni agua de riego. Ya son muy distintos, todos.)» (Arguedas 1975 p.37-38)

⁵ Los cholos se distinguen de entre la población mestiza por su origen completamente indígena (Montoya, Silveira y Londoso, 1979).

⁶ Recientemente MANRIQUE (1998) ha terminado de invertir el orden de las determinaciones sosteniendo que es el comercio en condiciones mercantilistas, y no la propiedad

mico del grupo dominante estaba ya muy debilitado debido a la crisis de la producción ganadera. Ya habían empezado a vender sus tierras y abandonar Puquío cuando la reforma agraria de 1971 terminó con el poder y prestigio de terratenientes y gamonales, y los expulsó del campo. La ganadería, local y regional, y el comercio asociado a ella son hoy en Puquío actividades marginales.

Los últimos 30 años de decaimiento de la economía agropecuaria local y emigración de las elites locales han sido, sin embargo, años de crecimiento del centro poblado, de expansión del empleo urbano (en el magisterio, comercio, transporte, hoteles, restaurantes, y servicios públicos); y de incremento de la articulación a un país cada vez más centralizado. Con 6% de desocupados y 9% de trabajadores familiares no remunerados en la población económicamente activa; con 53% de la población ocupada dedicada a los servicios y 25% de los ocupados empleados por el estado, y con crecientes niveles de escolaridad de acuerdo a los datos del censo nacional de 1993, se ha desarrollado en Puquío un nuevo perfil social, y también un problema de reconocimiento de las nuevas identidades sociales.

¡No hay clases sociales!

La identificación de nuevos sectores sociales ha dado paso a la afirmación de que en Puquío son ahora todos iguales. Sin embargo, al hacer esta afirmación, los puquianos comunicaban desde incrédula indiferencia, atenso desafío o belicosa angustia. El primero que me sorprendió con el tema fue un concejal. En cuanto supo que hablaba con una antropóloga sentenció: «*Ha venido a buscar las clases sociales. ¡No las va a encontrar!*» Fue categórico y desafiante, y no fue el único. Un cierto número de personas parecía interesada en hacerme entender claramente que en Puquío no había clases sociales. Algunos seguían la misma estrategia retórica del concejal y otros se apresuraban a argumentar recordando que en Puquío no había habido gamonales pues no hubo gran propiedad⁷.

de la tierra, el que crea las condiciones y necesidad del orden político y cultural gamonal.

⁷ Este es el argumento que su paisano R. Montoya había discutido en su tesis doctoral.

Al entrevistar puquianos en Lima ya había notado que parecían querer evitar palabras que aludieran a la existencia de grupos sociales en conflicto, representaciones cuestionables (políticamente incorrectas) o que denunciaran algún afán de hacer diferencias. Estaba claro que a las personas no les gustaba ser identificado ni reconocerse como ganadero, indio o notable y evitaban usar esos términos aunque este era el modo como pensaban sobre sí mismos. Al aceptar que ya no es socialmente aceptable hacer gala de desigualdades encuentran que no pueden usar los viejos nombres para identificarse, y así las identidades sociales no podían ser francamente expresadas.

Las soluciones no eran claras. Mientras intentan usar nombres que no revelen una estructura social basada en la exclusión y el dominio resulta problemático referirse a lo que se percibe como grupos pulcramente diferenciados y jerarquizados, o identificarse sin impostar. A veces usaban el nombre de las personas o el apellido de las familias, otras veces usaban expresiones como: «nosotros» o «puquianos» que dejan a la interpretación del interlocutor o el contexto decidir si el término incluye toda la población de Puquio o simplemente una parte de ella. Si una definición o identificación más explícita era inevitable lo normal era que prefirieran referirse al pasado para calificar el presente, y dijeran algo como: *«es de las familias que se consideraban vecinos»*, *«a gente como él le decían misti»* o expresiones tan confusas como: *«En Puquio todos son mistis. Todos somos mestizos. Pero en realidad el propio aborigen indio, diría yo, ya no hay pues, todos somos criollitos»*. En el habla cotidiana preferían usar las ocupaciones para identificar individuos. Así hablaban de comerciante, maestro, estudiante; y aunque diferenciaban entre campesino y agricultor ambos preferían incluirse en la categoría que los agrupa como comuneros. Preferían asignar nombres que al identificar a los grupos sociales no revelan relaciones de poder entre ellos y, en cambio, incluyeran a todos.

En un momento pensé que la insistencia en proclamar la ausencia de diferencias, podría indicar que no había una voluntad deliberada en construir y reconocer las diversas identidades de la población de Puquio. Debo concluir, por el contrario, que no es falta de intervención consciente en los procesos de identificación y reconocimiento lo que he podido ver, sino

acciones deliberadas orientadas a negociar formas de reconocimiento que no reproduzcan los términos de una mentalidad elitista y excluyente, aunque sea éste el patrón desde el que se percibe la realidad social y sus cambios. En Puquio las personas manipulan el uso de los gestos que revelan relaciones desiguales y el uso de las palabras que nombran clases, grupos o diferencias sociales dentro de un contexto de miedo y cambio social. El miedo que impide nombrar es parte y herencia de la guerra (debido a la represión militar y los ajusticiamientos de Sendero Luminoso), pero no se desvanece del todo porque expresa también la ansiedad que acompaña los cambios en el status social y económico, y en las relaciones de poder. Pero antes de analizar por qué de afirmación de la desaparición de las clases sociales es parte de la disputa por el poder y auto-ridad entre la población de Puquio, veamos qué entienden por clase social.

Discursos y criterios de percepción de nuevas realidades

A pesar de la ruina de los gamonales y el rechazo a la oposición excluyente que se encierra en las nociones de indio, misti y mestizo (que se usaban para organizar la sociedad local) esas nociones siguen siendo claves en la manera de reconocerse e interactuar de los puquianos. Ya no se proclama la existencia de una sociedad organizada por diferencias de clase, pero los criterios de percepción de la realidad social siguen siendo los mismos.

Esto se puede apreciar en la siguiente cita. En ella, con un desconcertante tono frío aparentemente objetivo de quien se siente excluida y ajena, y se desea por encima de toda discriminación, la entrevistada, además de describir la situación social y constatar el cambio, pinta también con claridad lo que ella y sus copoblanos entienden por clases sociales:

«Pero antes era diferente. ¡Antes había clases sociales! Siempre (hubo) la clase media, o sea (había) la (clase) alta, media y los campesinos. Por ejemplo, entre la clase alta estábamos Era por apellidos. Estaban por acá los (siguen apellidos) ¡Y el campesino! ¿Qué era? (Era) el campesino que nos servía a nosotros. ¡Ahora no! ¿Qué hace el campesino? Quiere que tú le sirvas al campesino. ¡Ya no hay pues! Antes era diferente. Tú no te podías juntar con cualquiera. ¡Ahora no! Ahora todo se ha hecho una. ¡Todos somos iguales!»

