

JUAN M. OSSIO ACUÑA

LAS PARADOJAS DEL PERU OFICIAL

indigenismo, democracia y crisis estructural



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1994

Los diecisiete ensayos reunidos en este libro, sea directa o indirectamente, tienen como protagonistas centrales al indio andino y al Perú. Es que como ya lo notaron otros pensadores preocupados por la naturaleza de nuestra realidad: ambos están indisolublemente unidos y es solo tendiendo puentes que el Perú podrá madurar como país.

El punto de partida de estos ensayos es la trágica muerte de ocho periodistas en la comunidad ayacuchana de Uchucraccay. La razón para ello es que este doloroso incidente resume de una manera descarnada las grandes contradicciones que imperan en el Perú, fuente importante de la peor crisis de nuestra historia y de la debilidad de nuestro sistema democrático e institucional.

Lo que está en juego en este libro es una visión histórica y antropológica del Perú que suponen asumirlo integralmente para desentrañar las premisas estructurales que se esconden detrás de tales contradicciones. De estas últimas, la de mayor relieve es que las elites nacionales republicanas hayan negado sistemáticamente la realidad pluricultural del Perú a la par de pretender afirmar la democracia como su sistema de gobierno.

Buscando esclarecer este panorama, empañado por el extremo centralismo reinante, este libro a la par de rescatar las capacidades creativas de nuestras poblaciones indígenas, su potencial de modernización, y la naturaleza de los problemas que se han gestado, sugiere avenidas que puedan hacer posible el ideal de alcanzar la unidad en la diversidad.

LAS PARADOJAS DEL PERU OFICIAL
Indigenismo, democracia y crisis estructural

JUAN OSSIO ACUÑA

**LAS PARADOJAS DEL
PERU OFICIAL**

**Indigenismo, democracia
y crisis estructural**

**Prólogo de
Mario Vargas Llosa**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1994**

Primera edición: octubre de 1994

Cubierta: Diseños TANTUM

Foto de la Carátula: Retablo "La Crisis" de Claudio Jimenez Quispe

Las Paradojas del Perú oficial

Indigenismo, democracia y crisis estructural

Copyright © 1994 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18 San Miguel. Lima, Perú.
Telfs. 626390 y 622540 Anexo 220

Derechos reservados

ISBN 84 - 8390 - 974 - x

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

Impreso en el Perú - Printed in Peru

A mi madre

Indice

Prólogo	11
Introducción	19

PARTE I

Heterogeneidad y Homogeneización

El Estado Peruano y las poblaciones indígenas andinas	37
Las comunidades indígenas del Perú ante el nuevo siglo	81
Los indígenas peruanos y la modernización del Perú	93
El encuentro de Dos Mundos: Un punto de vista antropológico	97
El desarrollo de las comunidades andinas y el crédito rural	105
Repensando al Perú: liberalismo e indigenismo	137
Geopolítica del narcotráfico	173
Hacia una revaloración del uso tradicional de la hoja de coca	189

PARTE II

Localismo y Crisis Estructural

Racionalidad e irracionalidad de la violencia andina	199
Crisis estructural y violencia subversiva en el Perú contemporáneo	215
El lento camino hacia la democracia	227

La vocación democrática del Perú.....	233
Tradicionalidad y modernidad en la política peruana.....	243
Mi imagen del movimiento Libertad.....	251
Prágmatismo en tiempos de crisis.....	259
La identidad e integración de los peruanos.....	269
Perú en el año 1994.....	283
 Bibliografía.....	 293

INDICE

11
18

PARTE I

13 El Estado peruano y los movimientos indígenas
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500

PARTE II

180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500

PROLOGO

EL PRECIO DE SER MODERNO

por Mario VARGAS LLOSA

En enero de 1983, ocho periodistas y un guía de la región fueron asesinados, en las alturas de Huanta, en los Andes peruanos, por una enardecida muchedumbre de indios iquichanos que los tomaron por terroristas de Sendero Luminoso. Terrible y cruel, el crimen de Uchuraccay, sin embargo, no fue gratuito, sino la culminación de un proceso que se había iniciado tiempo atrás, con exacciones cometidas contra esas remotas comunidades por destacamentos senderistas a las que aquéllas debían hospedar, alimentar, entregar animales y que, además, habían asesinado a varios campesinos.

Hartos de estos abusos y alentados por el Ejército, los iquichanos decidieron defenderse. Para ello, procedieron de acuerdo a sus tradiciones: convocaron un cabildo de todas las comunidades de ese grupo étnico, en el curso del cual discutieron y votaron la declaratoria de guerra a Sendero Luminoso. Y, en los días siguientes, emboscaron, capturaron y asesinaron a reales y presuntos senderistas en distintos lugares de aquella región. Éstas eran las muertes que venían a investigar los ocho periodistas asesinados en las afueras de Uchuraccay aquella mañana aciaga de enero de 1983.

La Comisión que investigó estos hechos, de la cual for-

mé parte, nombró como asesores a un grupo de sociólogos, antropólogos, juristas y un psicoanalista, cuya ayuda nos fue muy valiosa a la hora de evaluar lo ocurrido dentro del complejo contexto político y cultural peruano. Las conclusiones de la Comisión fueron rechazadas por los sectores llamados 'progresistas', ya que no coincidían con su propio veredicto, cocinado ideológicamente y con una alegre manipulación de los hechos, que responsabilizaba exclusivamente a las Fuerzas Armadas de la muerte de los periodistas.

La campaña periodística y política de estos sectores paralizó al gobierno y al Ejército, los que se negaron a dar a los indios iquichanos las armas que pedían para defenderse de las represalias de Sendero Luminoso. Las columnas senderistas pudieron así entrar cómodamente a Uchuraccay y tomar venganza asesinando ¿a decenas? ¿a centenas de campesinos? Nunca se sabrá cuántos, pues las estadísticas oficiales no abarcan a esos hombres primitivos de la sierra peruana, y el genocidio cometido en Uchuraccay apenas fue mencionado por la prensa y nadie perdió su tiempo en investigarlo. Entre los sobrevivientes de aquella matanza colectiva, las Fuerzas Armadas entregaron al Poder Judicial a tres iquichanos, a los que el Tribunal que ventilaba el asesinato de los periodistas, para calmar a una opinión pública excitada por la campaña periodística, condenó a veinticinco años de cárcel. Al poco tiempo, uno de aquellos infelices chivos expiatorios murió en su celda, los pulmones roídos por la tuberculosis.

El antropólogo Juan Ossio, que fue asesor de la Comisión de Uchuraccay y que salvó el honor de las gentes de su oficio en aquellos días, tratando de abrir los ojos de la opinión pública sobre la verdad de lo ocurrido, publica ahora un libro de ensayos, *Las paradojas del Perú oficial*, en el que aquella desgraciada historia aparece de manera recurrente, contrastada con lo que ha sucedido después, y como punto de partida de una reflexión polémica sobre la suerte que espera, en el Perú del futuro, a los varios millones de peruanos que, como los indios iquichanos, viven al margen de la mo-

dernidad y del mundo occidental, inmersos en una cultura cuyas fuentes y claves entroncan con las del mundo pre-hispánico.

Lo que ha sucedido después es muy sencillo: lo que intentaron hacer los campesinos de Uchuraccay en 1983, defenderse de los ataques terroristas, y que, debido al trágico malentendido que causó la muerte de los ocho periodistas, provocó un repudio general, pasó, a los pocos años, a ser una política oficialmente promovida y universalmente aprobada por una sociedad a la que los extremos demenciales de la violencia terrorista llevaron a las puertas de la desesperación. Hoy en día, todos reconocen que las rondas campesinas han desempeñado un papel fundamental en los duros reveses sufridos por el terrorismo en los Andes, y, sobre todo, en la región ayacuchana.

Sin embargo, el problema que hizo posible aquel malentendido -el de la existencia en el Perú de dos culturas, una moderna, occidentalizada y urbana y otra tradicional, rural y primitiva, y separadas, además, por enconados prejuicios y astrales diferencias económicas-, se conserva intacto y constituye un desafío intelectual y político formidable. ¿Por qué es así? Porque en este asunto no hay ningún buen ejemplo que seguir, ningún modelo válido que imitar.

Todas las sociedades que han resuelto estos problemas de dualidad cultural, lo han hecho a un precio que, como repite Juan Ossio sin cesar, parece moralmente inaceptable: un 'mestisaje' que, en verdad, significa la absorción de la cultura más débil y arcaica por la más poderosa y moderna, es decir -en todos los casos- la occidental. Que a los indios del Perú pueda ocurrirles lo que les ocurrió a los de Estados Unidos -o a los de Chile o Argentina-, que desaparecieran sacrificados en el altar de lo moderno, no sólo le parece un intolerable crimen de lesa humanidad, sino también un desperdicio estúpido, pues, pese a su aparente primitivismo, en el acervo cultural de esta sociedad andina de quechuas y aymaras hay, dice, sinnúmero de elementos que

pueden coexistir con la modernidad y enriquecerla considerablemente.

Su libro es una interesante refutación de inveterados mitos respecto al ayllu, o comunidad agraria andina, presentada durante mucho tiempo como un ejemplo del sistema 'socialista' de los incas, y que, en realidad, dice Ossio, concilia tradicionalmente las formas de trabajo cooperativo con la propiedad individual de la tierra y que, por lo mismo, podría adaptarse fácilmente y aun prosperar en un sistema de economía de mercado. Esto, desde luego, no es imposible. Hay casos, como se ha visto en el Japón con el espíritu de cuerpo de los clanes atávicos que ha contaminado a las empresas modernas, de instituciones tradicionales que no sólo se han adaptado sino convertido en un precioso instrumento de la modernización.

Sin embargo, no son estas aclimataciones de detalle las que constituyen el eje de su argumentación. Su tesis, o, más bien, su alegato, es a favor de una sociedad futura en la que, de acuerdo a las teorías multiculturalistas en boga, los quechuas y aymaras del Perú puedan modernizarse sin renunciar a su identidad cultural -sus lenguas, sus creencias, sus costumbres, sus instituciones-, y participar de todas las ventajas de la técnica, la ciencia y la economía contemporáneas, a la par con los peruanos occidentalizados.

¿Es esto posible? Juan Ossio cree apasionadamente que sí, como lo creía José María Arguedas, quien escribió también muy bellas páginas sobre este anhelo, y yo quisiera poder compartir esta hermosa convicción. Pero, muy a pesar mío, debo confesar mi total escepticismo al respecto. Francamente no veo cómo podría subsistir una cultura mágico-religiosa con las prácticas cotidianas de una sociedad industrial moderna. La supervivencia del quechua es sin duda posible y ojalá se generalizara la educación bilingüe que Ossio propone y surja en el futuro, por ejemplo, una rica literatura en esa lengua. Pero si la sociedad andina se moderniza, aun si continúa hablando quechua, esa identi-

dad cultural preservada hasta ahora gracias al semi inmovilismo histórico en que la explotación y la marginación han mantenido al pueblo indio, habrá irremediablemente cambiado de fondo y de forma y adquirido esos rasgos comunes que son, en todas partes, los de la modernidad.

Por otra parte, tengo la convicción de que -ya sé que esto es una herejía para muchos antropólogos, incluido ese antropólogo desprejuiciado y vacunado contra los estereotipos ideológicos por la buena escuela pragmática de Oxford que es Juan Ossio- la famosa identidad cultural que se ha puesto ahora otra vez de moda, es, en el mejor de los casos, una ficción. Y, en el peor, una cárcel de la que conviene escapar cuanto antes si se quiere ser un hombre libre y contemporáneo.

Porque la 'identidad cultural' es una categoría gregaria, que presupone una suma de características -raciales, culturales, religiosas, sociales- que una comunidad entera comparte y que la definen en el todo y la parte: el conjunto social y los individuos que separadamente la componen. Esto es verdad sólo para muy escasas sociedades tribales que viven en el aislamiento más absoluto, ajenas al proceso de internacionalización de la vida contemporánea. En el instante mismo en que estas sociedades se contaminan de la modernidad aquella idiosincracia colectiva comienza a desagregarse gracias a un proceso de diferenciación individual, que va arrancando a hombres y mujeres de esa placenta común -la tribu- y abriéndoles la oportunidad de elegir sus propias identidades. Ese proceso, que desde un cierto punto de vista es trágico, pues significa la desaparición de costumbres, creencias, ritos y mitologías atávicas, tiene, sin embargo, una contrapartida feliz: la de la libertad individual, la posibilidad de elegirse un destino y no tener que asumir fatalmente el del grupo social.

Leyendo los estimulantes ensayos de Juan Ossio uno descubre que, para un país como el que produjo la tragedia de Uchuraccay, la primera prioridad es poner al alcance de

todos sus ciudadanos las mismas oportunidades para vivir en paz, dentro de la ley y a salvo de aquella marginación y desamparo que permitió no sólo el atroz asesinato de los periodistas, sino también la matanza de toda una comunidad indígena ante la indiferencia (para no decir el desprecio) del resto de la sociedad supuestamente civilizada.

Londres, octubre de 1994

INTRODUCCION

Mi interés inicial por la Historia, y luego, por la Antropología, alentados por mi maestro, el Dr. Onorio Ferrero, tuvo como principal motivación comprender la cultura incaica. La primera disciplina me dio las herramientas para recorrer el pasado a partir de una lectura crítica de documentos y me enseñó a buscar lo específico de un período o una cultura. La segunda en su intenso batallar contra el «etnocentrismo», me sumergió en el universo conceptual y social de otras culturas, ayudando a liberarme de mis prenociones, derivadas de la tradición occidental en que me formé.

Gracias a la Antropología, y particularmente a la influencia que ejerció en mi el riguroso discurrir de los estudios de Tom Zuidema y John Murra, pude descubrir que el conocimiento recibido sobre la cultura incaica en el colegio y a través de los libros que circulaban en los primeros años de la década de los sesenta, estaba absolutamente distorsionado. Percibir, siguiendo a Zuidema, que la dinastía de los incas no tenía un valor histórico, como siempre se nos había explicado, tuvo un gran impacto en mi formación. Estos hallazgos no solamente me cautivaron por su originalidad, sino porque se sometían a una premisa muy sensata: la representación de la historia no tenía por qué ser la misma en todas las sociedades. Así pude comprender hasta dónde había calado el etnocentrismo y valorar el magnífico horizonte que aporta la Antropología para penetrar en las

categorías del pensamiento, con las cuales las culturas ordenan su realidad.

Paulatinamente en mis estudios comencé a familiarizarme con los sistemas clasificatorios y las metodologías estructuralistas. Ellas a la par de posibilitarnos la identificación de especificidades, nos permitieron proyectarnos en la «larga duración», en la línea bosquejada por Braudel, detectando continuidades tanto temporales como espaciales.

Una serie de discrepancias en torno a la orientación de la investigación antropológica que se priorizaba en San Marcos, me llevaron a buscar otros caminos a principios de los sesenta. Incursioné en la Arqueología bajo la sabia tutela del Dr. Manuel Chávez Ballón. Con él permanecí una temporada en la antigua ciudadela de Huánuco Viejo, como parte de un equipo de investigadores que convocó John Murra, para hacer un estudio etnohistórico de la Visita de Huánuco de Iñigo Ortiz de Zúñiga. Fue una experiencia que no olvidaré jamás. El conocimiento que adquirí sobre el pasado Inca fue invaluable. Pero su utilidad no se redujo a ello. La Arqueología me abrió un conjunto de interrogantes acerca de la infraestructura material, los estilos arquitectónicos, la organización económica y política, pero no satisfacía mis deseos de comprender las categorías de pensamiento de los actores vivientes de otra cultura, de insertarme en el pasado para entender el presente.

Buscando ensanchar mi panorama, tuve la suerte de vincularme al Dr. José Matos Mar. Luego de una visita que hizo a la región del Alto Marañón acompañando a Mario Vargas Llosa -que a la sazón preparaba *La Casa Verde*-, me propuso una investigación entre los Aguarunas. Con ellos permanecí una corta temporada hasta que se me acabó el financiamiento. No pudiendo renovarlo, y siendo fiel a mi interés por la cultura andina, y el pasado inca en general, decidí abordar antropológicamente una de las comunidades quechuas más próximas al pasado prehispánico: los Q'eros de la provincia de Paucartambo en el Cuzco. Gracias

a una generosa ayuda proporcionada por La Casa de la Cultura, dirigida en aquel entonces por Fernando Silva Santisteban, permanecí con este grupo cerca de dos meses.

Allí, entre sus parajes y personajes confirmé mi vocación por la cultura andina y comprobé su gran capacidad de perpetuación, que no hacía sino corroborar las premisas estructurales sugeridas por Tom Zuidema. Sin embargo, también comprobé que mi preparación teórica y metodológica en el campo de la antropología era débil, sobre todo si persistía en mis propósitos de profundizar los estudios andinos.

A partir de una sugerencia de John Murra, encontré una gran afinidad con la visión de la antropología de Evans-Pritchard. No dudé mucho y decidí ir a perfeccionar mi formación académica allí donde él estuviese enseñando. El lugar resultó ser el Instituto de Antropología de la Universidad de Oxford.

Corría 1967 y por fin, veía realizado mi sueño de estudiar cerca de este famoso antropólogo británico, gracias a una beca que me concedió la UNESCO. Así como mi paso por San Marcos coincidió con el mejor momento que tuvo la Antropología en esta universidad, mi estadía en Oxford no pudo ser más gratificante. Pero no solo Oxford sino Gran Bretaña en su conjunto, pasaba por uno de sus grandes períodos de efervescencia cultural. Sobre la isla convergían las más novedosas corrientes del pensamiento que rondaban por Europa y América, así como movimientos culturales tan insólitos como el de los hippies o «flower people». Era la época del apogeo de los Beatles y de muchas otras expresiones, que buscaban una ruptura radical con los moldes convencionales. En el campo de la antropología las vertientes dominantes eran el estructural-funcionalismo, el estructuralismo francés y el marxismo.

Me atraía sobre manera la antropología británica. Su marcado empiricismo que reclamaba para toda afirmación

teórica «facts, facts and more facts» («evidencias, evidencias, y más evidencias»). Evans-Pritchard, y sus seguidores de la Universidad de Oxford, eran consecuentes cumplidores de este aserto. Además tras la influencia de este notable maestro, la antropología impartida en este centro académico, se orientó más a los conceptos que a los comportamientos de los actores sociales, a la búsqueda de la consistencia antes que a la postulación de leyes rígidas. Para Evans-Pritchard, a diferencia de su predecesor Radcliffe-Brown y otros funcionalistas, la antropología social debía estudiar a «las sociedades como sistemas morales y simbólicos y no como sistemas naturales». Desde este punto de vista, y en palabras de Evans-Pritchard esta disciplina se asemejaba «mucho más a ciertas ramas de los estudios históricos que a cualquiera de las ciencias naturales».

Como bien lo ha señalado David Pocock, Evans-Pritchard en la historia de la antropología representa el tránsito de la función al significado. Se puede añadir que la obra del inglés surge como una conciliación entre la historia y la antropología, intento que en última instancia fue alimentado por una ferviente pasión por comprender al hombre de carne y hueso. No debe sorprender entonces que al despedirme de él en 1970, en un raptó cargado de emotividad me dijese: «Anthropology is friends».

Influenciado por este ensamble entre la historia y la antropología, nunca creí que existieran explicaciones unicasales y menos aún leyes inexorables. Por ello no pude simpatizar con las teorías de la dominación y la dependencia, tan en boga en la sociología latinoamericana de aquellos años. Tampoco me interesaron la antropología aplicada, las teorías del desarrollo, los profetas del cambio social y los seudo profesionales que se valieron del prestigio de la ciencia para legitimarse como políticos. La vocación que se despertó en mí, a partir de estas enseñanzas fue simplemente comprender, con el mayor rigor posible, el mundo cultural de las poblaciones andinas, dejando atrás velos y prejuicios. También me hice el propósito de com-

partir con el medio académico peruano los aportes teóricos y metodológicos emanados de un centro de estudios que tenía una proyección universal.

Haciéndome eco de las nuevas perspectivas abiertas por Zuidema en torno a la historia incaica y premunido de las enseñanzas recibidas en Inglaterra, en 1970 concluí una investigación sobre la «Idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala». Ella me permitió optar el grado de Bachelor Litterae (B.Litt.) en Oxford y quedar expedito para acceder al doctorado.

Mi propósito, al acometer aquella tarea, fue acercarme a un indígena, tan parecido a tantos informantes anónimos que tuvieron los cronistas, y a través de «Nueva Crónica y Buen Gobierno», aproximarme a la visión andina de la historia. Los textos de Guaman Poma son una excepción. Los relatos que nos han llegado sobre el pasado prehispánico, constituyen en su mayoría informes de segunda mano, pues, a diferencia de las culturas mesoamericanas, las que florecieron en nuestras tierras no nos han dejado testimonios narrativos no contaminados por el filtro europeo.

Las enseñanzas que obtuve de esta investigación fueron numerosas. No solamente me introdujo en la concepción andina de la historia, sino sobre la base de una obra muy concreta, me sumergí en el pensamiento andino en general. En mi recorrido por las páginas de la «Nueva Cronica» aprendí a desconfiar de las apariencias, nivel del que no pudieron salir algunos investigadores que calificaron la obra de Guaman Poma de «behetría mental». Debí discernir entre la forma y el contenido y tratar de encontrar un sentido oculto en la obra, explorando su concepción del tiempo, del espacio, de las relaciones sociales y del ordenamiento político. Tras muchos esfuerzos descubrí que el manuscrito de este autor indígena debía ser considerado como «una carta al rey» en lugar de una crónica. La coherencia del texto solo aparece si analizamos su contenido mesiánico, centrado en la capacidad ordenadora del rey de

España, quien fue conceptualizado como un Inca o Monarca Divino.

Bajo la guía de este ilustre escritor indígena fui introducido en uno de los temas que más atención ha merecido mi obra y que es su eje poderoso en muchos de los capítulos de este libro. Me refiero al mesianismo andino, que en 1973 motivó la publicación de una compilación de artículos que cumplió una doble finalidad. Por un lado, poner de manifiesto la importancia del tema, que ocupa un lugar destacado en la antropología comparada para el área andina. Y por otro, mostrar a partir de los ingredientes que lo conforman, la continuidad en el tiempo y en el espacio de las categorías de pensamiento de los pobladores indígenas de los Andes.

Mi dedicación por la obra de Guaman Poma de Ayala me condujo hacia nuevos focos de atención como por ejemplo la organización social de la Comunidad de Andamarca. Conocedor del medio socio-cultural donde transcurrió buena parte de su existencia el cronista indio (es decir, el repartimiento de los Rucanas-Antamarcas que ocupó el sector nor-este de la actual provincia de Lucanas en el departamento de Ayacucho), decidí desarrollar mi investigación para el doctorado en Oxford en una comunidad contemporánea ubicada en dicha área. Me decidí finalmente por Andamarca, la cual en su demarcación como distrito, es conocida también como Carmen Salcedo.

Mi estudio sobre la obra de Guaman Poma dirigió mis pasos en muchos sentidos y sobre todo definió el tipo de aproximación a la realidad socio-cultural escogida. Una vez más mi propósito fue ir más allá de las apariencias, no solo para rechazar las presuntas behetrías mentales de los andamarquinos sino para mostrar que frente a la desestructuración de las comunidades andinas, sugerida por la teoría de la dependencia y la dominación, pervivía un orden subyacente cuya estructura era muy semejante a la que se plasmó en el pasado prehispánico.

Mi interés por el mesianismo, así como mi curiosidad científica por la estructura social de una comunidad me fueron acercando a meta de mayor envergadura. Se enriquecieron los marcos conceptuales de la teoría antropológica que había abordado estos temas.

Como se puede apreciar, hasta aquel momento mi interés por el mundo andino era absolutamente ajeno a cualquier consideración política y pragmática. Ello no me impidió cuestionar a muchos científicos sociales, quienes legitimados por su condición académica, orientaron temerariamente políticas de cambio, sin tener una idea clara de la realidad socio-cultural que querían transformar. Particularmente irritante me resultaban algunos economistas que amparados en supuestas leyes inexorables, que obviaban toda consideración socio-cultural, se convertían en los artífices de las políticas de los gobernantes de turno.

Luego de haber vivido cerca de dos años con campesinos del Perú era imposible que permaneciese indiferente frente a todos aquellos científicos sociales de salón, que con desparpajo se erigían en portavoces de las necesidades de los indígenas. Haber compartido con ellos sus alegrías y tristezas, cumplir con el ideal de consolidar lazos de amistad, como propiciaba Evans-Pritchard para la antropología, ser atendido en mis preguntas por tanto tiempo por personas que no tenían por qué necesitar de un antropólogo, no haber vacilado en hacerme depositario de su mundo íntimo, es algo que se lleva muy adentro y que no puede dejarse de retribuir, sin cierta dosis de pragmatismo.

Por ello ingresé tímidamente al mundo de la antropología del desarrollo, aunque bajo la compañía de un gran maestro, el Dr. Norman Long, que a la sazón era catedrático de la Universidad de Durham. Junto a él, incursionamos en el campo de la diversificación económica en algunas provincias del departamento de Huancavelica. Esta experiencia me permitió reparar en el modo de integración de los campesinos a las redes económicas nacionales, en el

manejo que hacen de insumos tecnológicos industrializados, y de sus relaciones con las instituciones del estado.

El interés por el tema de mesianismo y mi honda experiencia en Ayacucho, sumados a mi terrible frustración ante el modo como eran gobernados los peruanos y a mis primeros pasos en una antropología pragmática, no me permitieron permanecer indiferente ante los acontecimientos que comenzaron a desarrollarse en el país a partir de 1980. El origen ayacuchano de Sendero Luminoso y ciertos signos de mesianismo fueron aspectos que me resultaron muy relevantes, al punto de otorgarles una primera aproximación sistemática en 1982. Dicho estudio fue posible gracias al Dr. Alfonso Grados Bertorini, Ministro de Trabajo del Gobierno del Presidente Belaúnde, y formó parte de un proyecto para reabrir el Instituto Indigenista Peruano.

En enero del año siguiente ocurrió la muerte de ocho periodistas en la comunidad de Uchuraccay. Integré como asesor, la comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa, Mario Castro Arenas y Abraham Guzmán Figueroa. Desempeñar esta tarea y ser informado diez meses más tarde, del asesinato en su propia comunidad, de siete amigos andamarquinos por obra de Sendero Luminoso, fueron acontecimientos decisivos para la gestación de estos ensayos y para intentar retribuir de algún modo las enseñanzas, la hospitalidad y cariño, que tantos pobladores andinos y amazónicos me habían brindado.

Estos hechos me hicieron comprender que muchos de los problemas de estos pobladores, se originaban por la ignorancia de nuestras clases dirigentes, que se negaban a reconocer la condición pluricultural de nuestra realidad. Pensé que quizá desde la administración pública podría ser de alguna utilidad.

Un nuevo gobernante fue elegido en 1985 y con él grandes esperanzas renacieron para las poblaciones cam-

pesinas y nativas y para la pacificación nacional. En medio de este panorama acepté ser Jefe del Instituto Indigenista Peruano. Una vez más se trató de una experiencia frustrante, pues pude constatar directamente que para la mayor parte de nuestros dirigentes políticos las poblaciones indígenas no interesan. Aquel desdén invalidaba de raíz el diseño de cualquier política de pacificación. Más aún, los signos de corrupción que asomaban con gran ímpetu, un discurso político que propiciaba el enfrentamiento entre peruanos y un populismo arcaico y desbordante me hicieron ver muy pronto que la crisis del país se agravaría y que era impostergable buscar urgentemente nuevas alternativas.

Hastiado de tanta demagogia apenas si duré un año en el cargo. Sin embargo, no me arrepiento. Gracias a dicha experiencia, aunada a la que se derivó de mi participación en la comisión de Uchuraccay, pude proyectar mis argumentos y mis ideas a una dimensión más amplia.

Hasta ese momento estas dos experiencias me habían mostrado a una clase dirigente peruana extremadamente confusa, desgarrada por intereses particulares, incapacitada para comprender nuestra heterogénea realidad y cada vez más entrampada en una crisis que crecía a pasos gigantados, arrastrando a todo nuestro sistema institucional. En el caso Uchuraccay realmente fue patético el ensañamiento de políticos, intelectuales, hombres de prensa contra los que quisimos esclarecer honestamente la muerte de ocho periodistas. Pero terriblemente cruel fue la arremetida contra aquellos indefensos iquichanos cuyo mayor delito fue desconocer las reglas de juego del sistema nacional y querer defenderse a su manera, de las agresiones de Sendero Luminoso. Nunca olvidaré que cuatro meses después de aquel nefasto incidente fueran diezmados por una columna senderista pese a que pidieron protección y armas al presidente Belaúnde. Tampoco, la injusta muerte por tuberculosis de Simeón Aucatoma, en un penal limeño, debido a una justicia medrosa, que por congraciarse con la

opinión pública, lo incluyó al azar entre tres uchuracainos que debían pagar por aquel mortal malentendido.

Hoy la proliferación de rondas campesinas ha demostrado que el espíritu que las mueve ya estaba en los iquichanos, que cometieron aquel trágico error. De no haber existido tanta incomprensión contra los uchuracainos ¿cuánto tiempo hubiésemos podido ganar en la lucha contra la subversión?

La irresponsabilidad de las clases dirigentes ha sido pues el principal aliado que ha tenido la subversión, y la crisis en general. Pero, ¿cómo abrirles los ojos? ¿cómo poder mostrarles que la heterogeneidad del Perú no es un problema siempre?

Compartí con Mario Vargas Llosa la triste experiencia de Uchuraccay y comprobé su sensibilidad hacia las poblaciones indígenas. Por eso cuando decidió incursionar en la política, vi que se abría una nueva oportunidad para nuestro país y para las poblaciones que secularmente habían sido marginadas. ¿Debería aceptar este nuevo reto, aliarme a él o volver a mi quehacer académico?

Una invitación a la Universidad de Chicago y las posibilidades de extender mi actividad académica a otros centros de estudios americanos, me hicieron dudar de mi retorno a la política. Sin embargo, mis deseos de servir al país y contribuir a su pacificación pudieron más que las ofertas internacionales que me propusieron. Por lo demás, ¿cómo podría volver a mi anhelado trabajo de campo en el Perú si la violencia seguía creciendo en espiral?

Mi paso por «Libertad» y por la campaña electoral de 1990 si bien políticamente concluyó en una nueva frustración, cumplió las veces de un extenso trabajo de campo pero en una nueva dimensión de nuestra realidad que había comenzado a explorar a partir de Uchuraccay. La política no tenía necesariamente que estar reñida con lo académ-

mico e incluso podía resultar enriquecedor el conocimiento de nuestro país.

La campaña electoral del 90 me confirmó definitivamente que las clases dirigentes de nuestro país por más altruistas, democráticas e innovadoras que puedan ser, no se identifican con aquellos representantes del Perú profundo, que nosotros referimos con el término indígena. Desde mi posición como director de la oficina de asuntos campesinos y nativos, insistí hasta el cansancio sobre la importancia que tenía este sector poblacional, tanto para la campaña como para cualquier intento de pacificar el país. Mario Vargas Llosa me entendió, pero muy pocos de sus asesores hicieron prevalecer mis recomendaciones. Los mismos directivos del Plan de Gobierno nunca me citaron para exponerles los lineamientos que había formulado. A las finales este segmento social de nuestro país nos dio la espalda, como se la está dando ahora al Ingeniero Fujimori. El viejo estilo centralista y homogeneizante no sabe adaptarse a la compleja heterogeneidad de nuestros compatriotas. Dar cuenta de este estilo, explicar sus orígenes, comprender sus consecuencias a partir de las premisas socio-culturales de los grupos afectados y de las transformaciones del país, son aspectos centrales que trato de desarrollar en distintos ensayos que incluyo en este libro. Ellos, a su vez, me han llevado por derroteros que tienen que ver con la crisis que vivimos, particularmente con sus manifestaciones de violencia y los últimos acontecimientos políticos.

Las Paradojas del Perú Oficial es una colección de ensayos que han sido redactados desde mediados de la década del ochenta hasta el momento actual. La gran mayoría de ellos ya ha visto la luz en algunos libros y revistas, mientras que otros se publican por primera vez. Entre estos últimos hay que mencionar «El desarrollo de las comunidades andinas y el crédito rural», que constituye el prólogo de un libro que el Centro Regional de Estudios Socio-Económicos (CRESE) está próximo a publicar; «Re-

pensando el Perú», parte del cual ya he dado a conocer en mi libro *Los Indios del Perú*; «Geopolítica del Narcotráfico» divulgado solo como ponencia; «La identidad e integración de los peruanos», publicado en una revista brasileña, y «Perú 94», redactado ex-profesamente para concluir esta colección de ensayos.

Los temas que trato en estos trabajos son muy diversos pero en todos ellos hay un trasfondo común. Ofrecen un punto de vista para entender la realidad socio-cultural de nuestro país y la actual crisis que vivimos y, además, sugieren algunos derroteros para la consecución de un mayor grado de integridad del país, en su diversidad.

Muchos considerarán que soy extremadamente osado al acometer temas que involucran al conjunto de la sociedad peruana y, más aún, arriesgan soluciones para su devenir. Es muy posible que tengan razón, pero la responsabilidad como peruano y como antropólogo era muy grande. No puedo ser indiferente al desgarramiento de mi país y es muy difícil sustraerse de una realidad, que debido a la crisis, ha desnudado sus profundas contradicciones, y ha restado capacidad de coherencia a aquellos peruanos que han tenido el privilegio de ocupar una posición de liderazgo.

Por lo demás, de las distintas ciencias sociales, la antropología, por su orientación «holística» o totalizante, es una de las mejor preparadas para entender la crisis estructural en sus múltiples manifestaciones tanto en el plano de la economía, como en el de la política, la religión, la moral, etc. Paralelamente, esta disciplina tiene la virtud de estar mejor equipada teórica y metodológicamente que las otras, para contrastar la tradición y la modernidad y para entender las consecuencias del avasallador impacto de la segunda sobre la primera.

Dada la envergadura de los temas que toco en este libro no es mi intención ser definitivo en el tratamiento de

cada uno de ellos. Mi mayor ilusión es despertar inquietudes, abrir derroteros y estimular a nuestras clases dirigentes para que comprendan mejor el Perú, antes de gobernarlo. La primera parte, que incluye ocho ensayos, enfatiza la heterogeneidad cultural de nuestro país y las consecuencias de haberla negado sistemáticamente a lo largo del período republicano. La segunda, que incluye nueve ensayos, retoma algunos argumentos y los proyecta sobre la esfera de la crisis estructural. Los últimos comicios políticos, me sirven de base para dar cuenta de algunas características del pueblo peruano y de sus posibilidades de integración. Destaco sobre todo el centralismo, su tradición localista y su inclinación mimética.