(ama de casa, Puquio, 1997)

Tal como lo percibe quien habla, los ingresos no son el criterio que diferencia a las clases. Por eso precisa con ejemplos los criterios que caracterizan cada una. Así, según la entrevistada, las clases que ya no existen, eran grupos discretos cuya membresía era adscrita por el nacimiento o apellido, cuyos límites eran infranqueables y que se contraponían porque una estaba al servicio de la otra. Su noción de clases sociales está enmarcada en una imagen jerárquica y polarizada de la sociedad compuesta por señores e indios. De acuerdo al razonamiento de la cita en que se queja «*Quiere que tu le sirvas al campesino. ¡Ya no hay pues! ... no te podías juntar con cualquiera. ... Ahora todo se ha hecho uno*», si no se puede mantener la tradicional exclusividad de grupo y la posición dominante en que nacen las personas entonces no hay clases, ya que si se invierten las posiciones o se permite que se mezclen las personas entonces todos son iguales. Las discotecas, las calles, el trabajo, los grupos de jóvenes y hasta la iglesia proporcionan, según los entrevistados, las ocasiones más frecuentes para quebrar la separación entre los grupos. No pasó mucho tiempo sin que se presentara ocasión de observar la modificación de posiciones (ver Foto N° 1), así como la diplomacia con que usualmente se enfrenta esta, ahora inevitable situación, a pesar de la insatisfacción, y a veces rabia, que produce.



Foto N° 1: Dirigentes campesinos atendidos por un familiar del subprefecto

La entrevistada continúa su explicación sosteniendo que, si ahora todos son iguales, es lógico que no se pueda despreciar ni discriminar a nadie, y que, por tanto, el racismo también haya desaparecido. En el curso de la conversación queda claro un elemento fundamental, implícito en la cita anterior, que ella no se molesta en explicar de puro evidente. Se trata de la idea de que las personas nacen en una ubicación o grupo social, y según estos, con culturas diferentes. Esta identidad entre grupo biológico, grupo social y cultura le permitirá en el curso de la entrevista proceder sin explicación a llamar indios a quienes venía llamando campesinos. Sin embargo dice que, en contra de lo que los representantes de la clase alta sigan sosteniendo, los puquianos fueron hasta hace muy poco terriblemente racistas y abusivos. E insiste que para encontrar pruebas sólo debía pedir a los indios —se refería a «el campesino que nos servía a nosotros»— que me contaran cómo habían sido maltratados y despreciados. También aclaró, agresiva y dolida, que no debía engañarme, pues los indios mismos eran racistas. Compartían criterios racistas con los demás grupos sociales en el pueblo e igual que ellos trataban diferente a las personas según el color de su piel o cabello. A modo de ejemplo contó que ella misma fue objeto de discriminación por parte de señores —la familia de su padre y de la esposa de éste— e indios los cuales, a su entender, trataban a su media hermana con mayor consideración por ser rubia. Su queja no reparaba en que los indios pudieran percibir su posición social inferior a la de la hija legítima de una autoridad. Ella relata que los indios invitaban a la niña blanca y a su medio hermana a hacer de angelitos en la procesión. A ella le pintaban y rizaban el pelo, cosa que no era necesaria con la hermana, a la que luego cargaban a la espalda y agasajaban, mientras ella debía caminar cansada y hambrienta como un niño indígena. Cuando joven, se desquitó de ambos, según explicó, casándose con «*un cholo*⁸, *pero profesional*» a quién su familia no aprobaba, y haciendo a su marido objeto de su racismo. Lo insultaba, explicó, lo consideraba inferior y por tanto a su servicio, y le

⁸ Cholo es el término usado por los miembros de la clase alta para referirse a personas de origen indígena.

reclamaba⁹. No fue correcto, dijo, pero ahora todo ese hacer diferencias ha desaparecido.

Su manera llana y franca de llamar racistas a los puquianos y a sí misma por discriminar en virtud de los matices del fenotipo distinguibles tras la posición social me sorprendió por dos razones. Primero porque contrastaba con la actitud del incrédulo público al que desde la segunda mitad de los la década de 1980, algunos científicos sociales procuran mostrar que, en contraste con la creencia general, los peruanos somos racistas, y que el racismo, profundamente arraigado en nuestra cultura, opera desapercibido en la vida cotidiana como mecanismo de dominación, responsable entre otros del autoritarismo y la arbitraria violencia política¹⁰. Segundo, su actitud contrastaba también con la de otros puquianos quienes normalmente admitían que sus padres habían sido racistas y discriminadores, pero no que ellos lo fueran. Podían reconocer que sus conocidos habían sufrido de niños o jóvenes por ese racismo pues bastaba ser ilegítimo para ser sospechoso, como los indios, de pereza, de ladrón, de perverso, y de tener menos necesidades¹¹. Como fuere, sin desmedro de que uno puede aun ser llamado al orden con la pregunta *¿Qué hacías hablando con ese indio?*, todos, indiferentes o no, razonan la entrevistada por comparación y negación del pasado que las cosas han cambiado y el racismo también.

Entre lamentar y desafiar

Quienes lamentaban la desaparición de las clases sociales lamentaban que con ellas se hubieran desvanecido también la obediencia y respeto de la

⁹ La compleja relación entre relaciones de género y diferencias sociales que claramente se insinúa aquí será tratada en otro momento.

¹⁰ Ver FLORES GALINDO 1986, 1999, MANRIQUE 1993, 1999, CALLIRGOS 1995, PORTOCARRERO 1989, 1993, POOLE 1992, y OTROS.

¹¹ Cabría agregar que de acuerdo al modo como esta puquiana construye su historia personal, ella nunca se habría dejado confundir por el «racismo silencioso», es decir, la práctica de las exclusiones legítimas basadas en la educación y la inteligencia no obstante, al mismo tiempo se condena cualquier determinismo biológico». (DE LA CADENA, mecanografiado s/f)

gente. Algunos lo hacían con amargura o con rencor¹² lamentando que, en esta nueva situación, no hubiera cabida para ellos. Sostenían que Puquío se ha quedado huérfano de «gente»; es decir, de personas de su clase. No hay según ellos trabajo digno o adecuado para gente criada para ser obedecida, ya que la educación de los indios ha creado un sector con habilidades profesionales y menores demandas económicas que compite con ventaja por escasos puestos de trabajo que no se pueden asignar sólo en virtud del origen social del postulante. Para acrecentar los males, este nuevo sector está dispuesto a hacer sentir su poder.

Las palabras de una profesora cesante muestran, desde otro ángulo, el modo como se le atribuye a la desaparición de los privilegios de la clase alta, con la que se identifica, las dificultades económicas por las que, como tantas otras, atraviesa su familia:

«Nosotros no fuimos entrenados para salir a buscar la vida como los indios les enseñan a sus hijos. Me ha costado las lágrimas aprender (a) salir a vender y exigir de las personas. Ahora yo tengo que enseñarlo a mis hijos. Era nuestro error, de los padres [señala a sus padres y a ella misma] para no enseñarnos.»

(profesora cesante, Puquío, 1997)

En términos mordazmente irónicos un testimonio ya mencionado retrata la igualación o ficticia igualdad que se crea por la pérdida de la exclusividad de los rasgos culturales y la pérdida del poder para ejercer autoridad:

«En Puquío todos son mistis. Todos somos mestizos. Pero en realidad el propio aborigen indio, diría yo, ya no hay pues, todos somos criollitos.»

(profesional, concejal y ganadero, Puquío, 1996)

Todos los términos se igualan, pero no se pierden en una ecuación imposible. Los criterios que organizan la percepción permanecen: se busca entender la realidad social comparándola con la medida en que se acerca a su imagen de una sociedad de grupos excluyentes jerárquicamente organizados sobre la base de sus diferencias.