Si bien la responsabilidad de cada uno de estos ensayos es enteramente mía, debo reconocer el papel de instituciones y amigos que me animaron a escribirlos y perfeccionarlos. «EL Estado Peruano y las Poblaciones Indígenas Andinas», por ejemplo, tuvo su primera versión en un artículo titulado «Las Etnias y el Estado Central» que me fué solicitado por el CAEM en 1984 para su revista *Defensa Nacional*. Posteriormente lo reelaboré y lo presenté a una sesión de las reuniones de LASA (Latin-American Studies Association) organizada por David Maybury-Lewis en 1985. Finalmente en 1987, atendiendo a una gentil invitación de José Alcina Franch para participar en un simposio en Sevilla, volví a trabajarlo con nuevos añadidos. Esta última versión, publicada en Alianza editorial, es la que doy a conocer en este libro.

Con relación a mis artículos sobre la coca reconozco el estímulo directo del Dr. Absalón Alarcón Bravo, que me pidió que preparara una ponencia sobre geopolítica del narcotráfico para un forum organizado en 1991. ENACO, a su vez ha pedido mi asesoría en sucesivas oportunidades. Pero debo decir que desde 1978 me he venido ocupando de este tema, como se puede constatar en «La sociedad nacional, los indígenas del área andina y la coca» publicado en *Debates en Antropología* No. 2.

La temática de la violencia comencé a tratarla sistemáticamente, con el apoyo de Alfonso Grados Bertorini, desde 1982, pero quien realmente me empujó a darle mayor peso y densidad ha sido el Padre Felipe MacGregor, sin cuya ayuda no hubiese publicado *Violencia Estructural. Antropología*, hito indispensable para los ensayos que sobre este tema incluyo en este libro.

Mis reflexiones en torno a la identidad nacional guardan una deuda muy grande con el CONCYTEC, institución que me invitó a formar parte de un equipo multidisciplinario y, sobre todo, a Monseñor Oscar Alzamora, que me movió a preparar un proyecto que todavía tendrá que esperar algún tiempo.

El CERP (Centro de Estudios de la Realidad Peruana), el CAEM (Centro de Altos Estudios Militares), ADECAEM (Asociación de Egresados del CAEM), INIDEN (Instituto de Investigación de la Defensa Nacional) son otras fuentes de auspicio y estímulo para mis ensayos, debido a la oportunidad que me han brindado de discutir mis ideas en enriquecedoras sesiones donde se me invitó como ponente.

A todas estas personas e instituciones mi eterno agradecimiento por haberme ayudado a profundizar en temas tan importantes, pero muy especialmente a mis colegas y estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales Pontificia Universidad Católica del Perú, a Rodrigo Núñez Carvallo por su delicada corrección de estilo y a Augusto Dammert, Francisco Morales Bermudez, Luis Paz, Alfonso Panizo y, una vez más a Oscar Alzamora, miembros de Desarrollo Integral Solidario (DIS), por ser mis más asiduos interlocutores en este libro.

Igualmente, deseo expresar mi gratitud a Kurt Schultze-Rhonhof por su vivo interés en este libro permitiendo que Unión Metalúrgica diese una contribución significativa para cubrir parte de sus costos.

Por último un reconocimiento especial a Mario Vargas Llosa por su provocativo, sincero y generoso prólogo y por haberme permitido compartir con él, muchas de las experiencias que se consignan en este libro.

Por último en reconocimiento especial a María Vargas
por su constante apoyo y generoso préstamo y por
haberme permitido compartir con él muchas de las expe-
riencias que se comparten en este libro.

1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

PARTE I

Heterogeneidad y Homogeneización

EL ESTADO PERUANO Y LAS POBLACIONES INDIGENAS ANDINAS¹

A fines de Enero de 1983 la opinión pública peruana e internacional fue hondamente conmovida por un terrible acontecimiento: ocho periodistas y un guía peruanos que habían viajado en misión informativa a las alturas de la provincia de Huanta (Departamento de Ayacucho), fueron horriblemente masacrados en la comunidad de Uchuraccay. Al conocerse la noticia la reacción general fue obviamente, de una enardecida indignación. Representantes de los medios de comunicación y diferentes autoridades civiles y militares se constituyeron de inmediato en el lugar del acontecimiento y poco a poco la ciudadanía comenzó a ser alarmada con una variedad de versiones, algunas ilustradas con imágenes verdaderamente espeluznantes, de lo sucedido.

Los diarios amigos del escándalo y el sensacionalismo, que en aquel tiempo eran en su mayoría de oposición, inundaron sus titulares con distintos calificativos para los presuntos autores. Uno de los más comunes fue el de «salvajes» en referencia a los comuneros de Uchuraccay, ya que desde un primer momento ellos admitieron su responsabilidad en el cruento incidente.

¹ Publicado originalmente bajo el título *¿Existen las poblaciones indígenas en el Perú?* en Alcina Franch, José (Comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, p.162 - 188, Alianza Ed. Madrid, 1990.

Aunque la emotividad reinante pueda servir de paliativo es indudable que detrás de tales calificativos afloraba el secular menosprecio que los sectores urbano-criollos sienten por el indígena peruano. Ante este sentimiento de nada les valió a los pobladores de Uchuraccay argumentar que habían sido víctimas de un lamentable error, al confundir a los hombres de prensa con terroristas, lo que era explicable ya que esperaban represalias por parte de estos últimos, tras enfrentamientos en que habían caído algunos subversivos. De manera implacable la sociedad urbano-criolla emitió su veredicto y al final, ni el informe que preparó la comisión integrada por Mario Vargas Llosa, Abraham Guzmán Figueroa y Mario Castro Arenas, ni la polémica que se desató a continuación hicieron cambiar en algo, la actitud que el sistema oficial tiene hacia el indígena andino. Cuatro años después de este lamentable episodio, tres campesinos de Uchuraccay, cual chivos expiatorios, fueron capturados. Uno falleció en prisión víctima de tuberculosis y los otros dos acabaron siendo sentenciados a 15 años de prisión por la Corte Suprema. El resto de sus compoblanos han desaparecido por la violencia terrorista y en el medio rural andino siguen muriendo campesinos por decenas sin dar motivo a ninguna expresión de protesta, salvo en el caso en que dichas manifestaciones proporcionen dividendos políticos en el enfrentamiento con el gobierno de turno.

A nuestro modo de ver, el caso Uchuraccay es una muestra representativa de la incompreensión de los sectores dominantes del Perú contemporáneo hacia las poblaciones indígenas que habitan nuestro Ande. A través de él vemos que si se acepta la participación de los comuneros se les tilda de «salvajes» y si se trata de atenuar su responsabilidad son presentados como sujetos sin discernimiento propio o meros títeres de las fuerzas del orden. En ningún caso pueden admitir que dadas las condiciones de violencia reinantes en la zona y ante su poca participación en la cultura nacional, los uchuracainos, en una acción de autodefensa, confundieran a los periodistas con terroristas. Frente a esta posibilidad, algunos representantes de la iz-

quiera marxista argumentaron que en el Perú no hay barreras culturales, que la hospitalidad con los extranjeros es parte fundamental de la ética campesina, que los campesinos solo se toman la justicia en sus manos luego de fracasar en sus gestiones ante el aparato oficial. En síntesis, no pudiendo aceptar la existencia de comuneros andinos que tienen dificultades de comunicación con los representantes de la sociedad nacional y que se enfrentan voluntariamente a la subversión, estos representantes de «avanzada», en aras de sus premisas políticas, prefirieron acudir a la vieja tesis republicana que niega las diferencias culturales entre peruanos y que cuando admite la existencia del indígena es para otorgarle el estatus de minusválido.

El acceso a esta tesis no les fue difícil, ni es contradictoria con su posición vanguardista. Al fin y al cabo, el gobierno revolucionario del General Velasco Alvarado no hacía mucho tiempo había puesto de moda tal concepción cuando decidió reemplazar el término «indígena» por el de «campesino» en el decreto ley 17716 de la Ley de Reforma Agraria. La razón esgrimida en aquel entonces fue que dicho concepto tenía resabios racistas. Años más tarde, en 1985, esta idea había calado tan hondo que en un artículo publicado en la página editorial del diario La República, firmado por Edgardo Rivera Martínez, se sostenía:

«Según la Constitución y nuestras leyes, y según la Declaración Universal de los Derechos Humanos, todos somos iguales, cualesquiera que sean nuestro color y rasgos externos, y no puede haber en consecuencia, lugar para el racismo en nuestra patria. Muchos peruanos tenemos la fundada convicción de que es absurda y vergonzosa, además de obsoleta, la discriminación antaño imperante que se traducía en términos tales como indios, indígenas, aborígenes para llamar a nuestros campesinos.» (Rivera M., E., Sobre indios e indígenas, en *La República*, p.14, Martes 16 de Julio de 1985).

No es casual que estas líneas fueran acogidas en el citado periódico pues, haciendo gala de un pretendido izquierdismo, La República se había convertido en el abanderado de esta tesis. Para ciertos sectores de izquierda, seguir hablando de diferencias culturales o étnicas es ir en contra de ciertas leyes históricas evolucionistas y del principio de la lucha de clases. No es de extrañar que por la misma época en que se promulga el decreto ley antes aludido, se publicaran una serie de ensayos socio-históricos con títulos que incidían en la transformación del indio en campesino.

No debe pensarse que negamos la existencia de una connotación peyorativa detrás de los términos *indígena* e *indio*, pues ésta existe, efectivamente, y reposa en una discriminación cultural y racial heredada del periodo colonial. Expresiones tales como *salvajes*, *indio bruto*, *ignorante*, *ocioso*, han sido y continúan siendo bastante generalizadas entre las élites urbanas. Sin embargo, la búsqueda de la homogeneidad (implícita muchas veces en la invocación por la igualdad) que condujo a la erradicación de los términos mencionados, no ha eliminado las tendencias discriminatorias que encerraban. Por el contrario, lo que se advierte es que una forma más sutil de discriminación se viene robusteciendo con gran ímpetu y bajo un halo que se proclama revolucionario, esto es, conculcarles a los descendientes de las poblaciones precolombinas el derecho de poseer su propia identidad cultural.

Este velado desdén por la cultura autóctona en nombre de premisas altruistas no es en realidad algo nuevo. Ya en la Colonia, los extirpadores de idolatría tuvieron prácticas similares en nombre de la salvación de las almas de los indios. Pero será con la República que esta actitud adquiere renovados bríos. Una muestra inicial, que es casi un paradigma de la tónica que rige a lo largo de este período es el decreto de Bolívar del 8 de Abril de 1824 que abolió la propiedad comunal. Como es bastante conocido, este decreto contribuyó a la ampliación del latifundismo pues a su

amparo los grupos locales dominantes forzaron a los indígenas, generalmente poco familiarizados con la legislación, a venderles su tierra. Pronto se hizo visible este problema y el Congreso General Constituyente, por resolución del 3 de Agosto de 1827, suspendió la venta de las tierras de la comunidad.

Para los pobladores indígenas del Perú republicano, ser iguales ante la ley ha significado muchas veces ir a la prisión por el simple delito de actuar de acuerdo a sus costumbres. Ello les llevó a perder el dominio de sus propiedades ancestrales y avergonzarse de su propia cultura por considerarla obstáculo para arribar al progreso y a la integración en los presuntos valores nacionales. De lo primero se pueden citar innumerables casos de encarcelamiento por no ceñirse a los estándares nacionales que regulan el emparejamiento, el cultivo y consumo de determinadas plantas, la salud, etcétera. Fernando de Trazegnies (1977, 1978 y 1987), por ejemplo, nos refiere algunos casos de varones puestos en prisión por haberse unido, según prácticas matrimoniales tradicionales, con mujeres que nuestros códigos tipifican como menores de edad. Muchos de estos casos tienen que ver con la institución matrimonial andina conocida como *servinacuy*, interpretada como «matrimonio de prueba» y que ha sido objeto de severas críticas por nuestros magistrados. Situaciones parecidas atraviesan a su vez algunos productores, comerciantes y consumidores de hoja de coca debido a una legislación ambigua que no distingue con precisión entre uso tradicional de esta planta y el narcotráfico². La legislación peruana es, en realidad, un es-

² Por ejemplo, el Decreto Ley N° 22095 del 2 de Marzo de 1978 dado por el pasado régimen militar dice lo siguiente:

«El Gobierno Revolucionario

Considerando:

Que la producción ilícita de drogas, su consumo, comercialización interna y externa por diferentes estamentos sociales y la masticación de la

pejo fiel de la actitud nacional hacia los pueblos indígenas. Por un lado ella sanciona sin tener en cuenta las diferencias pero cuando las reconoce es para estigmatizarlas y exigir que sean abandonadas en aras de la homogeneidad nacional. Esto se ve claramente expresado en los artículos 44o. y 45o. del Código Penal, que estipulan lo siguiente:

«Artículo 44.- *Tratándose de delitos perpetrados por salvajes, los jueces tendrán en cuenta su condición especial, y podrán sustituir las penas de penitenciería y de prisión por la colocación en una colonia penal agrícola, por tiempo indeterminado que no excederá de veinte años.*

Cumplidos dos tercios del tiempo que según ley correspondería al delito si hubiere sido cometido por un hombre civilizado, podrá el delincuente obtener libertad condicional si su asimilación a la vida civilizada y su moralidad lo hacen apto para conducirse. En caso contrario, continuará en la colonia hasta que se halle en esta situación o hasta el vencimiento de los veinte años.

hoja de coca, constituyen un grave problema social que es necesario superar, dictándose medidas eficaces dentro de un plan integral de acción....

Ha dado el Decreto Ley siguiente....

artículo 58º.- Se impondrá pena de prisión no menor de dos años ni mayor que quince años:

a) *Al que cultive o conserve adormidera, marihuana, coca o cualquiera otra especie vegetal, con el propósito de obtener drogas o la venta a sabiendas a quien produce drogas ilícitamente.*

artículo 60º.- Se impondrá prisión no menor de dos años ni mayor de cinco años:

a) *A los conductores de predios rústicos o a los representantes legales de las Empresas Asociativas de Producción, que cultiven coca sin estar inscritos en el Registro de Productores correspondientes; o que habiéndose inscrito cultiven extensiones mayores a las registradas o autorizadas.*

b) *Al que suministre hojas de coca como forma de pago total o parcial de remuneraciones por servicios personales...*

c) *Al que comercialice hojas de coca en zonas no autorizadas o en zonas autorizadas sin licencia de ENACO...» (Decreto Ley Nº22095 del 2 de Marzo de 1978)*

Un reglamento del poder ejecutivo determinará las condiciones de vida de los salvajes colocados en colonia penal, que serán organizados en el propósito de adaptarlos en el menor tiempo posible al medio jurídico del país».

«Artículo 45.- Tratándose de delitos perpetrados por indígenas semicivilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres y procederán a reprimirlos, prudentemente, conforme a las reglas del artículo 90. Podrán asimismo, en estos casos, sustituir las penas de penitenciaría y de relegación por la colocación en una colonia penal agrícola por tiempo indeterminado no mayor que el correspondiente al delito, señalando el plazo especial en que el condenado estará autorizado a obtener libertad condicional con arreglo al título VII. Podrán también reemplazar la pena de prisión según el procedimiento permitido por el artículo 42».

Como bien señala Francisco Ballón (1980):

«La intención del cuerpo legislativo al establecer un»trato especial« es lograr borrar en el sujeto aquello que tiene de no occidental, lo que efectivamente se castiga es el ser »salvaje« o »semicivilizado«, esto es, ser indio ...

De esta manera, los fantasmas desde los cuales la legislación penal dice comprender el hecho de una sociedad étnicamente dividida, son de tal naturaleza, que su objetivo final en la imposición del »orden nacional« apunta directamente a obtener la desaparición del indio. Y sin duda alguna, el ámbito de la represión penal reproduce a su manera, los mismos sistemas con que la ideología dominante tiñe la historia, el arte, la ciencia y la política; esto

es, la superioridad ideológica global del blanco, cristiano y ciudadano». (Ballón,1980,p.77).

Con un espíritu semejante, pero manifestado en términos más sutiles, se ha justificado la legislación nacional e internacional que procura la erradicación de la hoja de coca. Esto se desprende claramente de algunos párrafos del informe (1950) que sirvió de base a la Convención Unica de Estupefacientes de 1951 que dio pie a dicha legislación. En la página 59 de dicho informe se plantea por ejemplo,

« En suma, existen elementos religiosos, supersticiosos y tradicionales que directa o indirectamente facilitan la masticación de las hojas de coca. Tales elementos aún profundamente arraigados en ciertas regiones y grupos sociales no son indestructibles, sino consecuencia de las presentes condiciones de vida en que las grandes masas de masticadores viven. Un mejoramiento de dichas condiciones implicaría la desaparición paulatina de las referidas creencias. En dicha desaparición ha de jugar un importante pero no único papel, una mejor asistencia médica y una más extendida instrucción ...» (Naciones Unidas, Informe de la Comisión de Estudio de las Hojas de Coca, 1950 p. 59).

La lógica de esta argumentación ha tenido una presencia constante en casi todas las acciones de desarrollo que se han llevado y se siguen llevando a cabo en nuestro medio rural. A pesar de tener un marcado sentido anti-indigenista fue sustentada arduosamente por un sector del indigenismo de principios del siglo XX, principalmente por aquel que creció en los medios urbanos costeros y que tuvo una definida orientación política. *«Los indios constituyen una raza degradada por los siglos de servidumbre a que estuvo sometida»*, fue una expresión favorita de este indigenismo que encontraría en el evolucionismo unilineal y en el postulado universal de la lucha de clases, aliados adecuados para sus aspiraciones redentoras.