¹² Hay que notar que respeto son los gestos como el saludo y la humildad con que se comunica que se acepta las posiciones dadas en la jerarquía social.

Pensando con un mismo criterio que las clases sociales son unidades naturales cerradas, culturalmente diferentes y organizadas en una relación de dominación jerárquica, los puquianos pueden enfrentar y entender el cambio social de dos modos distintos a veces simultáneos. De un lado reconocen y lamentan la desaparición de las clases sociales, como ya hemos visto. Esta actitud llama a todos «iguales» porque no puede identificar la existencia de las viejas clases dominantes o los signos que las distingúan: la riqueza, las diferencias culturales y el poder han desaparecido o disminuido. De otro lado los puquianos proclaman la recientemente adquirida igualdad sin prestar mayor atención a la desaparición de las clases ni lamentarla. Esta era, por ejemplo, la opción de los profesores que al instruir a sus alumnos sobre la manera de contestar en un cuestionario la pregunta abierta sobre el sector social al que consideraban que pertenecían les decían: «*Recuerden que en Puquio ahora todos somos pobres*» o «*Aquí sólo hay clase baja*». Uno de ellos dio una explicación que escuché repetir en otras ocasiones, según la cual es en Lima donde están la clase alta y los ricos. Ellos también ven que en Puquio no existe un grupo exclusivo que se caracterice por los rasgos que distinguían a la vieja clase dominante, pero están más interesados en los rasgos que caracterizan hoy al conjunto, que en añorar el pasado.

Aunque los pobladores de Puquio pueden coincidir en el enunciado «no hay clases sociales», «ahora todos somos iguales», esas expresiones no tienen para todos el mismo significado, pues expresan experiencias diferentes. Uno es el sentido que esta expresión tiene para aquellas personas que perciben que han perdido los privilegios que consideraban suyos o de sus familias; otro es el que tiene para las personas que, mas bien, perciben que sus privilegios o logros son precarios y han sido adquiridos a costa de los de otro grupo, cuyo retorno por tanto, podría cuestionar su posición o hacer desaparecer sus prerrogativas¹³. Así, los primeros pueden expre-

¹³ El retorno de los mistis es una posibilidad latente en la imaginación local que se hace presente todos los años cuando las familias de clase alta regresan a celebrar la fiesta patronal, o cuando algún propietario de los alrededores animado por la nueva legislación agraria regresa a reabrir su casa a hurgar en el juzgado la posibilidad de recuperar

sarse en tono de lamento, angustia y rabia; los segundos suelen manifestar mas bien indiferencia o desafío e incluso amenaza. Pero unos y otros reconocen la desaparición de las diferencias con los mismos criterios.

Se quiebra la separación entre las clases

Los puquianos se perciben todos iguales —igualmente pobres o igualmente colocados en situación subalterna— por comparación o contraste en situaciones concretas. Generalmente están haciendo una de las tres comparaciones siguientes: a) comparan a los puquianos actuales con su representación de la desaparecida clase alta señorial¹⁴, b) comparan sólo a los nuevos sectores con esa representación o c) comparan Puquio con el poder y la riqueza de ciudades costeñas como Ica y Lima con las que mantienen fluida relación económica y política.

Lima e Ica son símbolo del origen de la modernidad, la riqueza y el poder. Puquio es colocado por definición en situación comparativamente inferior, y es percibido como un lugar de carencias. No es simplemente un lugar distinto. Es un lugar que carece de las comodidades urbanas, los bienes y las dependencias públicas a las que hay que acudir y que otras ciudades poseen. Nadie parece pensar que la riqueza pueda nacer en Puquio sino por arte de magia (el tesoro de un tapado), o por malas artes (tráfico de droga o fibra de vicuña). Tal como lo ven en Puquio, la riqueza viene de fuera: de Lima, de la costa o del extranjero. Es de afuera de donde se trae los bienes que antes exhibía la clase señorial y los que ahora reparte el estado, es también de allí de donde vienen o donde se apropian de las habilidades profesionales que les permiten encontrar ocupación, es de donde llegan los peligrosos foráneos, comerciantes, funcionarios pú-

sus propiedades, y también cada vez que los locales se topan con un foráneo que cumple con el estereotipo racial y cultural del misti.

¹⁴ No hay aquí espacio para explicar cómo la representación a que nos referimos es una imagen construida a partir de retazos de la memoria, de leyendas, gestos y símbolos conservados en el sistema ritual y en las actitudes cotidianas.

blicos y de las empresas que se enriquecen a costa de los locales, etc.¹⁵. Y es también desde afuera a través de los medios de comunicación, los proyectos de ayuda, las instituciones del estado y disposiciones del gobierno que se impone un discurso igualador al que hay que adaptarse: de allí vienen las disposiciones que señalan que los analfabetos, como todos, deben votar; que las mujeres, como los hombres, deben participar en el desarrollo y contarse entre los puestos de autoridad; que todos son campesinos comuneros; que cualquier persona puede y debe ser un empresario exitoso. Frente al gobierno y el poder todos son puquianos: cuatro barrios indígenas y cuatro comunidades campesinas, como veremos más adelante.

La primera comparación se sitúa en el contexto de la emigración o ruina de la rica y poderosa clase señorial —mineros, ganaderos y grandes comerciantes— que abandonaron el pueblo hace bastante tiempo, dejando atrás a sectores empobrecidos, pobres o bajos que no pueden ostentar la holgura económica que le permitía a los primeros seguir un estilo de vida radicalmente diferente al resto de la población¹⁶. Así se entiende que si ahora todos en Puquio son pobres es porque aquella clase alta se fue. Entre algunos puquianos esto se expresa como una verdad del sentido común que sostiene que *«ya no queda gente en Puquio»*, es decir que no hay iguales con quienes conversar o contraer matrimonio. Ausencia de gente significa tanto la desaparición o empobrecimiento del antiguo grupo de propietarios, ganaderos y comerciantes, y de los profesionales o empleados públicos allegados o emparentados con ellos, como la ausencia de jóvenes profesionales y ascendente clase media urbana. Dos cosas son curiosas en esta posición. Uno: muchos de los que sostienen que no hay

¹⁵ Cabe recordar que 25% de la población ocupada en Puquio son empleados de las diferentes dependencias del gobierno central. Pero notemos también que la oficina regional del Ministerio de Agricultura, Educación o la subprefectura dependen de Ayacucho mientras que la policía, las dependencias del Ministerio de Salud y las del sistema judicial dependen de Ica.

¹⁶ Los bailes sociales, el teatro y cine, los bares exclusivos, los paseos al campo, los reinados y carnavales, los hijos estudiando en Lima han desaparecido.

gente se identifican con ese sector social, pero temen o saben que podrían ser excluidos del grupo por aquellos a quienes ellos incluyen en él. Y dos: al sostener explícitamente que todos son iguales en el contexto de la ausencia de 'gente' se implica también que se está percibiendo a todos como otros claramente diferentes y desiguales.

Para quienes no mencionan la escasez de 'gente' y mas bien observan la situación con escepticismo, la evidencia de la ausencia de esa clase alta está, entre otros, en las grandes casas que nunca les pertenecieron y que ahora están vacías, derruidas o vendidas, subdivididas y convertidas en tiendas, pensiones y oficinas para los oscuros nuevos ricos de Puquio. Estos últimos son profesionales recién llegados a las oficinas y proyectos públicos o mineros, que no traen a su familia o esperan emigrar aún antes que sus hijos lleguen a la secundaria, o son comerciantes, sobre todo foráneos (popularmente conocidos como puneños aunque hay entre ellos un importante número de sicuaninos) y algunos locales que empiezan a expandir sus actividades.



Foto N° 2: El retorno de la gente a celebrar la fiesta patronal de la provincia

De aquí surge la tercera comparación. En la medida en que se confrontan con su representación de las viejas clases, los puquianos siguen notando que hay cada vez más indios, mestizos y mistis o vecinos que ocupan puestos que no les corresponde o correspondía y que quiebran el sistema de respeto. Así es cada vez más difícil reconocer grupos cerrados ocupando espacios sociales exclusivos y culturalmente diferentes.



Foto N° 3: Portón señorial

En la década del 80 los últimos representantes importantes de la antigua clase alta terminan de abandonar Puquio, dejando atrás a quienes

representan sus sectores modestos (entre agricultores, comerciantes y maestros), algunos son hoy comuneros, y otros se dedican al fomento del folklore o a la promoción del desarrollo indígena. Los hijos de indígenas comuneros que no emigran y los hijos de comerciantes foráneos considerados indígenas en algunos ambientes, ahora egresan de los institutos de educación superior, amplían la población ocupada en actividades urbanas y asumen cada vez mayor proporción de los nuevos puestos de prestigio urbano. Son ahora también maestros, directores de colegio y cultores del folklore, abogados, comerciantes y técnicos que hablan castellano y abandonaron el traje tradicional por las zapatillas y la casaca para engrosar ese 53% de la población económicamente activa de Puquio que no se dedica a labores agropecuarias. Se han alejado del mundo campesino y han perdido el respeto por sus mayores, superiores y autoridades. Según maestros y directores escolares los jóvenes profesionales o técnicos y los estudiantes tienen vergüenza de sus padres, no les obedecen y desocupados se emborrachan en las salas de baile, o (de acuerdo al presidente de una de las comunidades campesinas) causan problemas, pues no entienden cómo funciona la agricultura ni saben colaborar con los otros sectores sociales en pro del progreso común. *«Ya no saben saludar cuando se cruzan en la calle con las personas importantes».*



Foto N° 4: Grupo folklórico del Instituto Pedagógico 1995 (Foto Avalos)

Si lo ubicamos en medio del desmoronamiento del antiguo sistema del respeto y la ruptura de las barreras entre las clases, o si lo pensamos como parte del proceso de igualación, quizá no parezca tan sorprendente que a comienzos de los 90, la provincia le diera un cargo de autoridad a un indígena («un campesino que nos servía a nosotros») eligiendo a un dirigente de las comunidades campesinas como alcalde de Puquio. Aunque no han vuelto a imponer un cambio tan radical en el esquema de autoridades locales y sólo eligieron en 1995 a un comerciante sumamente joven (24 años) como alcalde, en 1996 una de las comunidades campesinas sí volvió a invertir el orden al elegir como su presidente a un agricultor a quien consideran más bien *mish*¹⁷.

La autoridad local

Hasta aquí, afirmar que las clases no existen o que todos son iguales, es una reacción de reconocimiento de la movilidad social y la desaparición de grupos exclusivos. Sin embargo también expresa la ruptura de la relación de poder y es parte de nuevas actitudes que rechazan el dominio justificado en la jerarquía de diferencias sociales o culturales.

Dar nombre a las cosas revela los términos en que se percibe o reconoce la realidad social, pero cumple también la función de delimitar el ambiente de cada nueva interacción; es decir: organiza el escenario, establece el contexto significativo de la interacción, y además sugiere, si es que no impone, los patrones de acción a seguir. Por ello afirmar la inexistencia de diferencias puede habilitar a unos actores a demandar consideraciones de las que antes no gozaban, y en ese sentido demandar igualdad. También puede ser un mecanismo de protección que anticipa y elimina las recriminaciones y demandas hechas a quienes se percibe gozando de privilegios. Los puquianos suelen hacer equilibrio entre estas posibilidades, las negocian esforzándose en comunicar o mostrar que en Puquio no hay

¹⁷ Ya en 1957 Arguedas anotó que las comunidades indígenas de Chaupi y Ccollana estaban incorporando mestizos a sus filas. Pero no fue sino hasta la década del 90 se le concedió a uno de ellos la conducción de la comunidad.

diferencias y por tanto tampoco abusadores o dominadores a quienes pedir cuentas ni dependientes a quienes explotar.

En este contexto, la auto ubicación o identificación de las personas no es siempre la misma, única y coherente, ni coincide con el lugar que sus interlocutores le asignan o el modo como lo reconocen. Este es el caso de las personas que ante un público de comuneros que las ven como autoridades mestizas, proclaman la desaparición de las diferencias, declaran iguales a todos o se someten a la autoridad y costumbres de la comunidad campesina, para luego, ante otro interlocutor, revelar su fastidio con la situación. En otros casos personas que se perciben como misti o como mestizos y usualmente se presentan así ante los demás reivindican a veces en contra de la percepción general la convicción de que en verdad son indígenas quechuas, pues «*la sangre* (de algún antepasado indígena) *manda*» aun cuando reconocen que nunca podrán ser iguales a los indios. En otros casos las personas sostienen, aliviadas de librarse de la impostura que exhiben ante un público campesino, que sólo son mestizos; de ninguna manera son señores (mistis), sino sólo mestizos, que temen o desconfían de los indios de los que dependen, pues están seguros que estos los engañan en los precios, les roban la producción o los animales, y les niegan el trabajo que deberían poder obtener de ellos, y son capaces no sólo de insultarlos en las calles, como fue frecuente en la época de Sendero Luminoso, sino también de atentar contra ellos.

Estas diferencias o ‘inconsistencias’ en la identificación no siempre se deben a diferencias con respecto a los interlocutores, sino a las circunstancias sociales en que la persona negocia su ubicación al momento de identificarse. Un ejemplo puede servir de ilustración.

Poco después de ser públicamente acusado de abuso de poder y robo, uno de los miembros del consejo municipal, que se había defendido públicamente afirmando la inexistencia de las desigualdades, me sometió a un interrogatorio sobre mis opiniones políticas en el que terminó relatando los fallidos intentos proselitistas de que había sido objeto a comienzos de los 80 durante la época en que Sendero Luminoso reclutaba estudiantes en la universidad de Ica. Lo que en verdad trataba de hacer, sin embargo, era descalificar la teoría de la lucha de clases del tipo que había cono-

cido y rechazado en su experiencia universitaria, a fin de asegurarse que estaría de acuerdo con él cuando afirmara que en Puquio no había habido gamonales. Lo interesante de esta actitud es que esclarecer la situación social de Puquio rechazando que alguna vez hubiera habido gamonales, permite no sólo sostener que no hay abuso, sino también explicar el carácter orgulloso y rebelde de la población indígena puquiiana como consecuencia de esa ausencia. Así, el argumento del concejal se aseguraba que creyera por principio en la bondad y honestidad de las autoridades puquiianas como también en el carácter rebelde, es decir arbitrario y belicoso, por el que es conocida la población que lo acusaba¹⁸. Si el concejal insistió en aclarar la composición social de Puquio, fue porque para demostrar su inocencia necesitaba, antes que todo sentar las bases subjetivas en las que sus protestas de inocencia fueran creíbles.