Si bien a la izquierda peruana le ha correspondido un papel protagónico en la consolidación de una ideología homogeneizadora, no se le puede atribuir exclusiva responsabilidad. En realidad esta ideología es patrimonio común de la élite criolla dominante, sea ésta considerada de izquierdas o de derechas. Las diferencias entre ambas posturas teóricas son solo de matiz: la primera enfatiza una articulación económica donde se privilegian las relaciones de dominación y la segunda, una articulación cultural, donde la noción de «mestizaje» -en el sentido de síntesis de tradiciones históricas distintas- adquiere singular importancia³.

Este desdén por el reconocimiento de las diferencias culturales se ha materializado también en las instituciones estatales responsables de las poblaciones indígenas, tales como el Instituto Indigenista Peruano y la Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas del Ministerio de Agricultura, que han tenido una vida precaria y débil. Igual sucede con los museos y otras entidades que podrían contribuir a educar a nuestros jóvenes en el reconocimiento de la naturaleza pluricultural del Perú. Más aún, esta situación ha limitado las posibilidades de los pueblos indígenas de elegir formas organizativas que refuercen su identidad cultural. Es preciso reconocer sin embargo algunas excepciones desarrolladas principalmente en el área de Puno.

Una nota constante a través de la historia peruana ha sido la agresión sufrida por los pueblos indígenas de parte

³ El concepto de mestizaje tuvo en sus orígenes una connotación racial y social: definía a aquel individuo que era el resultado del cruce entre la raza indígena y la hispánica. Posteriormente, cuando se comenzó a hablar del mestizaje peruano el criterio racial dará paso a uno cultural que supondrá la idea de una síntesis entre la cultura indígena y española al igual como si se trataran de organismos biológicos que se fusionan. Sin embargo esta nueva entidad nunca se hizo explícita en términos de un sistema, a pesar de utilizar un modelo organicista, sino como una amalgama de formas en que se tendía a privilegiar especialmente las de origen español. El mestizaje terminó por ser simplemente una proyección ideal de las imágenes nacionalistas de sus portavoces y en un mito favorito de la sociedad nacional.

de las élites dominantes enraizadas en una tradición cultural diferente. Para defender su cultura y su vida los pueblos indígenas adoptaron tres estrategias de índole general. La primera es de naturaleza pacífica y consiste en disfrazar sus prácticas tradicionales bajo los patrones culturales introducidos por los conquistadores. Un ejemplo saltante lo encontramos en el culto a las antiguas divinidades andinas (Huacas) camufladas en las imágenes coloniales de los santos y en algunos conceptos introducidos por el catolicismo⁴. La segunda estrategia, no fue ocultada ni velada adoptando algunas veces una tonalidad un tanto violenta. Esta se inspiró en un sentimiento mesiánico que negó legitimidad a los conquistadores y que creyó en la restauración del orden a través de la mediación de un principio unificador que fue concebido como un Rey Divino o *Inca*. Finalmente, una tercera estrategia ha sido simplemente vincularse a la cultura dominante dejando de lado o escondiendo cualquier signo que revelase sus orígenes culturales (esto sería lo que algunos llaman «*proceso de cholificación*»). Sin embargo, debido a que esta estrategia generalmente da lugar a frustraciones y alienaciones personales cabe la posibilidad de transformarse en la segunda estrategia. Esto último nos parece que puede aproximarnos a un mejor entendimiento de la violencia que se vive en el Perú actualmente⁵.

En mayor o menor grado, estas tres estrategias guardan correspondencia con ciertas tendencias estructurales

⁴ El camuflaje de las divinidades andinas se dio de varias maneras. Una de éstas fue esconder los restos destruidos de una *Huaca* debajo de la vestimenta de la figura de un santo y otra fue otorgarle a algunos santos los atributos de sus antiguas divinidades. Así, Santiago Apostol se convirtió en el símbolo de Rayo o *Illapa*, la Virgen María en aquel de la *Pachamama*.

⁵ El *proceso de cholificación* no debe de ser confundido con lo que se conoce como *mestizaje*. Este último tiene la connotación de síntesis o fusión, mientras que el primero supone la existencia de un ingrediente artificial, no espontáneo en el proceso de transferencia cultural. Se trata de un camuflaje cultural que lleva a imitar los patrones de comportamiento de la cultura dominante por vergüenza a la heredada de la tradición andina.

que han permitido la continuidad de una oposición (conceptualizada en términos étnicos) entre blancos e indios y la gradual desaparición de las fronteras interétnicas heredadas del período prehispánico. Estas tendencias estructurales de la sociedad andina pueden sintetizarse como: una conceptualización jerárquica del ordenamiento social y como una orientación endogámica que actúa como principio legitimizador.

Estas tendencias estructurales son complementarias en la medida que la legitimidad, obtenida a través de la endogamia, es un principio jerárquico. Por ejemplo el Inca, cuyo rango se ubicaba en la cúspide del ordenamiento jerárquico, era el vástago de una unión matrimonial entre hermanos es decir de la máxima unión endogámica imaginable, solo reservada a los reyes. En la actualidad, un pre-requisito para poseer un estatus acomodado en las comunidades andinas es descender de padres legítimamente casados, originarios de la misma comunidad, y llegado el momento, contraer matrimonio comunalmente concebido como endogámico. La razón de todo ello estriba (dado el carácter bilateral de la herencia y la prohibición de tener tierras en más de una comunidad) en que los hijos nacidos de tales alianzas puedan heredar tierras tanto del padre como de la madre. Esta orientación endogámica se confirma asimismo en el uso de términos tales como *cholo*, que tanto en la lengua Quechua como en la Aymara, designa a un ser social anómalo que adquirió esta condición por derivar de una unión exogámica de sus progenitores⁶.

Aunque son necesarias mayores indagaciones en torno a las implicancias de este sesgo endogámico, creemos que

⁶ Este término forma parte del léxico de la lengua Quechua como del Aymara y en ambos casos encierra una connotación negativa. Según el Vocabulario Aymara de Ludovico Bertonio, que da la versión más prolija acerca de su significado, este concepto se refiere a un ser imperfecto, al engendro de dos seres desiguales, a alguien que niega su lugar de nacimiento. En la comunidad de Andamarca (Ayacucho) esta palabra se utiliza para designar a la cría que resulta del cruce entre una alpaca y una llama.

ello tiene una gran responsabilidad en la actitud irreconciliable hacia los blancos de parte de los indios. Todo esto ha quedado evidenciado en contextos tales como el folklore andino sobre la Conquista española, en *El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala, en muchas manifestaciones del mesianismo andino, en la oposición entre *Indios* y *Mistis* que se aprecia en muchas comunidades contemporáneas y que ha sido un tema central en la obra literaria de José María Arguedas, y en la de otros autores.

Como bien lo han mostrado Miguel León Portilla y Nathan Wachtel, la Conquista española fue un evento que impactó grandemente en los herederos de las civilizaciones precolombinas de América. Esto se desprende de la existencia de una historiografía indígena y la pervivencia de un rico folklore en Méjico, Guatemala y Perú, donde los vencidos plasmaron su propia versión acerca de dicho acontecimiento. Sin embargo la manera como se tradujo este impacto no fue igual en las tres áreas. Wachtel, aplicando novedosamente el método estructural al análisis del folklore, argumenta que si bien la estructuración de las dramatizaciones folklóricas de la conquista son semejantes en los tres casos difieren en el contenido de sus mensajes. Las representaciones peruanas presentan una idea de disyunción entre indios y españoles, mientras que las mejicanas y guatemaltecas proyectan más bien una de conjunción (Wachtel, N. 1973). En el área andina estas versiones de la conquista se encuentran extendidas desde la sierra nor-peruana hasta Bolivia y en casi todas las interpretaciones se termina con la muerte del Inca Atahualpa, el rechazo total a los españoles y se refuerza la esperanza mesiánica del retorno del Inca. En Méjico y Guatemala, por el contrario, el final está signado por la aceptación del cristianismo, y conquistadores y conquistados se confunden en un abrazo. Wachtel destaca que entre los indígenas peruanos el mesianismo se presenta de una manera recurrente, mientras que entre aquellos de las mesoamericanas se expresa de una manera periférica.

En nuestros estudios de la obra de Guaman Poma también hemos notado que ocurre lo mismo que con las representaciones de la muerte de Atahualpa. Para empezar su actitud hacia los españoles es irreconciliable. Según él, ellos son

«... mitimac de castilla todos - no se puede llamarse propietarios aunque sea hijo de indio....solo los indios son propietarios legitimos que dios planto en este rreyno y ci acaso fuera a españa un indio fuera extranjero mitima en españa y aci por de dios y de la justicia no ay propietario español en este rreyno aunque sea nacido en este rreyno hijo de extranjero mitmac pa churin mamac pa hahuaynin ... »(Guaman Poma, 1968, p. 657).

El término quechua *mitima*, que significa extranjero, tenía una connotación de ilegitimidad que afectaba a las poblaciones que no eran originarias de una determinada región. Según nuestro cronista indígena

«... todo el mundo es de dios y anci Castilla es de los españoles y las Indias de los Indios y guenea es de los negros - que cada de estos son lexitimos propietarios...porque un español al otro español aunque sea judio o moro son españoles que no se entremete a otra nación...y los indios son propietarios naturales de este rreyno- y los españoles naturales de españa- aca en este rreyno son extranjeros mitimays cada uno en su rreyno son propietarios lexitimos ...» (Guaman Poma, P. 915) (ver también p. 958).

De acuerdo a estos planteamientos, Guaman Poma no ve ninguna justificación para la presencia de los españoles en los territorios peruanos. Inclusive la tan mentada salvación de las almas paganas es rebatida aduciendo que los indígenas eran cristianos desde mucho antes de la conquista por haber venerado al Dios creador Wiracocha. Para el autor de «Nueva Corónica y Buen Gobierno», la razón de la presencia española era la ambición por el oro y la plata, lo cual iba en contra de la humildad y caridad predicada

por el cristianismo. Esta conjunción de españoles e indígenas en los territorios andinos es vista por Guaman Poma como la responsable del desorden reinante o «mundo al revés». En términos andinos esta condición existencial, originada en la Conquista, la define como un *Pachacuti* o cataclismo cósmico concebido como un fenómeno ahistórico sólo superable a través de la mediación de un Principio Unificador que proporcionalmente tiene cualidades metafísicas. Este principio se asimilaba a la imagen del Inca y otorgándole este atributo es que se dirige en su crónica al rey de España para que restaure el orden. De aquí que sostengamos que *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* tenga un sentido mesiánico y que pueda ser descrita como una *Carta al Rey*, tal como lo sugirió hace algún tiempo el antropólogo John Murra.

La ilegitimidad española asociada a un estatus extranjero y el mesianismo son dos aspectos vinculados y constantes en la tradición andina. Según R.T. Zuidema, el término *wiracocha* que los indígenas aplicaron a los españoles era el mismo que designaba a una divinidad que era concebida como foránea en relación al Sol, dentro de un sistema clasificatorio binario en que se privilegiaban las nociones quechuas de *Hanan* (Alto) y *Hurin* (Bajo) (Zuidema, 1964, 1977). La evidencia documental indígena y el folklore, a su vez, abundan en detalles que niegan justificación a la presencia española. La mayor parte de las veces, al igual que en Guaman Poma, se reitera que los españoles fueron atraídos por el oro y la plata. En un mito contemporáneo de Ayacucho sobre Inkarrí, se dice que vinieron a buscar las mujeres de este héroe mítico, que eran de oro, plata y cobre, pero, cual tragedia de la caja de Pandora, solo consiguieron liberar los males que estaban encerrados en una cueva (Ossio, 1984). En otras versiones, como la incluida en la crónica de Cristóbal de Molina el Cuzqueño (Molina, 1959), la razón aducida es la extracción de la grasa de los indígenas para la curación de una enfermedad existente en España. El argumento esgrimido mantiene una gran conti-

nuidad con la tradición de un personaje folklórico conocido en nuestros días como *Pishtaco* o *Nakaq*⁷.

La presencia española fue pues temida por los indígenas ya que pareció confirmar pronósticos poco auspiciosos recibidos por algunos monarcas Incas en tiempos anteriores a la conquista. Por ejemplo, Garcilaso de la Vega cuenta que en tiempos de Huayna Capac (el undécimo Inca), cuando se celebraba la fiesta del Sol se vio cómo cinco cerñicalos o halconcillos perseguían y atacaban a un águila real, conocida como Anca o Huamán, el cual al poco rato cayó en la plaza del Cusco. Los Incas la recogieron y notaron que tenía como sarna. Trataron de curarla pero todo fue en vano. El «... *Inca y los suyos lo tomaron por mal agüero, en cuya interpretación dijeron muchas cosas los adivinos...y todas eran amenazas de la pérdida de su imperio, de la destrucción de la república y de su idolatría...*»(Garcilaso de la Vega, Inca, 1960, p.352, Cap. XIV, Lib. IX). Este mismo autor también refiere que hubo grandes temblores y terremotos, que la mar se salía de sus términos, que aparecieron cometas y que inclusive, una noche la luna apareció rodeada de tres círculos de diferentes colores. El del centro era rojo, el que le seguía parecía negro variando a verde y el último simulaba la tonalidad del humo. El primer círculo fue interpretado como la sangre derramada por los descendientes del Inca en una cruel guerra, el segundo como la destrucción de la religión y la república y el tercero, como la constatación que todo se haría humo (Ibid.,p. 352).

⁷ Este personaje está ampliamente difundido en la narrativa oral del medio rural andino y, particularmente en el Departamento de Ayacucho, es dramatizado en algunas festividades. En estas ocasiones se le representa con una vestimenta que incluye botas altas de cuero, casaca de este mismo material, sombrero de ala, todos atributos paradigmáticos del *misti gamonal* autoritario. De él se dice que degüella a los indígenas para extraerles su grasa, la que posteriormente negocia para lubricar algunos productos de la tecnología europea como son ferrocarriles, automóviles, o como ingrediente para la fabricación de cosméticos o remedios.

Estos presagios alimentaban la idea de que los indígenas se encontraban sumidos en un cataclismo cósmico pero que no sería eterno, pues se creía que adorando a sus antiguas divinidades o *Huacas* o invocando al Inca, se podría eventualmente recuperar el orden perdido. Como sabemos, esta esperanza que caracteriza al mesianismo andino, nunca se plasmó y no quedó más remedio que resignarse a la convivencia, aún a costa de ocultar la verdadera identidad. En esta convivencia los españoles fueron reconocidos como ilegítimos, aunque también como dominantes o conquistadores. Para esta última condición el mundo andino también había acuñado sus propias categorías bajo un marco dualista que en la región central del Perú se expresó en términos tales como los de *Llacuaz* y *Huari* (o *Llactayoq*). Los conquistadores en este contexto, fueron adscritos al primero de ellos, mientras que los conquistados a los segundos⁸. Según Pierre Duviols (1973), que ha realizado el estudio más detenido y, hasta cierto punto, pionero sobre estos términos, los *Llacuaz* eran asociados a la actividad ganadera, su divinidad era el rayo y decían proceder del lago Titicaca. Los *Huari* por el contrario, eran agricultores, adoraban a una divinidad femenina y decían proceder de cuevas, lagos, quebradas de la localidad a la que pertenecían, las cuales se conocían como *Pacarinas* y eran fuente de legitimidad. Esta misma oposición se conserva en la actualidad entre *mistis* e *indios* en muchas comunidades andinas y se ve insistentemente en la narrativa de José María Arguedas. En estas comunidades los primeros son vistos como los foráneos dominadores y son asociados con la actividad ganadera, la movilización espacial, la economía de mercado, la masculinidad, la Puna mientras que a los segundos, como los dominados, se les relaciona con las actividades agrícolas, la sedentarización, el autoconsumo, la femineidad, el valle (Ossio, 1978).

⁸ Tal es la importancia de esta división que el extirpador de idolatrías Padre Arriaga aconseja para acometer en un pueblo de la sierra la tarea de la cual él es maestro

“...preguntar al indio si es *Llacuaz* o *Huari*, y llaman *Huari* o *Llactayoq*

Esta evidencia nos sugiere que el ordenamiento social bajo premisas étnicas, se mantiene con gran fuerza en la sociedad andina, trascendiendo inclusive el ámbito de las comunidades. De aquí que las personas provenientes de las élites de los centros urbanos de la costa no sean muchas veces consideradas como peruanas y reciban el calificativo de *gringos* o *españoles*⁹. Para nosotros la permanencia de estas premisas guarda correspondencia con la importancia otorgada a las relaciones de parentesco en las comunidades andinas. La propia vigencia de la orientación endogámica, al promover el matrimonio intercomunal, sanciona el matrimonio entre *Mistis* e indígenas.

Sin embargo es importante mencionar que las actitudes irreconciliables entre estos grupos étnicos, por falta de marcos conceptuales alternativos, fueron y siguen expresándose en un esquema de términos binarios tales como *Llacuaz/Huari* o *Hanan/Hurin*, que tienen connotaciones complementarias. El significado básico transmitido por estas oposiciones binarias que aun se mantienen, es el de foráneo y local para el primer caso, y el de legítimo e ilegítimo en el segundo. La amplia expansión de estas oposicio-

al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de fuera, y Llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores, vinieron de otras partes. Y así se conserva en los ayillos esta distinción en muchas partes, y los Llacuaces, como gente advenediza, tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que, como dijimos en la relación, son los cuerpos de sus progenitores. Y los Huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores, tienen muchas huacas...Por estas y otras razones suele haber entre los ayillos y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta vía venir a saber las huacas de unos y otros...» (Arriaga, 1968, p. 248).