Similar estrategia usó con sus paisanos. En un contexto donde la verdad objetiva nunca va a ser esclarecida debido a la inexistencia o debilidad de investigación policial, donde el recuerdo de la incursión senderista en el 92 trae consigo la memoria de que la población envalentonada podía incluir a sus autoridades y sectores acomodados en las listas de ajusticiamiento acusándolas de abuso y explotación, y donde se ha perdido el monopolio de la posición dominante y el control de la violencia represiva no se puede admitir una acusación de abuso. Para defender su posición como autoridad y lograr que lo que era tildado de robo fuera aceptado como negocio fallido o problema de cuentas, requería despejar sospechas y situarse en relación de empatía o comunidad con sus interlocutores. El concejal recurre a la evidencia de la lógica de solidaridad que supone que comparte con sus acusadores; es decir: se reclama miembro de una comunidad que todos coinciden en imaginar carente de explotación y com-

¹⁸ Esta es la fama de que goza la población indígena de Puquio en Ica, según confirmó el iqueño que fue destacado como fiscal en la provincia. El relató el valor que requirió para sumir el cargo que otros no querían en un pueblo cuya población tiene la costumbre de insubordinarse por ningún motivo y expulsar a sus autoridades montadas en burro. Los comuneros también refieren esos incidentes pro lo hacen con el orgullo del soberano que ha corregido una injusticia.

puesta de iguales, aunque a partir de razonamientos distintos. El concejal supone que es la ausencia de diferencias entre sus miembros lo que hace impensable la explotación. Así para invocar la imposibilidad del abuso sostiene, aun al margen de sus convicciones, la inexistencia de desigualdades, no sólo para que el foráneo entendiera que no hay gamonales explotadores y que los indios son inmanejables, sino sobre todo para que los comuneros aceptaran que no existen explotadores ni abusos.

Los comuneros en cambio imaginan que el respeto a la comunidad es la condición que los hace miembros de ella y por tanto iguales. Aún así, rechazar las diferencias resultaba coherente con la lógica de los comuneros acusadores, quienes no estaban tan molestos por el robo como por la sensación de que las autoridades no reconocían ni respetaban sus capacidades y en una vuelta al pasado los querían engañar como a indios dependientes. Reconocen la autoridad por su profesionalidad, modernidad, experiencia o juventud, pero recurrían a criterios más básicos para confiar: al valor esencialmente negativo y destructor de lo ajeno o extraño a la comunidad. Así se acordaban que las autoridades cuando no aceptaron rendir cuentas a la comunidad, y de que ellos o sus padres no habían nacido en el pueblo. Los acusaban, por tanto, de ser en verdad foráneos que, al no pertenecer a la comunidad local son capaces de explotarla. Negar las diferencias resulta una nueva forma de legitimar una posición como autoridad en la medida que permite incluirse en la comunidad y en lo que es esencialmente bueno. Después de todo el concejal quería no solamente conjurar cualquier peligro a su persona y posición incluyéndose en el colectivo, sino también que sus interlocutores lo reconocieran como una persona básicamente honrada, que es la forma como él se imagina a sí mismo. Sin embargo, no podía ver que el alegato requería reconocer a la comunidad de la que se reclama miembro a través de los gestos adecuados: rendir cuentas como uno más.

El concejal, que también en esto es sólo un ejemplo entre muchos otros, percibía en la acusación una amenaza adicional que le impedía aceptar ser colocado en posición de ser cuestionado. La noción de ser iguales, hay que recordar, tiene dos cargas significativas distintas: ser lo mismo y ausencia de jerarquías. Para proteger su persona, legitimar su posición y

defender su honradez el concejal y las demás autoridades intentan sostener la igualdad que los incluye en el colectivo: no hay diferencias, somos lo mismo. Pero no puede sentirse ni representarse similar ni equivalente a sus electores. Para él no sólo la honradez, sino sobre todo la honorabilidad, en el sentido de valía como persona de respeto y como hombre capaz, estaban en entredicho. No podía aceptar que su comportamiento en tanto autoridad pudiera ser puesto en duda y evaluado por sus subalternos, como pretendía la protesta popular. «*¿Quiénes son esos indios para pedirnos cuentas?*» lamentó desafiante más de una autoridad lejos de los oídos de la multitud. El concejal aclaró que no se trataba de que los comuneros fueran ignorantes, pues muchos han logrado diversos grados de profesionalización. Según él, se trata de que son distintos, que no son como «nosotros», que aunque hay que seguirles sus costumbres, nunca se debe confiar en ellos pues no se sabe si a uno le están robando, o si se van a levantar. Entiende que el valor de la autoridad reside, como antaño, en la incuestionable jerarquía de grupos desiguales excluyentes, y que es la ausencia de diferencias la que permite la existencia de indios orgullosos y revoltosos, capaces de poner en duda su criterio, y lo que es peor, de imponer que lo que él percibe como la causa del problema sea también los términos en que se negocie la nueva legitimidad de la autoridad. No reconoce el criterio indígena, o no puede aceptar que en una comunidad de iguales no importa si son distintos, una buena autoridad es aquella que sabe reconocer el sentir de la mayoría y se somete como todos a la voluntad de esta.

Negociando relaciones laborales

Postular la inexistencia de clases sociales expresa los cambios en la composición social puquiana y la necesidad de negociar posiciones de autoridad en la comunidad local. Sin embargo, la ruptura de la estabilidad de las relaciones de poder afecta también las relaciones laborales. La memoria de la incursión senderista es recordatorio de la capacidad que muchas personas adquirieron de desafiar y chantajear a las autoridades locales y otras personas. No sólo los amenazaron o incursionaron en sus propiedades, también se negaron a trabajar para ellos. Muchos Puquianos aún comunicaban rabia

y miedo ante la impotencia que sintieron cuando las diferencias de clase eran usadas para agredir a quienes no se habían considerado los más beneficiados por el viejo orden. Los cambios en la relación de poder y autoridad no se limitan al tiempo de la guerra. La pacificación no devolvió las cosas al lugar que venían perdiendo desde antes del tiempo del terrorismo. No ha reconstruido grupos exclusivos, ni ha producido trabajadores dóciles y confiables.



Foto N° 5: Demandan la revocatoria del alcalde de Puquio febrero 1997

Todo lo contrario, el control sobre los trabajadores no se ha recuperado. Es consenso entre quienes necesitan trabajadores para sus campos, viviendas o negocios que los campesinos no quieren trabajar para ellos: piden salarios irreales y no hay forma de persuadirlos ni obligarlos. Según agricultores y maestros, la educación enseñó a los campesinos, de un lado, a despreciar el trabajo agropecuario, asociándolo con pobreza y explotación, y del otro, a aspirar a ocupaciones profesionales aunque en Puquio no haya lugar para ellas. El cambio en las aspiraciones de los jóvenes¹⁹ se

¹⁹ Según algunos directores de colegio los dirigentes de las comunidades los culpan del abandono de los campos a quienes fomentaron la educación escolar.

suma a los factores que hacen imposible obligarlos a trabajar para un patrón. Según los agricultores todo posible trabajador tiene su propia chacra y animales, tiene la alternativa de migrar a la costa, a las minas, a la construcción de carreteras, al magisterio, al comercio o los talleres, o no siente ninguna obligación de atender el requerimiento de un mestizo²⁰. Los jóvenes prefieren estudiar y patear piedras, migrar, o emborracharse. Sólo pocos agricultores pueden movilizar, limitadamente, las antiguas lealtades para con su familia. Pero todos encuentran lógico que los campesinos no reconozcan la autoridad de quien no puede pagar, ni puede forzar su voluntad, no puede dar órdenes que se acatan sin pensar, ni usar el látigo o mandar a la policía. No tienen poder de obligar ni persuadir.