⁹ Por ejemplo, Alejandro Ortiz nos cuenta que estando en Chacaray (Ayacucho), con sus estudiantes de la Universidad Católica, antes de hablarles sobre Inkarrí un pastor se refirió a ellos en los siguientes términos: «Soy indio puro, legítimo. Los de mi pueblo, también. Ustedes no son peruanos, son españoles o cruzados. Son familia de Pizarro. Yo soy Reyes, familia de Inkarray. Inkarrí es hijo de la Madre Luna y del Padre Sol». (Ortiz, 1973, p. 132). En otras partes los foráneos urbanos son tratados de *Gringos*, *Viracochas*, *Misti*, *Qala*, *Lanchi*, etc.

nes (que asumieron la forma de mitades endogámicas) en el período prehispánico, estuvo estrechamente vinculado con la institución de los *mitima*, desarrollada extensivamente antes y durante la administración incaica. La institución de los *mitima* permitió la movilización de colonos de una localidad a otra con la finalidad de suplir la ausencia de mercados. Se controló así diferentes pisos ecológicos, dentro de una economía predominantemente redistributiva, o se intentó pacificar regiones recientemente conquistadas¹⁰. Una de las consecuencias de esta política fue el surgimiento de asentamientos étnicamente heterogéneos donde se aplicaron las reglas de endogamia y un lenguaje de oposiciones binarias. Tal fue el grado de expansión de esta política durante el período incaico que en algunas regiones, como Ayacucho, los *mitima* predominaron más sobre las poblaciones originales.

A nuestro modo de ver, tanto la institución de los *mitima* como las *reducciones de indios* del Virrey Toledo, ayudaron a circunscribir el sentido de etnicidad dentro de las fronteras internas de las comunidades andinas, especialmente entre aquellas ubicadas al norte del Cusco. Con-

¹⁰ En los antiguos vocabularios Quechua y Aymara este término es traducido escuetamente como advenedizo o no natural de un pueblo. En las crónicas, en cambio, la información es más abundante y permite deducir que hubo varios tipos de poblaciones trasplantadas y que se trata de una institución preinca que fue luego expandida, a gran escala, por el estado incaico. Parece que su gran difusión estuvo vinculada a la ausencia de mercados en el mundo andino y al ideal de todo grupo social de explotar distintos pisos ecológicos. Lo que sugiere esta institución es que se trató de compensar la falta de mercaderes, que podían movilizar productos de distintos lados, con el desarrollo de colonias que pudiesen producir lo que por razones ecológicas no podía desarrollarse en su lugar de origen. Al acomodarse a la política estatal incaica, se asoció con otras medidas que se explican en función de este acomodo. Entre éstas podemos mencionar el control de caminos, la exigencia de usar distintivos específicos para cada grupo y la prohibición de la exogamia entre localidades. Además de este significado, también tuvo otro de índole militar. Este consistió en alcanzar la pacificación de los pueblos vencidos ya sea trasladando a parte de ellos a lugares donde podían ser mejor controlados o movilizándolos a grupos leales al área recién sometida.

secuentemente, con la excepción de algunas partes de Puno, Cusco, Ayacucho y vastas partes de Bolivia, no vemos en el área andina nada comparable a Mesoamérica y la Amazonia en cuanto a la distribución de grupos étnicos claramente delimitados. Quizá esta situación haya contribuido a olvidar las consideraciones étnicas en el contexto nacional del Perú. Y posiblemente explique la reducción de las categorías étnicas indígenas a tan solo la oposición entre *Gringos* (o *Mistis*) y «peruanos auténticos». Ello hizo posible que se mantuviera la figura del Inca como fuente universal de la identidad cultural andina.

La imagen andina del ordenamiento social (de manera semejante a la conceptualización de las relaciones interétnicas bajo categorías enraizadas en el pasado) también se entronca en una tradición que concibe a la sociedad como jerárquicamente organizada. En el ápice despliega su poder un principio unificador u ordenador que se modela bajo la figura del Inca. Como ya hemos visto, Guaman Poma de Ayala es un magnífico exponente de esta conceptualización. Para el cronista, el Rey de España era un *Inca* que trascendía las contingencias de la historia y que tenía la capacidad de restaurar el orden destruido por el «cataclismo» de la Conquista. En la actualidad, algo semejante ocurre para muchos pobladores andinos. El Presidente de la República o *Señor Gobierno*, como lo llaman, es visto como un principio metafísico que tiene el poder de comunicarse con el espíritu de las montañas y usar a las vicuñas y vizcachas para acarrear el oro, como si fueran bestias de carga (Earls, 1973). Su naturaleza es vista de manera un tanto ambivalente. Así como representa el orden, también se le asocia con el desorden en la medida que adicionalmente es concebido como un extranjero, es decir como parte de un mundo distante y confuso para los indígenas¹¹.

¹¹ John Earls nos trae la versión de un informante de la comunidad de San Miguel (Ayacucho) que dice: « Cuando surgen problemas entre *Yayas* (*Wamanis*), sobre el ganado u otra cosa, se visten como *mistis* y apelan directamente al Presidente de la República para que los resuelva ... » y a continuación añade la siguiente versión:

Esta imagen impersonal y metafísica del Presidente (y por extensión del Estado), responde hasta cierto punto, a la naturaleza del ambiente social donde transcurre la existencia de los pobladores de las comunidades andinas. Debido al tamaño reducido de estas comunidades y a su orientación endogámica, las relaciones sociales que tienen lugar en su seno, son mayormente de carácter interpersonal (cara a cara) y basadas en el parentesco. Consecuentemente, el universo más allá de la comunidad se les presenta como extraño y misterioso, particularmente aquel de los principales centros urbanos. En estas circunstancias es comprensible que no logren entender los mecanismos del sistema político nacional, especialmente cuando éste último tampoco a hecho mayores esfuerzos por adecuarse al mundo indígena, debido a su actitud centralista y homogeneizadora.

No es de extrañar que las reacciones del mundo Andino contra la sociedad dominante hayan asumido generalmente un matiz mesiánico. Como bien lo ha señalado Pedro Gibaja, en su extensa tesis de magister titulada *Los Movimientos Campesinos en el Perú o la frustración de una Revolución Agraria (1945-1964)* (1982), solo a partir de los años 1910 - 1925 los movimientos campesinos comienzan a plantear reivindicaciones laborales de tipo moderno y con objetivos reformistas. Dichas características se observan principalmente en las haciendas de la costa norte pero tendremos que esperar hasta 1945 -1964 para que se expandan

«En el mes de agosto (las montañas), abren sus puertas y se consultan entre ellas para enviar sus riquezas (oro, plata) al gobierno y esto lo hacen usando como animales de carga vicuñas y viscachas que ellos cambian en burros y mulas. Las llevan a través de las montañas hacia la costa. Yo no sé a quién se les entregan pero es al gobierno.» «Como las vicuñas y las viscachas son sus animales de carga, cuando los cazadores estuvieron matando estos animales, los Wamanis se quejaron al gobierno, y ésta es la razón por la cual el gobierno prohibió la caza de estos animales; ellos hasta castigaron a los cazadores poniéndolos en la cárcel.» (Earls, J., 1973, p. 402).

a la región andina. «... Empero - admite este autor -, los componentes indígenas no desaparecen completamente sino que persisten ... »(Gibaja, 1982, p. 798). Los componentes que logra identificar son «... el uso frecuente del quechua en mítines y asambleas, el empleo de la música andina en las ocupaciones de tierras, los rasgos mesiánicos que rodearon a la figura de Hugo Blanco .» (Gibaja, 1982, p.798)¹².

El mesianismo andino entendido como un fenómeno que privilegia el retorno al orden en este mundo, a través de un principio unificador de carácter metafísico; y donde el desorden es pensado en forma global y generado por relaciones de dominación entre grupos definidos principalmente en términos étnicos, no ha desaparecido todavía. Bajo estos patrones jerarquizados se organiza el tiempo, el espacio y a las relaciones sociales como categorías clasificatorias numéricas de naturaleza binaria. A pesar de la pervivencia de estos rasgos, en ocasiones el lenguaje en que se transmiten ha variado un tanto, al punto de perder algunas veces su sentido nativista y revivalista.

Con el mesianismo andino ocurre algo similar a lo que viene aconteciendo con la música: a pesar de seguir vigentes el *huayno* y otras expresiones tradicionales, el género conocido como *chicha* o *cumbia andina*¹³ viene alcanzando gran popularidad entre los migrantes urbanos. Paralelamente a la continuidad del mito de Inkarrí¹⁴, hoy vemos

¹² Hugo Blanco es el nombre de la persona que lideró los levantamientos campesinos de la Provincia de La Convención (Cusco) a principios de la década del sesenta.

¹³ Este género musical se comienza a popularizar en la década del '70 alcanzando su apogeo en estos últimos años. Esta íntimamente vinculado con migrantes andinos que han tenido una experiencia urbana y se ejecuta, principalmente, en ciertos salones de baile que reciben el nombre de *chichódromos*. Aparte de combinar melodía andina con ritmo tropical, una nota saltante de este género es haber incorporado instrumentos musicales electrónicos tales como guitarra y órgano.

¹⁴ Inkarrí es un héroe andino que se cree fue hijo del Sol y la Pachamama (o la Luna) y que fue muerto por los españoles. En un buen

proliferar un conjunto de movimientos religioso-políticos, unos pacíficos y otros violentos, que se expresan en el lenguaje de las ideologías foráneas. Tanto en la nueva música como en estos renovados sistemas de creencias no se manifiestan símbolos andinos explícitos. Sin embargo es posible detectar que esta tradición cultural está siempre presente.

Estos nuevos fenómenos sociales y culturales nos dejan la impresión de una mimetización acelerada con los valores predicados por la sociedad nacional. Tales cambios ni siquiera permiten borrar los vestigios del origen cultural de sus propugnadores¹⁵. En el caso de la *Cumbia Andina* la mimetización se plasma a nivel del ritmo tropical, mientras que lo andino se expresa en la melodía, que guarda muchas semejanzas con la línea melódica de los *Huaynos*. En lo referente a los movimientos religioso-políticos el camuflaje se advierte en la ideología en que se enmarcan, lo cual supone un uso extensivo de la alfabetización. Lo tradicional se mantiene en la estructura mesiánica que adoptan tales expresiones.

número de versiones se dice que fue decapitado, que su cabeza se enterró debajo de una iglesia, como una catedral, que su cuerpo se está reconstituyendo y que cuando este proceso haya terminado vendrá una edad utópica, en que sólo los indígenas prevalecerán o que la armonía reinará entre todos los sectores.

¹⁵ A tal punto se llega en esta mimetización que los símbolos andinos se convierten en motivo de vergüenza. Así, es frecuente observar a algunos pobladores andinos, que reniegan de sus dialectos nativos en aras de un castellano mal hablado o que se cambian de apellidos, porque éstos revelan sus orígenes autóctonos. Es pues bajo estos cauces que se admite la penetración de la escuela en las comunidades. Ella es considerada como el medio por excelencia para acceder a la alfabetización y a la lengua oficial del Perú, los cuales son vistos, a su vez, como las mejores armas que les permitirán enfrentarse, utilizando el derecho escrito, a los que les quieren quitar sus pertenencias.

Aprender los instrumentos del conocimiento que maneja la sociedad nacional es en estas circunstancias, un acto defensivo que tiene que realizarse aceleradamente. De aquí que la memorización predomine frente a la reflexión, que se ceda a doctrinas ideológicas con una adhesión que raya en el fanatismo y que la autenticidad pierda terreno frente a la artificialidad.

Estamos aludiendo por un lado a la *Asociación Evangélica de Israel del Nuevo Pacto Universal*, y por otro al *Partido Comunista Peruano* conocido popularmente como *Sendero Luminoso*. Ambos discursos tienen en común expresarse en el lenguaje de una ideología foránea, la adhesión a un líder que se presenta con atributos trascendentales y la creencia en una transformación universal y total (no meramente peruana) de un mundo sumido en la corrupción. Las diferencias sin embargo están a la vista. La primera organización es pacífica, se muestra conciliadora con el aparato institucional del Estado, los rasgos religiosos predominan frente a los políticos, y se origina y expande en un medio social de base principalmente autóctona y rural. *Sendero Luminoso*, por el contrario, es esencialmente violento, su finalidad es la destrucción del aparato estatal, su lenguaje es principalmente político y su base social es heterogénea, pues los dirigentes son mayormente originarios de ciudades provinciales, mientras los seguidores son migrantes y campesinos.

El marco ideológico explícito utilizado por los *Israelitas* se deriva del Antiguo y el Nuevo Testamento. Los *Senderistas* por su lado se adhieren a la versión maoísta del marxismo-leninismo. En ambos casos estamos pues ante ideologías importadas que exigen una cierta dosis de alfabetismo para familiarizarse con las doctrinas y símbolos del movimiento. Sin embargo, mientras que los *Israelitas* dejan resquicios abiertos para que los símbolos bíblicos dejen paso a otros de origen andino (como la creencia en el Inca, la organización en agrupaciones conocidas como *ayllu*, el uso de modalidades laborales de ayuda mútua como el *ayni* y la *minka*), los *Senderistas* rechazan absolutamente cualquier expresión cultural del pasado. Como decía al empezar la lucha armada el «Camarada Gonzalo», fundador y líder del movimiento, ellos son sello y apertura porque clausuran un período e inician otro. En su enardecida arenga anuncia que ha llegado el tiempo de la gran ruptura. «*Romperemos todo aquello que nos liga al viejo y podrido orden para destruirlo cabal y completamente, pues si en ese*

mundo caduco tenemos algún interés no podremos destruirlo ». Consecuentes con esta sentencia, los seguidores de este movimiento rechazan cualquier símbolo que no se derive de la vertiente maoísta del marxismo-leninismo. A ellos no les interesa la figura del Inca, ni la Pachamama, ni ninguno de los héroes de la Emancipación o la República. Si tienen que hacer uso del Quechua o el Castellano es porque no tienen otro medio alternativo para expresarse. Al no poder sustraerse del medio cultural en que se desenvuelven, lo andino se les infiltra en un nivel inconciente.

La presencia de lo andino en *Sendero Luminoso* obviamente no es tan manifiesta como en *Israel del Nuevo Pacto*. En realidad no tendría por qué evidenciarse pues los gestores de este movimiento insurgente son de origen urbano y nivel universitario. El hecho de que se engendrara en un medio universitario de una ciudad serrana como Ayacucho, aproxima a Sendero más al medio andino, que si se hubiera forjado en una universidad limeña. Para empezar, gran parte de los contingentes estudiantiles que recluta la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, provienen de un ámbito provincial o distrital estrechamente en contacto con la cultura andina. La mayor parte de ellos son bilingües (Castellano - Quechua) y formados en una tradición religiosa muy vigorosa que conjuga elementos de la Iglesia Católica y del mundo andino. Estos estudiantes están entre dos mundos. Por un lado se ven alcanzados por las presiones de la sociedad nacional que alienta aspiraciones que muchas veces no puede satisfacer, y por otro, forman parte de una realidad que carece de fluidez comunicativa con el segmento dominante del Perú. En estas circunstancias es explicable la aparición de sentimientos encontrados entre estos sectores sociales. La frustración los conduce a renunciar a los valores asociados a su condición provinciana y a imitar la prédica de la sociedad nacional, particularmente en lo que se refiere a su exaltación por la homogeneización. «*Salvo el Poder todo es Ilusión*» o el «*Poder nace del Fusil*», son frases favoritas de *Sendero Luminoso*, que no hacen sino destacar la negación de un sentimiento de pluralidad,

lo que coincide con la actitud de la sociedad nacional cuando ésta niega la existencia de diferentes grupos étnicos y, por extensión, de auténticos interlocutores. De esta manera encontramos evidencias de que el movimiento subversivo no respeta las costumbres andinas en tanto no tengan un valor instrumental para su causa. La supresión de algunas ferias, fiestas religiosas, y otras actividades (Degregori, 1985, p. 9) son la muestra de la *ruptura* a la que haría referencia el «Camarada Gonzalo», por la cual ni la cultura andina se escapaba a la destrucción del viejo orden¹⁶. Lo Andino en *Sendero Luminoso* no se presenta pues de manera explícita. Pareciera más bien que Sendero Luminoso es antagónico a esta tradición. Si lo comparamos con otros movimientos subversivos latinoamericanos de corte marxista tampoco podríamos decir que participa de la misma tradición cultural. *Sendero*, en realidad, viene desafiando la imaginación de los más competentes analistas políticos.

A nuestro modo de ver son precisamente estas especificidades, con las cuales no están familiarizados dichos estudiosos, las que sugieren su vinculación con el mundo andino. Su primera gran diferencia es que rechaza toda filiación con otros movimientos revolucionarios latinoamericanos y pone en un mismo plano antagónico a los EE.UU. de Norteamérica, a la Unión Soviética y a China. Según sus seguidores, ellos encarnan el verdadero «marxismo -leninismo -maoísmo -Pensamiento Guía del Camarada Gonzalo» que conducirá a la transformación no solo del Perú sino del mundo entero. Consecuentemente ellos deben ser autónomos en el desarrollo de su revolución, lo que se confirma por el carácter local y hasta artesanal de sus armamentos (nadie ha podido encontrar pruebas de que hayan hecho uso de armamentos que no hayan sido registrados previa-

¹⁶ Consecuentes con esta ruptura, una de sus estrategias consiste en reclutar a jóvenes, que todavía pueden ser rescatados de aquel orden tradicional, a fin de introducirlos sin mayor contaminación a la *República de Nueva Democracia* que proponen.

mente en el Perú). Otra particularidad notoria es la preeminencia concedida a su líder. El «Camarada Gonzalo», supuestamente encarnado por Abimael Guzmán Reynoso, es concebido según la terminología maoísta como la *cuarta espada* o el *Puka Inti* (Sol Rojo). Además es preciso reconocer como propio el estilo de su iconografía, que dispone a sus héroes en conjuntos estructurados simétricos donde adquieren especial realce posiciones tales como la izquierda, la derecha, lo alto, lo bajo, el centro, la cuadripartición, y otros matices estéticos expresados en sus canciones. Finalmente llama la atención el hecho de haber elegido como doctrina, una vertiente del marxismo que ya había sido adecuada a una tradición cultural y rural, no muy diferente de la andina¹⁷.

Sendero Luminoso ha seleccionado del Mundo Andino uno de sus más antiguos mecanismos defensivos contra la sociedad dominante que lo subyugaba. De aquí el éxito que ha alcanzado entre ciertos pobladores de origen rural. Pero su triunfo total dista mucho de haberse conseguido como hoy se puede comprobar con la captura de sus principales líderes. La razón es que no ha tomado en cuenta otra gran dimensión recurrente de aquel mundo, cual es su respeto por la heterogeneidad. Es cierto que la orientación endogámica, estrechamente asociada con el mesianismo andino, cumple un rol importante en la organización social, particularmente como criterio legitimizador. Pero este último no hubiera tenido sentido sino se le concediese un cierto peso a la exogamia. De no haber sido así, los Incas no hubieran podido construir un gran imperio. De hecho, una observación cuidadosa de las prácticas matrimoniales nos revela que además de la «Coya», que era la hermana, los Incas te-

¹⁷En efecto, como lo ha señalado el historiador de las religiones Ninian Smart (1974) existen grandes afinidades entre la vertiente maoísta del marxismo y la tradición taoísta China. Por nuestra parte, nosotros también hemos encontrado semejanzas entre esta tradición y el pensamiento andino, particularmente en lo que se refiere a la división del mundo en dos mitades mediadas por un principio unificador (Ossio, 1973).

nían a su disposición una serie de mujeres secundarias que generalmente eran las hijas de líderes locales sometidos. A través de estos matrimonios secundarios el Inca consolidaba su poder a un nivel extra local.

Estas prácticas matrimoniales sugieren, por lo tanto, que si bien la endogamia concedía mayor legitimidad, nunca fue considerada como un principio excluyente. A la endogamia se le añadió la exogamia y la relación equilibrada entre ambas, constituyó un ingrediente importante de la estructura social. Expresiones tangibles de la relación entre estas tendencias las encontramos por un lado en la división *Hanan* (alto) y *Hurin* (bajo) y, por otro, en la clasificación social de *Collana*, *Payan* y *Cayao*. La primera expresión se advierte en el cronista Betanzos cuando nos dice que el lado *Hanan Cuzco* de la capital imperial, estuvo poblado por los descendientes del Inca en la *Coya* o *Pihui Huarmi*. Y en el lado *Hurin Cuzco*, por los descendientes tenidos en mujeres secundarias, a quienes se llamaba *Huaccha Cconcha* - (sobrinos pobres)-(Betanzos, 1880, p. 112 y 113). Una segunda manifestación de esta dualidad, es una interpretación del antropólogo Zuidema, quien sostiene que el término *Collana* aludía a un grupo endógamo, el término *Cayao* al grupo exógamo y el término *Payan* al grupo de los descendientes surgidos de la relación entre *Collana* y *Cayao* (Zuidema, 1964, p. 63 y 64).

La existencia de la dialéctica entre endogamia y exogamia, muestra que la sociedad andina concibió un equilibrio entre homogeneidad y heterogeneidad. Este equilibrio no sólo se planteó en términos matrimoniales, sino también en aspectos económicos, laborales, religiosos, etc.¹⁸ En la

¹⁸ Una clara muestra de que la endogamia y la exogamia son concebidas en términos de equilibrio en la sociedad andina es un cuento, que incorpora temas del folklore europeo, y que es muy difundido en los Andes. Se trata de aquel que nos habla de la lucha del hijo del oso raptor (o joven peludo) con el condenado que termina con el triunfo del primero y la restauración del orden. El primer personaje es el engendro de la máxima rela-

actualidad es en el plano económico y laboral donde mejor se manifiesta esta relación equilibrada.

Como hemos podido demostrar en otro estudio (Ossio, 1983) (Ossio y Medina, 1985) la diversificación económica es un principio consustancial a la sociedad andina. Por ejemplo, si observamos el sistema de la tenencia de la tierra podemos notar una marcada tendencia a concentrar parcelas en determinados sitios y a dispersarlas en otros. Los lugares donde se produce la concentración tienden a identificarse con la familia extensa del dueño y la dispersión es explicada en términos de contar con una variedad de productos que crecen en distintas zonas y de eliminar los riesgos climáticos. Se afirma que al no caer la helada de una manera pareja, hay que dispersar la producción para que al menos algunas chacras no se perjudiquen. Además también se puede apreciar que la unidad doméstica actúa como una empresa familiar, donde cada miembro participa en distintas actividades productivas bajo la coordinación del jefe de la unidad.

En la esfera laboral existe un hermoso mito recogido por Salvador Palomino en la comunidad de Sarhua, que

ción exogámica imaginable: aquella entre un oso y una mujer. El segundo, por el contrario, es el resultado de un acto incestuoso. Ambos tienen su origen en relaciones extremas que son sancionadas y por lo tanto irrumpen en el mundo como seres anómalos y peligrosos. El hijo del oso es extremadamente peludo y tiene un apetito insaciable que pone en peligro la subsistencia alimentaria de las personas que lo rodean. El condenado, a su vez, es el personaje más temido en los Andes. Se le representa como el alma monstruosa de un incestuoso o avaro, que camina por los parajes solitarios echando chispas con sus sandalias de metal, y que devora a los seres vivos. Estos dos personajes descomunales se enfrentan en un combate que dura como tres días, el cual concluye con el triunfo del hijo del oso. Pero la recompensa que viene aparejada con este triunfo no es sólo para el ganador. En realidad todos ganan pues gracias a la derrota que sufre el condenado se convierte en una paloma que accederá a la Gloria. El hijo del oso se convierte en un ser humano normal que se casa con la hija del condenado y hereda las riquezas por las cuales se había condenado el padre. De esta manera la sociedad que los rodea ya no se ve amenazada. (Ossio, 1980, T.III, p. 317).

confirma la naturaleza complementaria de la división por mitades y donde se privilegia elocuentemente la heterogeneidad. El mito dice lo siguiente:

Antes, cuando no había Ayllus y todos eran iguales, las gentes han ido a Jajamarca para traer la campana María Angola y palos de níspero para la construcción de la iglesia, como todos eran iguales no había ánimo para trabajar y entonces pensaron - vamos a ponernos contra contra, bueno tú vas a ser Qullana y nosotros Sawqa - y el Gobernador los repartió. Los Qullana trajeron la campana y es por eso que construyeron la torre a su lado (lado izquierdo de la iglesia). En el camino, en el lugar denominado «Tinkuyp (encuentro de los ríos Pampas y Caracha), los Qullana se enfermaron con 'Chunkchu' (paludismo), porque la campana que traían era «encanto» (que puede tener influencias en los hombres de alguna forma) y los Sawqa que eran mayor cantidad se fueron al pueblo. Los Qullana en «Tinkuq», a medida que iban sanando dijeron - vamos a abrir terrenos limpiando estos montes - e hicieron sus huertas de tunas; por eso, sólo ellos son los dueños de las huertas de tunas; por eso cuando hay construcción del puente (puente colgante de origen Inka) ellos son los que cruzan al otro lado del río, porque tienen chacras de tunas y ellos son los más beneficiados ...» (Palomino, 1984, p. 60).

Aquí la oposición complementaria aparece como un principio dinámico. Este se sustenta en el reconocimiento de las diferencias, las que se unifican a través de lazos recíprocos. Desde este punto de vista, esta oposición aparece de manera muy congruente con lo que hemos manifestado acerca de la economía del hombre campesino. Además, el relato sugiere que aunque la homogeneización es significativa, el hombre andino siente mayor inclinación por la heterogeneidad. Según Raúl León Caparó, en la comunidad de Qollana Wasak (Departamento del Cusco), los comu-

ros dicen que el corazón del *Misti* es como el durazno, porque tiene una sola semilla, mientras que el del indígena es como el de la manzana, ya que reparte sus semillas en cuatro lados (León Caparó, Raúl, 1994, p.30).

Sin embargo no debe pensarse que el foráneo por despertar un sentimiento de ilegitimidad no tenga un espacio adecuado que haga posible la comunicación intercultural con el hombre andino. Si éste fuese el caso, disciplinas como la antropología no tendrían cabida en nuestro país y nuestros estudios quedarían invalidados. La persistencia de este sentimiento de ilegitimidad, particularmente dirigido hacia los representantes oficiales de la sociedad nacional, se debe a que estos últimos tampoco han buscado legitimarse, usando los códigos propios de la sociedad andina. Por el contrario, su comportamiento generalmente ha sido de negación y desprecio hacia dichos códigos, poniendo en peligro la identidad cultural de los indígenas andinos y de los otros grupos étnicos que viven en el país. De esta manera, mitos como el de Inkarrí, representaciones como la muerte de Atahualpa, tradiciones como la de los «Pistacos», y muchas otras manifestaciones folklóricas, que comparten con *Sendero Luminoso* aquel rechazo hacia la sociedad nacional, hay que entenderlos como respuestas para salvaguardar su ordenamiento socio-cultural.

A la par de estas manifestaciones culturales matizadas de violencia, en que prevalece el sector dominado, existen otras donde la utopía se expresa en la convivencia entre indígenas y foráneos. Por ejemplo, Juan Víctor Núñez del Prado ha recogido un mito en la comunidad de Q'ero (Provincia de Paucartambo -Cusco) que dice así:

« Todos los hombres somos hijos de Dios, pero no todos somos iguales, por que, como nosotros tenemos tres clases de hijos, Dios tiene también tres clases de hijos: los primogénitos (phiwi wawa), los medianos (chaupi wawa) y los ultimogénitos (chana wawa).

Todos los hombres somos hijos de Dios, pero

como nosotros damos a nuestros hijos diferente herencia, así también Dios ha dado diferente herencia a sus hijos.

En el tiempo del Dios Padre (Dios Yaya Timpu) tuvo primero a los Inkas, que son sus primogénitos (phiwi wawa) a ellos les dio el munay (poder espiritual de la voluntad y el afecto) por eso con sólo desearlo moldeaban las piedras, las movían, cambiaban de lugar las montañas, podían hablar directamente con Dios y con los Apu. Eran «Kamasqa» (ordenados o enviados sobrenaturalmente) para gobernar la gente, y por que tenían «Munay» sabían ganarse el cariño y el respeto de la gente. Podían conocer el pasado (Ñaupá Pacha), el presente (Kunan Pacha) y el futuro (Qay Pacha).

Pero faltaba quién cultive las tierras, haga las cosas, cuide el ganado, y teja las ropas, entonces todavía en el tiempo de Dios Padre, Dios tuvo a sus hijos medianos (chaupi wawa), ellos tenían que aprender de los Inkas, y tenían también que obedecerles y servirles, pero a ellos también les dió su herencia que es el «llank'ay» (el poder del trabajo), la habilidad manual y la laboriosidad). Con el «llank'ay» crecieron los rebaños, se cultivó la tierra y no faltó la comida, se construyeron los caminos, se hizo la ropa y a nadie le faltó ni la comida, ni el vestido, éstos hijos de Dios son los «Runa» [gente] que servían y ayudaban a los Inkas.

Pero los «phiwi wawa» empezaron a desobedecer a Dios y ya no le hacían caso cuando les hablaba, entonces Dios mandó que empiece la época de Dios Hijo (Dios Churi Timpu) y tuvo sus ultimogénitos (Chana Wawa) que son los españoles (Españolkuna), a ellos les dió también su herencia; les dió «Yachay» (poder del saber), por eso, ellos saben leer y escribir, conocen las leyes, pueden entender lo que está en los libros. Como nosotros a nuestros ultimogénitos les damos más tierra y ganado Dios también a ellos les ha dado más riqueza.

Cuando empezó la época del Dios Hijo (Dios Churi Timpu) llegaron los españoles y pelearon con los Inka, les ganaron y les persiguieron, los Inka se escondieron en sitios alejados como Q'ero o se convirtieron en perros; los que todavía tenían «Munay» por que no habían desobedecido a Dios se volvieron «Alto Misa» [especie de sacerdote].

Por eso ahora hay tres clases de hijos de Dios: los «Phiwi Wawa kuna», que son los descendientes de los Inka, como nosotros (los Q'ero) y los «Alto Misayoq». Todos los «Phiwi Wawa» somos «Munayniyoq» (poseedores del «Munay»), pero todavía no podemos mover las piedras como los Inka por que hemos perdido el «Lloq'e» por que todavía los hijos de Dios están peleados. Los «Chaupi Wawa Kuna» que ahora son los «Qheswa Runa Kuna» (los otros campesinos indígenas) y los «Moso Runa Kuna» (andinos en proceso de aculturación), todos ellos son «Llank'ayniyoq» (poseedores del Llank'ay), por eso es que saben trabajar la tierra y hacer negocios. Son hijos de los «Runa» que servían a los Inka. Los «Chana Wawa Kuna son ustedes. Los «Misti Runa Kuna» que son los hijos de los españoles que todavía están llegando y los «Gringu Kuna» (extranjeros rubios en general), todos ustedes son «Yachayniyoq» (poseedores del Yachay) y por eso saben leer y escribir.

Por ésta época los «Chaupi Wawa Kuna» y los «Phiwi Wawa Kuna» están sirviendo a los «Chana Wawa Kuna», pero no va a ser siempre así, por que Dios ya no está enojado; este tiempo ya se está acabando («Dios Churi Timpu») y ya va a llegar el «Espíritu Santo Timpu» (la época del Espíritu Santo) y en su tiempo todos los hijos de Dios vamos a ser iguales. Ese día Dios nos va a llamar a todos sus hijos y nos va a sentar en una mesa y nos va a decir «Ayninakuichis» (intercambien recíprocamente). En ese tiempo los Inka que tienen la apariencia de

perros, han de recuperar su forma, porque Dios ha de ordenar que los respeten y ya no los persigan.

Entonces empezando por los «Kuraq» (mayores) que son los «Phiwi» darán el «munay» a los «Chaupi» y a los «Chana». Después los «Chaupi» darán el «llank'ay» a los «Phiwi» y a los «Chana». Finalmente, los «Chana» darán el «yachay» a los «Phiwi» y a los «Chaupi», entonces todos los hijos de Dios seremos iguales, por que todos sin distinción seremos al mismo tiempo «munayniyoq», «llank'ayniyoq» y «yachayniyoq».

Será mejor que en el tiempo de los Inka, por que nadie vivirá del trabajo de otro, nadie tendrá que enseñarle a nadie y todos podremos hablar con «Taitanchis» (nuestro Padre). Ese será el fin de éste mundo (kunan pacha) y nacerá el mundo del futuro (Qaypacha), donde habrá abundancia, tranquilidad, respeto y hermandad entre todos los hijos de Dios.

Dicen que ya está muy cerca la época del Espíritu Santo, porque dice que Dios («Taitanchis») ya le está hablando a alguna gente y todos hablan de que ya se acaba este mundo. »(Núñez del Prado, 1983,p.208 - 211).

Nos hemos permitido reproducir este mito en toda su extensión no solo por ser representativo de la vertiente pluralista andina, sino también por ser una expresión tangible de la manera cómo el hombre de esta sociedad, proyecta sus categorías clasificatorias para comprender sus relaciones con los representantes de la sociedad nacional. A través de este mito se constata el halo religioso que acompaña la visión andina del ordenamiento del mundo, la importancia de la secuencia natal en la clasificación de los hijos y las relaciones de parentesco como modelo de las relaciones sociales. Visualizamos también el uso de esquemas simbólicos numéricos que en el caso presente privilegia uno de orden triádico, y una concepción del tiempo enmarcada en una división y orden secuencial, que trans-

forma la dinámica histórica en una imagen estática de naturaleza arquetípica.

Todos estos rasgos, sumados a la interpretación en términos de dominación de las relaciones entre los *Mistis* o *Gringos* y los indígenas, forman parte del marco estructural en que se encuadra el mesianismo andino, como pudimos demostrarlo anteriormente en nuestro libro titulado *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (1973). Sin embargo, el hecho de que estos sectores sociales, aparte de oponerse en términos de dominación, cuenten con atributos diferentes que serán intercambiados en el futuro, es muy indicativo de un mesianismo que no excluye, sino más bien admite la participación de todos en un nuevo ordenamiento social que está cimentado en la reciprocidad y la complementariedad.