Y tampoco pueden convencer. Según el disgustado relato de los agricultores, cuando los campesinos aceptan trabajar para ellos, quieren modificar la relación imponiendo su voluntad. Se consideran agentes económicos independientes, lo que además de «insolentes» los vuelve muy caros e ineficientes, pues quieren «trabajar menos y ganar más aún que un trabajador en Ica». Aun los contratos al partir resultan muy onerosos pues «encima hay que poner la semilla». El escaso dinero de que disponen los agricultores y la poca rentabilidad de la actividad agropecuaria hace que no estén en condiciones de responder a esas demandas. Ante esto algunos pocos que sí pueden disponer de mayor capital, pues se dedican además a otras actividades comerciales o profesionales, han optado por innovar y contratar trabajo al destajo. Se trata de contratar por tareas con un patrón en el que descargan el trato directo con los campesinos. Este patrón es un campesino que resulta más eficiente, pues es él quien deberá convocar y tratar la forma de pago o retribución con los trabajadores considerando que es su interés realizar la tarea en el menor tiempo posible. Según los agricultores es más fácil que los campesinos se entiendan entre ellos. Ellos saben cómo obligar a parientes y allegados y presionarlos en el trabajo.

²⁰ «Quien necesita trabajadores no puede ya ir a la plaza y los caminos y tranquilamente subir al camión a los indios que allí encuentre sin exponerse por lo menos a un desplante. Aun los que estan desocupados diran que no tienen tiempo». Reiterado en las entrevistas.

Además las acusaciones de explotación quedan también entre ellos, dirigidas a los campesinos más ricos y emprendedores. Los servidores domésticos y los empleados, los cuales ahora son capaces de mudar empleo por mejores condiciones de trabajo, estudiar en los institutos superiores o iniciar sus propios negocios, son desde la perspectiva de sus patrones un problema sin solución: son caros, desleales o ineficientes. Así concluyen que en Puquío ya no se puede encontrar un puquiano que quiera trabajar para otro. La ausencia de servidores y de poder para obligar —la incapacidad para ejercer coerción política, económica o simbólica— es en Puquío un síntoma más de que las clases se han borrado.

Esta ausencia produce para algunos sectores la preocupante sensación de que Puquío carece de conducción política, de líderes que los lleven al progreso. El párroco local lo ve de otro modo. Según él no es que no haya clases, sino todo lo contrario. En Puquío hay dos grupos claramente diferenciados: campesinos indígenas y mestizos; el problema es que entre mestizos todos se creen líderes, todos quieren mandar.

En la situación neoliberal post sendero la clave del respeto mutuo, la que permite la convivencia, está en ignorar deliberadamente diferencias y desigualdades que no se desconocen. Si antes exhibir poder arbitrario y subrayar los rasgos económicos y culturales que diferenciaban a las clases ocultando más bien lo que compartían les permitía lograr que cada cual reconociera sus obligaciones y privilegios, ahora la situación es otra, aunque no necesariamente menos conflictiva en el ámbito personal. Quien aspira a contratar dependientes o a dirigir y representar a la población, debe, mas bien aceptar, otros términos para las relaciones y presentarse como uno más del conjunto, suscribiendo la idea de que todos son iguales debido a la inexistencia de la clase alta.

Durante la campaña electoral el alcalde fue tan cuidadoso en apearse a esta regla como lo serían luego sus opositores, cuando lograron convocar a la población a protestar contra su desempeño en el municipio. En una entrevista que le hice mientras aún era respetado, el alcalde insistió que en Puquío ya no había diferencias sociales y que por esa razón él se esforzaba en no hacer distingos. Para reforzar la idea insistió en lo cuidadoso que era en el tratamiento igualitario de los diferentes, tal como lo había

aprendido de su padre. Se había ocupado de convocar a los representantes de las cuatro comunidades campesinas para escuchar sus necesidades, y a cada una le estaba haciendo una obra. Agregó también que él atendía a todos por igual y que, como no sabía quechua, tenía a un asesor de relaciones públicas y un secretario que le tradujeran cuando se dirigía a las ‘*mamitas*’²¹.

Fue durante las protestas que el discurso de la igualdad-a-pesar-de-las-conocidas-diferencias quedó de lado y los diferentes se reconocieron como desiguales. Entre la inseguridad y el miedo de autoridad cuestionada los manifestantes eran vistos por el alcalde, familia y allegados, como indios capaces de violencia terrorista, pero incapaces de juicio o de entender los problemas en debate, y por tanto como menores manipulados por los viejos señores de Puquio. Sólo los miembros de la propia clase, el primo, eran reconocidos como rivales; los demás eran vistos como peones sin intereses o motivaciones propias que los impulsaran a actuar.

Los comuneros de Puquio tampoco escaparon de hacer uso de suspicacias similares. Ellos dudaban de la lealtad e intenciones democráticas de sus aliados y del presidente de una de las comunidades campesinas, pues aunque comunero como ellos, era también miembro de una de las familias de antiguos vecinos de Puquio. Reservaron para él un cargo público de menor importancia en la conducción de la protesta. Mientras tanto el presidente y su familia, atentos a las sensibilidades locales, procuraban mostrar su respaldo consecuente con la causa del pueblo puquiano, apeándose a la etiqueta campesina al participar como uno más en cabildos, marchas y borracheras. Así, aquí también la igualdad que el nuevo consenso público declara, que la observación de cambios confirma, y que los individuos procuran aceptar y representar mientras no se desborden sus pasiones, es sin embargo contradicha por los sentimientos y el inconsciente que percibe no sólo diferentes, sino desiguales.

²¹ «Mamita» es el término paternalista que se usa para dirigirse cariñosamente a las señoras indígenas que venden en el mercado.

Buscando alternativas

Los estudiantes, jóvenes entre 11 y 16 años, a quienes ya me referí antes, mostraron en la encuesta que realicé a una muestra de 376 estudiantes de los cuatro colegios secundarios de Puquio dificultad en identificarse y preferencia por diversos criterios. Los estudiantes conversaban entre sí mientras respondía las preguntas y escuchaban algunas indicaciones de sus profesores. 19% de ellos dejaron sin responder la pregunta abierta: ¿A qué sector social perteneces? Los demás no pudieron ponerse del todo de acuerdo en los criterios a usar para responder a la pregunta. Sólo 39% de ellos interpretaron la pregunta como una propuesta para que se identificaran por nivel de ingresos relativos o calidad de vida y escribieron sector —pero con mayor frecuencia— clase alta, media y baja o pobre. Generalmente no coincidían con sus profesores en que debían ubicarse en la clase baja o pobre, pues 65% prefirió identificarse como sector o clase media. Sólo 9%, es decir el 3,5% del total de los alumnos encuestados se identificaron como clase alta.