La proximidad del fin del mundo, presente en este mito y en la tradición mesiánica andina, es una creencia cuya expansión se ha incrementado en los últimos tiempos. A nuestro modo de ver, se trata de uno de los canales más poderosos para el desarrollo de movimientos como el de tipo de *Israel del Nuevo Pacto* y predispone a los pobladores andinos a enrolarse en sus filas. Si bien es cierto que el advenimiento del fin es un rasgo constante de la tradición de los Andes, la vertiginosa popularidad que vienen alcanzando tales concepciones, es indicadora de la presencia de una gran crisis que parece estar afectando particularmente a la sociedad andina. Para remediarla se vienen presentando dos alternativas, una violenta y otra pacífica. El auténtico mundo andino que equilibra la homogeneidad con la heterogeneidad apuesta por la segunda opción. Creemos que la sociedad nacional debe adscribirse a este ejemplo y llevar adelante el ideal de alcanzar la igualdad en medio de las diferencias.

El Estado y la élite que se asocia con el Perú «oficial», deberían, por tanto, tomar conciencia de sus errores y entender que una manera de perpetuar y profundizar las re-

laciones de dominación es negar precisamente las posibilidades de diálogo desdeñando en nombre de la sociedad nacional las diferencias étnicas y culturales. Asumir la necesidad de interlocución es más urgente que nunca pues creemos que los problemas que hemos sacado a luz, en este trabajo, constituyen ingredientes poderosos de la actual crisis que vive el Perú.

A partir de esta constatación hemos querido ensayar una explicación proporcional a la naturaleza y dimensión de esta crisis. Es entendible que estas páginas tengan un énfasis estructuralista que nos ha llevado a privilegiar las continuidades de orden socio-cultural y no tanto los cambios. Sin embargo no queremos concluir sin hacer algunos comentarios sobre la posición de las comunidades andinas en relación al Estado nacional así como las políticas que este ha diseñado en relación a ellas, tanto en el presente como en el pasado colonial y republicano.

Como hemos sostenido anteriormente, es en las comunidades donde principalmente se ha circunscrito la etnicidad andina. Según nuestro «Amauta», José Carlos Mariátegui, ellas además de ser una institución económica han sido sobre todo «...una institución social que defiende la tradición indígena, que conserva la función de la familia campesina y que traduce ese sentimiento jurídico popular al que tan alto valor asignan Proudhon y Sorel.» (Mariátegui, 1959, p.74 y 75). Ellas configuraron el refugio del Mundo Andino y la fuente de su vitalidad, pero además, se convirtieron en las unidades sociales más importantes del medio rural peruano. A nuestro entender, sin ellas el Perú tendría otro rostro y la estabilidad de su ordenamiento socio-político se pondría en cuestión. Las comunidades antes que meros entes pasivos, o simples reservas mantenidas por el Estado para proteger a una población indígena minoritaria, se erigieron en dinámicas agrupaciones que aportan la mayor parte de la producción alimenticia que consume el país y que constituyen el lugar de origen de casi el 50 por ciento de la población peruana.

El número total de comunidades campesinas se calcula en alrededor de 5,500. De éstas, hay 4,492 que están reconocidas oficialmente. Aunque no hay cifras muy exactas desde el censo de 1972, el Ministerio de Agricultura, estudiando la tasa de crecimiento, calcula su población para 1984 en 4'500,000 habitantes, lo que equivaldría a cerca del 27 por ciento del universo poblacional peruano. Si a esta cifra se le agrega el número de habitantes que ha emigrado de estas unidades sociales a Lima, otras ciudades costeñas y a la selva, el porcentaje de personas asociados a las comunidades podría ascender a casi el 50 por ciento de la población total del país. La región donde se concentran mayormente es la Sierra, con cerca del 98 por ciento del total de comunidades reconocidas. De acuerdo a un estudio de ONAMS (1978), la superficie territorial que ocupaban estas comunidades hasta 1978 era de 19'025,394 hectáreas, es decir, el 14.80 por ciento del área total del país, que es de 128'521,560 hectáreas. El promedio de hectáreas calculado por comunidad es de 7,230. De esta cantidad solo una proporción mínima es cultivable siendo esta deficiencia una amenaza latente para la conservación de su integridad. Según el economista Gonzalez Olarte (1984), estas agrupaciones sociales se distribuyen principalmente entre los 2,000 y 4,500 metros sobre el nivel del mar ocupando las tierras más improductivas.

No obstante la precariedad de sus tierras, han logrado alcanzar excedentes que las hacen participar de la economía de mercado aunque no siempre con un criterio típicamente capitalista. Según un informe de CEDEP (1984), las comunidades campesinas son las que más aportan al país en lo relativo a tubérculos, cereales y ganadería.

Como bien ha anotado Mariátegui, «*La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva fundada en la propiedad individual.* » (Mariátegui, 1959, p. 71). Contrastándola con el latifundio serrano, encuentra que mientras éste ha mantenido un carácter feudal o

semifeudal que lo ha llevado a ofrecer una seria resistencia a la economía capitalista, la comunidad en cambio

«...de una parte acusa capacidad efectiva de desarrollo y transformación y de otra parte se presenta como un sistema de producción que mantiene vivos en el indio los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador. Castro Pozo hace una observación muy justa cuando escribe que la comunidad indígena conserva dos grandes principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple del trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo.» (Mariátegui, 1959, p. 74).

Desafortunadamente, como ya hemos tenido oportunidad de ver a lo largo de las páginas anteriores, la agresión a la comunidad ha sido la nota constante a partir de la Conquista española. En el período colonial esto se manifestó en el abusivo uso de su mano de obra, a través de las *mitas*¹⁹mineras, los obrajes²⁰, las encomiendas, con la reducción de sus tierras en provecho de la expansión del latifundismo, en la compra forzada de objetos, muchas veces inútiles, bajo la modalidad del repartimiento, en la extirpación de sus creencias religiosas, en la institucionalización del trato discriminatorio por la legislación indiana. La importancia concedida a su mano de obra y al proceso de cristianización de su población fue tal, que inclusive se llegó a transformar radicalmente sus antiguos patrones de residencia de tipo disperso. Para tal efecto se dispuso de una

¹⁹ Este es un término quechua que significa turno. Los españoles lo utilizaron para referirse a la cuota laboral que los indígenas debían dar en diferentes actividades de carácter público o privado.

²⁰ Según Fernando Silva Santisteban, los obrajes eran centros manufactureros donde la materia prima era industrializada en un recinto. (Silva Santisteban, 1964, p. 13).

institución, expandida por el Virrey Toledo en la segunda mitad del siglo XVI, que se conoce como la *reducción de indios*. A través de ella los indígenas fueron concentrados en pueblos, modelados al estilo ibérico, que posibilitaron el control del trabajo indígena, la tributación y la evangelización. Estas *reducciones* dieron origen a la forma, mas no al contenido, de las comunidades andinas contemporáneas y sirvieron de base para las políticas estatales que se sucedieron en el tiempo.

El precio de esta política colonial fue un severo proceso de despoblamiento que alcanzó las proporciones de una hecatombe a fines del siglo XVI (Bonilla y Spalding, 1972, p. 31). Recién a partir del siglo XVIII, puede hablarse de una recuperación poblacional que en el virreinato peruano no estuvo acompañada de un mejoramiento de la economía. En vez de «...participar de la prosperidad económica del siglo XVIII,-el Perú- entró en un largo período de estancamiento . »(Bonilla y Spalding, 1972, p.32). Esta caída económica se tradujo en una disminución de la actividad minera, que a su vez produjo una contracción en la producción agrícola, y en un descenso de la actividad comercial (Bonilla y Spalding, 1972, p.32 y 33). Las consecuencias de esta disminución de la población indígena es algo que todavía está por estudiarse pero por el clima insurreccional que se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y que desemboca en la rebelión de Túpac Amaru, es posible imaginar las presiones que debieron sufrir los indígenas por parte de la sociedad colonial.

Aunque no solo existen causales de índole económica que expliquen este clima, llama la atención que líderes rebeldes como el mismo Túpac Amaru demandasen insistentemente la supresión de los repartimientos, los obrajes y la obligación de acudir a la *mita* de Potosí en áreas alejadas de la jurisdicción de dicho centro minero²¹. Estos reclamos

²¹ John Fisher (1981, p.36) menciona que los fines de la revolución de Túpac Amaru fueron:

sugieren, por un lado, que las capacidades adquisitivas de los indígenas tentaban a los corregidores a excederse en las cuotas del reparto y que había mayor disposición de mano de obra para atender las obligaciones laborales tanto de carácter público como privado. Por otro lado puede inferirse que los indígenas se encontraban mejor preparados para reconocer y defenderse de acciones que podían tipificarse como abusivas. En otras palabras, todo parece robustecer la idea de que luego de tres siglos de dominación colonial, los pobladores andinos habían alcanzado un mejor dominio del mundo extracomunal. Sin embargo, esta situación no se prolongaría mucho tiempo. Con el advenimiento del período republicano pareciera que se produce un repliegue de estos pobladores dentro de sus comunidades, lo cual proyecta una imagen de adormecimiento.

Según Christine Hunefeldt, la proliferación de hacendados y comerciantes, cuyos intereses coincidían con las decisiones estatales, es en parte responsable de «...la percepción que tenemos de que a lo largo del siglo XIX el interior del país dormía ...» A esto se añade una cierta ausencia de reflexión de la historia económica sobre lo que ocurría en la sierra en el siglo pasado (Hunefeldt, 1986, p.46). Efectivamente, no es mucho lo que se conoce acerca de la posición de las comunidades campesinas andinas en relación al conjunto nacional durante la anterior centuria. No obstante existe un cierto consenso en que la expansión del latifundismo, promovido por los grupos de poder provincial, fue el principal fenómeno de origen exógeno que tuvieron que enfrentar los indígenas. Además se menciona el tributo, que al ser abolido en 1860 acentuó aún más el repliegue al que hemos hecho mención.

«...la creación de una audiencia en el Cuzco, la destitución de los corregidores, y la terminación del sistema de repartimiento. Túpac Amaru también buscaba un mejoramiento en las condiciones de trabajo en las minas y obrajes y, más específicamente, terminar con la obligación, en su provincia de Tinta, de proveer hombres para la mita de Potosí. Estos eran fines sociales en respuesta a las duras condiciones existentes.»

La era republicana manifiesta dos características saltantes en relación a las poblaciones indígenas: por un lado, vacilación por parte de los responsables de la administración estatal y, por otro, una tendencia a reducir, en la esfera pública, las exigencias en el orden laboral y tributario. Según Thomas Davies (1974)

«Throughout the [XIX] century there were several recurring themes in Indian legislation, but there was no continuous pattern of development or progress in any area because of the severe instability of the government, which led to a plethora of conflicting laws and constitutions. In the period 1823 - 1900, Peru lived under nine different constitutions (1823, 1826, 1828, 1834, 1839, 1856, 1860, 1867, and 1879). In addition hundreds of laws and constitutional amendments were enacted, adding further confusion to the legal picture ...

Indian tribute was abolished by the liberators, reestablished in 1826, abolished by Ramón Castilla, and then reestablished by Mariano Ignacio Prado in the 1860s...

Another area of massive confusion was that of Indian voting rights. Peru adopted universal male suffrage immediately following independence and Indians were given the right to vote. Subsequent legislation, however, excluded landless and illiterate persons ...

The legal status of Indian comunidad lands was another common theme in the period... Many responsible leaders, who believed private property was a vital prerequisite for progress, favored the abolition of communal landownership. Others held that the comunidad structure protected the Indians and sought to retain the comunidades ... This combination of differently motivated opinions produced a myriad of conflicting laws which demanded protection of comunidades one year and their abolition the next. Government indecision and contradiction virtually guaranteed the success

of hacendado expansionism .» (Davies, Jr., T. M., 1974, p.18).

La cita nos revela que vemos que una preocupación constante fue la supresión del tributo indígena, que logró hacerse efectiva a fines del siglo XIX. Contrastando con las vacilaciones que rodearon a esta medida, aquellas que tuvieron que ver con lo laboral fueron más decididas. La razón es que instituciones como la *mita* y la *encomienda* eran expresiones muy representativas del sistema colonial y contrarias al espíritu liberal que nutrió la gesta de la independencia y que orientó la política del período republicano. Como bien dice Davies, «...*San Martin knew that continued servitude made citizenship an empty gesture*...»(Davies Jr.,T.M., 1974, p.20). De allí que consecuente con sus ideas de igualdad (ver nota 2), una de sus primeras medidas fuera suprimir estas instituciones y toda forma de trabajo forzoso.

En el presente siglo el rasgo más característico de la actitud estatal frente a las comunidades andinas ha sido el proteccionismo. Esta es la constante que se advierte en los distintos estatutos que se han elaborado y en la política de concederles personería jurídica. Sin lugar a dudas un ingrediente poderoso para el desarrollo de esta actitud fue la necesidad de contrarrestar la expansión del latifundismo y las distintas expresiones de malestar que éste provocó entre la población indígena. Un análisis detenido de la mayor parte de las revueltas campesinas en el período republicano muestra que el abuso de los hacendados, amparados por las autoridades locales, fue la principal causal de tales rebeldías. De aquí que casi todas ellas tuviesen un carácter localista que no lograba trascender los límites de una provincia.

Tan explosivos llegaron a ser estos conflictos, que no pudieron escapar a la atención de una sociedad nacional usualmente indiferente a todo lo indígena. No de otra manera se explica que el movimiento político - cultural más

importante de la historia republicana -el movimiento indigenista peruano -surgiese a principios del siglo XX enarbolando las banderas del antilatifundismo y la reivindicación del indígena. Bajo su influencia se engrandecieron el arte, la literatura, las ciencias sociales y se forjaron los modernos partidos políticos. Fue además responsable de una visión idílica y paternalista del indígena que estimuló la política proteccionista a la que nos hemos referido. Con este movimiento se popularizará una imagen colectivista de la comunidad campesina. Y el latifundismo, al ser contrastado con esta imagen, devino en paradigma del individualismo capitalista.

Aunque estas consideraciones fueron tomadas en cuenta en la legislación y en las políticas del siglo XX, es importante reconocer que casi siempre quedaron como letra muerta. El latifundismo prosiguió su expansión y tan solo a mediados de este siglo se considerará la posibilidad de una reforma agraria, la cual se concretará de manera radical en 1969 durante el gobierno militar.

En efecto, la reforma agraria propugnada por el General Velasco Alvarado representa el corolario de la tradición antilatifundista estimulada por el movimiento indigenista peruano. Pero, paradójicamente dicho gobierno fomentó la revitalización del espíritu homogeneizante del período republicano que se negaba a reconocer la identidad cultural de las poblaciones andinas. Aunque indigenismo y homogeneidad cultural son valores contradictorios, da la impresión de que pudieron ser reconciliados. En el fondo ambos son resultante de la arraigada actitud proteccionista ejercida frente a los pobladores andinos, por la cual se les consideraba como menores de edad y se negaba autonomía y capacidades creativas a sus comunidades.

Con la reforma agraria las comunidades campesinas vieron desaparecer el latifundismo, que había justificado la legislación proteccionista que se les otorgó. Sin embargo esta medida no supuso la prosperidad y la paz para estas

agrupaciones sociales. Muy por el contrario, lo que actualmente se observa es que las comunidades siguen expulsando miembros a través de masivas migraciones a las ciudades costeñas, sedes privilegiadas por la violencia. Paralelamente el Estado Peruano, a través de una presencia más visible pero no más eficiente en el campo (como lo demuestra el fracaso de la mayor parte de cooperativas y SAIS que creó), ha heredado la antigua resistencia que se dirigía hacia los hacendados²². El Gobierno Militar del General Vesazco, de acuerdo con sus miras revolucionarias, introdujo un fenómeno inédito en la historia republicana: la aproximación del Estado Nacional al ámbito rural andino y la eliminación del mayor enemigo de los indígenas que, a su vez, amortiguaba la resistencia contra el Estado. Desafortunadamente esta aproximación no estuvo acompañada de una verdadera comprensión de lo andino y los gobernantes que se sucedieron no llegaron a entender las consecuencias de semejante medida política. Ahora estamos comenzando a entrever dichas implicaciones, pero desgraciadamente a través de los efectos negativos que desencadenó. Hoy la lucha armada en el ámbito rural ya no es más contra el hacendado, ni queda circunscrita a una localidad reducida. En la actualidad el enemigo es el Estado y su sistema, como lo propugna el Partido Comunista Peruano conocido como Sendero Luminoso. Ello explica en gran medida la expansión de la subversión que hoy felizmente está más controlada.

En consonancia con el incremento de la violencia el gobierno aprista priorizó la atención de estas realidades sociales, particularmente de aquellas más amenazadas por la

²² Estudiando los antecedentes de la expansión de Sendero Luminoso en Andahuaylas, Ronald Berg nos dice que en 1981 *«The hacendados were gone, but in their place were cooperatives which were plagued by problems of poor administration. The peasants of the communities resented the cooperatives and the state for depriving them of what they perceived as their historic right to land —this, in addition to a long standing association of the state with an exploitative elite.»* (Berg, R. 1986, p. 11).

subversión y que se ubican en lo que se conoce como el Trapecio Andino. Esta atención se tradujo en medidas de apoyo para mejorar servicios públicos tales como escuelas, postas médicas, pero sobre todo en acciones para el desarrollo de la actividad agrícola (facilidades en el crédito agrícola, rescate de tecnologías tradicionales, irrigaciones). Paralelamente se elaboraron proyectos legislativos de alcances estructurales, como la regionalización, que tiene como fin la descentralización del país. También hubo esfuerzos legales tendientes al deslinde, titulación y organización de las comunidades campesinas.