El restante 41.2% de los estudiantes encuestados eligió una gran variedad de formas de reconocerse tras las cuales pueden identificarse cuatro criterios básicos. 1) Más de la mitad, 23%, se siente más cómodo reconociéndose en un criterio que define pero no discrimina como es la ocupación de sus padres o la propia: estudiante, profesional, comerciante, empleado, etc. 2) Sin embargo la presencia entre las respuestas de expresiones como clase trabajadora, magisterio, sector popular y la distinción entre campesino que puede ser un indígena y agricultor que nunca lo será hacen pensar en un segundo criterio. Las palabras podrían referirse no tanto a ocupaciones como a los términos que en el discurso político servirían para pensarse en oposición a otra clase que nunca se menciona: la burguesía. Así en un 8% adicional de las respuestas no es claro si es la ocupación o la oposición de grupos sociales que usan para reconocerse. 3) Podemos encontrar otros dos principios organizando las identificaciones. Uno es un criterio étnico de exclusión por diferencia cultural claramente reconocible en sólo el 2% de las respuestas (comunero, raza indígena, quechua) pero que podría también esconderse detrás de otras respues-

tas como el ya mencionado contraste entre campesino y agricultor y en las referencias al lugar de procedencia. 4) Casi el 8% de los estudiantes decide identificarse por su lugar de origen o residencia, pero no siempre es claro si están usando un criterio geográfico o, mas bien, el concepto de ayllu o familia indígena propio de la cultura indígena y un criterio de exclusión étnica.

Tabla 1

Criterios con que se responde a la pregunta: ¿A qué sector social pertenece?

Criterios	Nº de respuestas	%
total	376	100
no responde	74	19.6
clase social	147	39.1
restantes	155	41.2
ocupación	87	23.1
clase	31	8.2
residencia u origen territorial	29	7.7
identidad étnica	8	2.1

Si prestamos más atención a las expresiones usadas en las respuestas se puede reconocer algunas otras características de la forma como los estudiantes representan su entorno y se identifican. Para empezar, llama la atención que en Puquio habría según los estudiantes encuestados tantos campesinos como profesionales (6.4% del total en cada caso, ver anexo). Sin embargo, las referencias a alguna ocupación urbana pasan el 26% de las respuestas, mientras las referencias a ocupaciones rurales suman sólo alrededor del 10% del total de respuestas.

La variedad de formas de identificarse elegidas muestran que los estudiantes expresan un entorno socialmente diverso y poco polarizado. Pero además lo perciben básicamente como un centro urbano dedicado a los servicios. Si bien a los jóvenes no les resultó fácil encontrar una manera de situarse en la sociedad local la imagen que ofrecen de ella a través de sus respuestas difiere algo de la de sus mayores. Ellos buscan sobre todo en el presente los criterios para entender, tienden a agruparse en el medio y pre-

fieren identificarse con las ocupaciones urbanas que les ofrecen posibilidades de progresar quebrando estructuras jerárquicas. Las diferencias culturales y los criterios de exclusión son pocas veces criterios de clasificación.

Pareciera también que entre los estudiantes no hubiera miedo al expresar sus identidades —algo de por sí sumamente difícil de identificar en una encuesta— sólo hay una especialmente aguda sensibilidad hacia los aspectos urbanos y nacionales de su entorno. En los dibujos hechos cuando les pedí que representaran a su familia, a sí mismos en el futuro, o lo bueno y malo de Puquio, el mundo campesino o rural tiene más importancia en la representación de la familia que la que muestra la encuesta. La percepción del presente parece dibujarse como una ruralidad urbana. Lo urbano y la migración, sin embargo, acaparan las representaciones de lo bueno y el futuro. Los jóvenes esperan ser lo que su experiencia les presenta como posibilidades cercanas. Y en ella están, además del comercio, las carreras técnicas o profesionales y el arte (cantante), la posibilidad de las armas: policía o ejército. De momento ninguno se reconoce como militar (y menos como subversivo), pues a pesar del importante número de policías y militares en Puquio todos están allí sólo por una corta temporada y sin su familia. Pero los jóvenes locales les envidian el miedo y autoridad que ellos imponen.

Viejos símbolos para la unidad

A pesar de las dificultades que la población de Puquio manifiesta para identificarse, encontré una calificación en la que casi todos: jóvenes y viejos, de todos los grupos sociales podían coincidir, estar contentos e incluso orgullosos. Todos los nacidos en Puquio, sin importar diferencias ni circunstancias, se identifican y reconocen con el nombre de uno de los cuatro barrios que componen la ciudad: Ccollana, Chaupi, Pisqachuri o Ccallao. Estos nombres pueden acoger la tendencia a buscar una unidad que agrupe sin reproducir desigualdades y superando diferencias.

Las palabras del consenso son más antiguas que el desarrollo del gamonalismo pero su significado no es siempre uno o el mismo. Unas veces se refieren a los cuatro ayllus, familias o comunidades de indígenas

que dan su nombre al área urbana donde residen sus miembros. Otras, en cambio, a un área urbana, sección territorial o barrio del centro poblado nombrado por la presencia de una comunidad indígena. Así, los habitantes de Puquio imaginan su comunidad en términos distintos: unos como entidad social o colectividad de familias a las que se asocia el territorio en que se ubican sus posesiones, los otros como secciones del territorio al que se asocian familias en tanto vecinos, es decir residentes del lugar. En ese último sentido la expansión urbana ha permitido la aparición de nuevos barrios como Matara y La Florida, a los que se ve surgiendo como expansión urbana en el interior de los espacios de las comunidades campesinas. Un tercer uso de los términos para nombrar a las comunidades campesinas creadas con la reforma agraria de 1971 cuyos miembros pueden ser tanto miembros de la comunidad de indígenas como no, favorece la confusión de los conceptos. La tendencia a identificar entidad social y territorio permitía que no siempre estuviera claro si había una diferencia entre ayllu, comunidad campesina o barrio, o si las personas estaban interesadas en hacer las distinciones reconocibles.

Así, una persona puede identificarse y ser reconocida, por ejemplo, como Chaupi o Ccollana, sea porque es miembro de una de las familias de este ayllu, porque residió en una vivienda que estaba ubicada en esta zona de Puquio mientras era niño aún, o porque se ha asociado a la comunidad campesina. A escala colectiva la coincidencia espacial entre los criterios territoriales y sociales permite darle nombre al discurso de la inclusión e igualdad. Es cierto que la forma de imaginar la unidad es diferente según los sectores sociales, pero poder incluir a toda la población en alguna de las partes —Ccollana, Chaupi, Pisqachuri o Ccallao— crea la ficción de la disolución las diferencias étnicas y de la unidad de todos los sectores sociales. Siempre y cuando no se insista en recordar que Puquio en realidad no estuvo siempre en la unidad de las cuatro partes.

Esto último es lo que por enésima vez me decía un puquiano. Esta vez lo explicaba un comunero mayor en la plaza del barrio de Pisqachuri que el municipio ha remozado en memoria de José María Arguedas. —¿Dónde estamos, qué es esto?, pregunté. —*Pisqachuri*, respondió. —*Pero no es también Puquio?*, repliqué, ¿no estamos en Puquio? —¡No!, dijo enfático, *Aquí es Pisqachuri*.

Puquio está más abajo. Y señaló un punto en la distancia. También los profesores y mestizos locales señalan y cuentan al igual que los comuneros la historia de cómo Puquio es la comunidad de españoles que vivían en Ccolpamayo. Puquio estaba originalmente en Ccolpamayo explican. De allí se traslada cuando los españoles se instalaron en medio de las cuatro comunidades donde construyeron la iglesia matriz que domina ahora sobre las capillas de los barrios. De este modo el Puquio de hoy incluye nativos y foráneos que se mezclaron y diversificaron socialmente.

En la medida en que todos reconocen que Puquio es sus cuatro barrios o comunidades²² todos pueden reconocerse, más allá de cualquier diferencia, *«como compoblano, como puquiano»*, referirse a una nueva autoridad como *«quien nos va a representar a las cuatro comunidades o barrios»* y sostener *«a nuestro pueblo uniremos; ... somos una sola persona, como si fuéramos de un sólo padre y de una sola madre debemos de vivir y después, tal como hoy lo decimos, pero aún cuando somos cuatro barrios»* porque *«Todo Puquio unido jamás será vencido» «señores compoblanos, comuneros, grandes y chicos», «señores público en general, conciudadanos, comunidades, jóvenes»* en las expresiones tomadas de los discursos y comunicados emitidos durante las movilizaciones por la revocatoria del alcalde en febrero 1997.

Hay que notar en estos testimonios, la insistencia en la enumeración. Para incluir a todos no basta hablar de Puquio, ni siempre es suficiente referirse a las cuatro comunidades o barrios, además de ellas se mencionan a otros grupos: instituciones representativas como la asociación de comerciantes del mercado, el sindicato de choferes o de maestros, los clubes de madres, los residentes en Ica o Lima, los jóvenes, los ciudadanos. Puquio es una pluralidad y un término con contenidos diversos. Si unas veces Puquio una colectividad, otras veces Puquio no está en Puquio.

Así las expresiones de igualdad y unidad del estilo: *«ya no hay clases sociales», «todos somos iguales», «Puquio es cuatro comunidades y cuatro barrios»*

²² Las canciones mestizas hablan de «los barrios de mi hermoso Puquio». Los campesinos dicen que Chaupi y Ccollana son pareja como lo son Pichqachuri y Ccallao quienes son además los ayllus con más coraje.

revelan que para evitar confrontaciones la población de Puquio negocia una representación común que les permita reconocerse igualmente partícipes pero no confundidos, pues comparten la intuición de que propugnan la unidad e igualdad a partir de maneras diferentes de imaginar la comunidad. Por ello intentan construir esa representación que aunque exprese diferencias no revele que se perciben como desiguales que aun disputan si le van a dar a los miembros de la comunidad el valor o sentido de equivalentes o no. En Puquio está aún en disputa si todos tienen igual derecho a pedir cuentas y obligación de rendirlas, si las diferencias culturales y sociales son todavía fundamento legítimo de desigualdades políticas y exclusión.

Bibliografía

- ARGUEDAS, José María. 1983. «Yo no soy un aculturado». En: *José María Arguedas: Obras Completas*. Praga: Editorial Horizonte.
- ARGUEDAS, José María. 1975. «Puquio una cultura en proceso de cambio La religión local». En: *Formación de una cultura Indoamericana*. Angel Rama (comp.). México: Siglo XXI.
- BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO. 1991. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. 5ta Ed. Lima: Ediciones Rikchay Perú.
- CALLIRGOS, Juan Carlos. 1993. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.
- DEGREGORI, C.I., José CORONEL y Ponciano DEL PINO. 1999. «Gobierno, ciudadanía y democracia: una perspectiva regional». En: *El Perú de Fujimori: 1990-1998*. Ed. John Crabtree, Jim Thomas. P.437-465. Lima: Universidad del Pacífico.
- DE LA CADENA, Marisol. s/f. «El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú». mecanografiado
- FLORES GALINDO, Alberto. 1999. *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Sur, Aprodeh. Lima.
- FLORES GALINDO, Alberto. 1986. *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*. La Habana: Casa de Las Américas.
- GOSE, Peter. 1994. «Embodied violence: Racial Identity and the semiotics of Property in Huaquirca, Antabamba (Apurimac)». En: *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Deborah Poole (ed), 165-198. Westview Press.
- LÓPEZ, Sinesio. 1997. *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Instituto de Dialogo y Propuestas. Lima.
- MANRIQUE, Nelson. 1999. *La piel y la pluma escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- MANRIQUE, Nelson. 1998. «Circuits marchands et accumulation regionale, les hautes provinces d'Arequipa (Perou), XVIIIe-XXe siecles». These

presentee pour l'obtention du Doctorat de l'Ecole des Haute Etudes en Sciences Sociales, Histoire et Civilisation, Paris.

MANRIQUE, Nelson. 1993. *El universo mental de la conquista de América: vinieron los sarracenos*. Lima: DESCO.

MONTOYA, Rodrigo, María José SILVEIRA y Felipe José LINDOSO. 1979. *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*. Mosca Azul Editores. Lima.

MONTOYA, Rodrigo. 1980. *Capitalismo y no-capitalismo en el Perú (Un estudio histórico de su articulación en un eje regional)*. Lima, Perú: Mosca Azul Editores.

POOLE, Deborah. 1994. «Performance, domination, and identity in Tierras Bravas of Chumbivilcas (Cusco)». En: *Unruly Order: Violence, power, and cultural identity in the High Provinces of Southern Peru*. Deborah Poole, 97-131. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

POOLE, Deborah. 1992. *Perú: time of fear*. London: Latin America Bureau.

PORTOCARRERO, Gonzalo. 1989. *La cuestión racial: espejismo y realidad*. Lima: PUCP.

PORTOCARRERO, Gonzalo. 1993. *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.

Anexo - Tabla 2:

Expresiones usadas en las respuestas a la pregunta: ¿A qué sector social pertenece?

Crterios	Expresiones usadas	%		Nº	
Total		100		376	
No responde		19.6		74	
Sector socioeconómico		39.1		100	147
	sector social alto, clase alta	3.5	8.8		13
	sector social medio, clase media	25.5	65.3		96
	sector social bajo, clase baja o pobre, pobreza	10.1	25.8		38
Ocupación		23.1		87	
	comerciante o negociante	10.9			41
	profesional	6.4			24
	estudiante	1.6			6
	maestro o profesor	1.1			4
	empleado	1.3			5
	agricultor	1.1			4
	artesano	0.3			1
	independiente	0.3			1
	Su casa	0.3			1
Clase social		8.2		31	
	campesino	6.4			24
	trabajador o clase trabajadora	0.8			3
	obrero	0.5			2
	magisterio	0.3			1
	clase popular	0.3			1
Residencia u origen territorial		7.7		29	
	Puquio	2.9			11
	su dirección	1.1			4
	nombre de otro pueblo	1.3			5
	una comunidad o barrio	1.3			5
	foráneo	0.3			1
	sierra o serrano	0.5			2
	Perú	0.3			1
Identidad étnica		2.1		8	
	comunero	0.8			3
	indígena o raza indígena	0.8			3
	Quechua	0.5			2