En todos estos casos lo que se advierte es un exceso de premura para afrontar toda esta gama de problemas y, por lo tanto, incapacidad de trascender las viejas premisas bajo las cuales se legisló y actuó sobre las comunidades campesinas. Respuestas proporcionales a la naturaleza estructural de los problemas que se viven, todavía permanecen pendientes. Nosotros tampoco las tenemos pero esperamos que estas páginas, donde quizás hemos aventurado ideas que necesitan mayor profundización, sirvan de estímulo para encontrar caminos que hagan viable la utopía del mito de Q'eros.

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL PERÚ ANTE EL NUEVO SIGLO¹

Si se encuestara a los habitantes de los barrios residenciales de Lima, en torno a la realidad de la comunidad indígena estamos seguros que sería sorprendente la cantidad de personas que las desconocen por completo. Pero más debe llamar la atención que ni siquiera los especialistas y los que tienen a su cargo la administración del país, posean un conocimiento suficiente de ellas. Para empezar, el interés serio por ellas es muy reciente, tanto que no llegan a figurar en los textos escolares. Su estudio sistemático solo data de principios de este siglo y estuvo cargado muchas veces de prejuicios ideológicos. Habrá que esperar hasta la década del setenta para que se inicie un conocimiento objetivo de ellas. Por ejemplo, es recién en este período que se les aplica una encuesta detallada pero cuya información no termina aún de ser procesada, por falta de recursos del Ministerio de Agricultura.

Todo lo anterior es indicador de un notorio y premeditado olvido hacia ellas, de parte de los sectores sociales que están más próximos a los valores formales del sistema nacional y de los que han asumido la responsabilidad política del país. Tan grande desconocimiento debe llamarnos a la cautela para evitar afirmaciones dogmáticas sobre ellas,

¹ Publicado originalmente en *Libertad, Primer Ciclo de Conferencias*, p. 11 - 22, Tomo I, 1988.

aunque existen evidencias de que se trata de las agrupaciones sociales más importantes de nuestro medio rural, particularmente en el ámbito de la Sierra. Quizá el indicador más relevante al respecto, es que una gran parte de la población total del país remite sus orígenes a estas unidades económico-sociales. Es cierto que no tenemos cifras exactas para apoyar fehacientemente esta afirmación, pero no creo que sea aventurado pensar que cerca de la mitad de las personas procede de ellas, si se tiene en cuenta que para 1984 el Ministerio de Agricultura calculaba (sin contar a cerca de dos mil comunidades sin reconocer y a un vasto número de migrantes) una población de habitantes de comunidades equivalente al 27 por ciento del total nacional.

Otra muestra de la importancia de la comunidad es que a pesar de disponer de los terrenos de más baja calidad del territorio peruano² y depender de una tecnología no mecanizada, son las unidades agropecuarias que más aportan al país en lo concerniente a ganado vacuno (61.5%), ovino (51.6%), caprino (64.5%), papas (98.8%), maíz amiláceo (78.5%), cebada (73.1%), trigo (64.1%), arveja (72.9%), quinua (85.1%).

También hay que destacar que las comunidades de indígenas, de una u otra manera, están involucradas en dos problemas medulares del país: las migraciones masivas del campo a la ciudad y la violencia subversiva. Las proporciones que han asumido estos fenómenos son inéditos en la historia peruana, lo que nos lleva a pensar que al interior de la comunidad se han comenzado a desatar ciertas anomalías sociales, las cuales si no son identificadas y atendi-

² Para 1977 se calcula la superficie que cubren en 19'023,394 hectáreas que representa el 14.80% de la superficie total del país. En la región de la Sierra, incluyendo la Ceja de Montaña, representan el 29.3% del total del territorio que es 54'205,200 hectáreas. La mayor parte tiene una calidad muy baja: tierras de pastos o de secano y de pendiente inclinada, y el promedio que alcanza la extensión de su superficie es de menos de 5000 hectáreas.

das a tiempo, pueden agudizarse y tener consecuencias impredecibles.

Cabe señalarse además que aunque la comprensión de la comunidad ha sido velada por el uso de marcos conceptuales anacrónicos e ideologizados, ella y el espíritu que le da sentido histórico constituyen un componente fundamental en las doctrinas de la mayor parte de los grupos políticos que actualmente participan en la escena nacional.

a.- Del indigenismo redentor al mercado.-

El Estatuto de Comunidades de 1964 en su artículo primero, las define como «personas jurídicas colectivas de derecho privado, constituidas por la asociación de individuos vinculados por la tradición de sus usos, costumbres y por la posesión de las tierras en común». Además, en el artículo segundo se señala que son «agrupaciones de campesinos que gozan de personería legal como instituciones de Derecho Privado, vinculadas por el idioma, tradición, usos, costumbres, el ancestral sistema colectivista de trabajo y por el dominio de sus tierras, cuya posesión se ejerce en forma individual, rotativa o mancomunada desde tiempo inmemorial».

Aunque algunas comunidades no se encuadren necesariamente con determinados detalles de estas definiciones, creemos que podemos retener la idea de que se trata de agrupaciones corporativas cuyos miembros, en mayor o menor intensidad, comparten un mismo bagaje cultural, social y territorial. En estas agrupaciones el sistema de relaciones sociales dominante es el interpersonal lo cual debe llevarnos a un énfasis especial por los vínculos de parentesco.

Fueron algunos representantes del movimiento indigenista de principios de siglo, los primeros que intentaron una caracterización. El punto de vista que primó es que eran residuos de la organización de los *ayllus* que existió

en el período prehispánico. Si bien esta afirmación puede ser verosímil, su debilidad radicó en su anacrónica conceptualización del *ayllu* y del Estado incaico. Influidos por ciertas consideraciones utópicas y evolucionistas surgidas en los siglos XVIII y XIX, juzgaron a estas agrupaciones como comunidades gentilicias o como expresiones socialistas donde el individuo se disolvía en el conjunto, la propiedad era en común y no existía la desigualdad. Similares características se le atribuyeron al estado incaico, pues al fin y al cabo, se le visualizaba como una expresión ampliada de estas células básicas. De aquí que se volviera muy común adjudicarle etiquetas tales como «socialista», «comunista», «totalitario»...

Si bien algunos estudiosos de la comunidad se adhirieron a estas premisas por seguir los patrones científicos del momento, otros, que asumieron la tarea de redimir al indio, encontraron en esta perspectiva un campo fértil para una incipiente corriente marxista que comenzaba a desarrollarse en el Perú. Este es el caso de José Carlos Mariátegui cuando nos señala:

«Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que dá un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y vida indígenas.» (Mariátegui, 1959, p. 43).

Similar punto de vista es sostenido por muchos otros intelectuales, llegando a teñir la reflexión de nuestra realidad rural, y del país en general, hasta nuestros días. Pero incluso las acciones políticas, como se vio en el gobierno del General Velasco, fueron matizadas por este discurso indigenista.

Sin embargo, en la década de los sesenta se introduce un pequeño giro a esta percepción. Mientras los indigenistas al menos concedieron un espacio conceptual al factor étnico, los científicos sociales que comienzan a salir de nuestras universidades, lo devaluarán absolutamente en favor de las categorías de «clase social» o las teorías de la «dominación» o la «dependencia». Al abrazarse estos conceptos se advierte un énfasis en lo económico y un sobredimensionamiento de la relación conflictiva entre grupos sociales, todo ello como herencia de los indigenistas redentores. En consecuencia se niega la capacidad creativa de los actores sociales, su derecho a tener una identidad cultural y se perpetúa la vieja actitud homogeneizante del período republicano que no admite una realidad pluricultural peruana.

A partir de la década del setenta se introduce una nueva perspectiva. Ella hace hincapié en el trabajo de campo y en la investigación en el terreno de la cultura. La tendencia que se desarrolla es describir las instituciones comunales atendiendo a su contexto específico e integrando las conceptualizaciones de su propia realidad que hacen los actores sociales.

Esta perspectiva, y las acciones aplicadas bajo estos nuevos postulados, han tenido la virtud de reconocer eficacia a ciertas expresiones culturales de la tradición andina. Se ha revalorado su tecnología, y se ha concedido importancia al punto de vista de los actores sociales, tanto en las decisiones, como en la ejecución de los programas de desarrollo. En otras palabras, esta perspectiva que relleva el papel de la cultura, está abriendo posibilidades de superar la vieja concepción del desarrollo, que pretendía erradicar lo antiguo para edificar lo nuevo.

También se vienen superando viejas tesis, sobretudo aquellas que consideraba a las comunidades indígenas como unidades cerradas, incompatibles con una economía de mercado. La idea de que la economía de mercado

disrupción a la comunidad campesina, arraigada profundamente entre nuestros científicos sociales como un posible legado de los indigenistas redentores, viene siendo replicada por el mayor conocimiento de la realidad rural. Hoy vemos que si bien las comunidades muestran una fuerte orientación hacia el autoconsumo y no participan plenamente de una racionalidad capitalista, es imposible que esté libre de la influencia del mercado. Además existen muchas cuyos mayores ingresos derivan precisamente de esta esfera mercantil.

Algunos indicadores de lo que venimos explicando se consignan en la Información Básica de las Comunidades Campesinas del Perú preparado por el Ministerio de Agricultura. Por ejemplo de 2716 comunidades encuestadas en 1977, alrededor del 64 por ciento figuran comercializando papa, aproximadamente el 39 por ciento comercializando maíz y así, en orden decreciente, cebada, trigo, habas, olluco, arveja, frijol, quinua, alfalfa, etc. En relación a la ganadería el número es todavía mayor. El 80 por ciento aparecen comercializando ganado vacuno, el 73 por ciento ovinos, etc. También se observa un incremento en el uso de insumos químicos como fertilizantes, pesticidas, y, de manera creciente se desarrollan empresas comunales que según Victoriano Cáceres pertenecen a 1,568 comunidades de un total de 2,716 encuestadas. Es decir, el 58 por ciento asume nuevas formas empresariales asociadas, las cuales se distribuyen así: 275 empresas comunales, 60 cooperativas comunales, 117 granjas comunales, dos cooperativas agrarias de producción. En 1093 casos la misma comunidad procesa cambios en sus formas organizativas para acometer la producción. Se anotan también 21 comunidades que no especifican el tipo de empresas que desarrollan.

De manera paralela a esta apertura y bajo el estímulo del pasado gobierno militar y de ciertos sectores de izquierda, se vienen llevando a cabo acciones de tipo asistencial en estas agrupaciones sociales. Los cambios comunales pa-

san a veces por un proceso de organización en comités de distinta índole y por la creación de federaciones que luego son acogidas por la CNA o la CCP.

El proceso de apertura de la comunidad hacia el mundo más allá de sus límites se vuelve tan acelerado a partir de la década del cuarenta, que a nuestro modo de ver este parece ser el detonante de los problemas que venimos analizando. Para comprender esta afirmación debemos recordar que aunque las comunidades indígenas tienen un potencial de apertura en la diversificación económica que practican, siguen siendo agrupaciones corporativas que tienden a circunscribir su interacción social y, fundamentalmente, sus relaciones matrimoniales a su periferia o a la microregión aledaña. Su familiaridad con el mundo extracomunal no era muy grande hasta la cuarta década del siglo. Pero de un momento a otro, a partir de 1940, debido a muchas razones pero particularmente al desproporcionado incremento de la población, comienzan a desplazarse hacia el mundo criollo y costeño cada vez de manera más vertiginosa. Insuficientemente preparados para interactuar con aquella realidad que les debió parecer inmensa, confusa y que además despreciaba lo indígena, escogieron como estrategia, conciente o inconciente, la mimetización, el encubrimiento de su identidad cultural. Para nosotros, ello ha tenido como consecuencia la acentuación de la inautenticidad en nuestro país.

A la migración que comienza a adquirir proporciones monstruosas, se le suma -a fines de la década del sesenta- una intervención política por parte del Estado en el medio rural que, en su radicalidad, solo es comparable con las reducciones del Virrey Toledo a fines del Siglo XVI. La historia se encargará de juzgar si la Reforma Agraria fue buena o mala, pero lo que podemos decir con respecto al tema que nos concierne, es que nunca antes, en todo el período republicano, el Estado alcanzó una presencia tan notoria en el medio de las comunidades campesinas. La directa acción estatal alteró las redes sociales regionales y suplantó

las viejas relaciones de poder, por otras que carecían de legitimidad en sus respectivos medios. Habiendo eliminado a los viejos terratenientes por administradores señalados por el Estado, el secular resentimiento hacia los primeros se trasladó al segundo. De aquí que la prédica contra el Estado que hace la subversión haya encontrado terreno fértil en muchas de las organizaciones engendradas por la Reforma Agraria.

b.- Los gobiernos del siglo XX y las comunidades indígenas.-

El paulatino distanciamiento del estado en relación a las comunidades indígenas fue una nota característica del período republicano. Solamente desde el segundo gobierno de Leguía se empiezan a proponer acciones más sistemáticas en el medio rural indígena. Uno de los primeros síntomas de este cambio de actitud fue incluir dos artículos en la Constitución de 1920 que reconocen la imprescriptibilidad de las tierras de las comunidades indígenas y la existencia legal de estas unidades sociales (artículos 41 y 58). Luego, por Decreto Supremo del 12 de Setiembre de 1921 se crea la Oficina de Asuntos Indígenas adscrita al Ministerio de Fomento. El 29 de Mayo de 1922 también por Decreto Supremo, nace el Patronato de la Raza Indígena para proteger a este sector rural y mejorar su situación social, política y económica. Paralelamente a estas medidas protectoras se introdujo la ley de conscripción vial que fue muy criticada y que tuvo muestras de violento rechazo por parte de las poblaciones afectadas. Otra gestión, aunque de signo opuesto, que también le trajo dividendos adversos a Leguía, fue la creación de una organización de base que se gestó a partir de un congreso de comunidades indígenas en 1921: la Asociación Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Por el momento desconocemos su conformación pero es interesante mencionar que dos años después de creada, adoptó resoluciones radicales en contra del Estado y de la Iglesia, pero muy particularmente contra la ya referida ley de conscripción vial. Además se vinculó con un grupo

anarco-sindicalista llamado Federación Obrera Regional Indígena lo cual exacerbó los ánimos del Presidente llevándolo a actuar contra ambos grupos y deportar a sus líderes.

Casi veinte años después, durante el régimen de Bustamante y Rivero se vuelven a intensificar las acciones del Estado en el campo. En dicho gobierno se crea el Instituto Indigenista Peruano, que poco después servirá de base para la creación del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. En la década del sesenta es significativo en el primer gobierno de Belaúnde la puesta en escena de Cooperación Popular y el elevado número de comunidades que solicitan su reconocimiento legal. Finalmente, como hemos venido señalando, el gobierno de Velasco Alvarado promovió como nunca antes la presencia del Estado en estos ámbitos sociales.

La Constituyente del 79 da un paso trascendental, al levantarse las barreras al voto de los analfabetos, que nominalmente se sancionó en 1898. Se ponía fin de esta manera a la marginación de la mayor parte de los indígenas, en los procesos electorales llevados a cabo durante este siglo.

Durante el pasado gobierno aprista se renovó el interés en las comunidades indígenas. Se recibieron sugerencias de distintos estudiosos de la realidad social y se pusieron en práctica algunas buenas iniciativas. No podemos dejar de simpatizar con su idea de formalizar diálogos con el campesinado, con su revalorización de la tecnología tradicional, con la expansión del crédito agrícola, con el reforzamiento de los gobiernos locales, con la descentralización del país, con la ley General de Comunidades Campesinas y aquella de Deslinde y Titulación. Además es notorio el número de instituciones que se pusieron al servicio del desarrollo de estas realidades sociales aunque actuando muchas veces sin mayor coordinación. El Instituto Nacional de Planificación, el Ministerio de la Presidencia, las Corporaciones de Desarrollo, al INADE, el Ministerio de Agricultura con la Dirección de Comunidades Campesinas

y el Instituto de Desarrollo de las Comunidades Campesinas, el Banco Agrario, COFIDE son una muestra de las que actuaron restándole importancia al importante rol que el Instituto Indigenista Peruano cumplió en relación al mundo andino.

El interés puesto hacia las agrupaciones sociales más importantes del medio rural andino es quizá la nota más saltante del gobierno aprista y, también, de muchas entidades no gubernamentales y extranjeras que ofrecieron sus servicios a este medio. Sin embargo tenemos la impresión que todas estas buenas intenciones, que políticamente parecen bastante efectistas, estuvieron empañadas por cierta improvisación y descoordinación.

No es nuestro interés, por el momento, ensayar una evaluación crítica de las distintas acciones que se desarrollaron. Sin embargo, de las acciones que se emprendieron no vemos con claridad que se diese una concepción coherente de la comunidad y menos el esbozo de un plan que verdaderamente se adecuase a la idiosincracia campesina y que les proporcionase los instrumentos necesarios para ensanchar los horizontes de sus habitantes.

c.- Reflexión final.-

Pese a los avances en cuanto a la ciudadanía indígena y al desarrollo del mercado, la enorme crisis que vive el país nos debe llamar a reflexión. No nos podemos dar el lujo de actuar sin pensar un poco en conjunto. La improvisación y el efectismo político tienen que deponerse y no contribuir a tornar el futuro más incierto de lo que parece.

Tal como se vienen desarrollando las cosas no vemos un panorama optimista para las comunidades indígenas. Por lo pronto si el terrorismo no sigue expandiéndose quedaría el problema de las migraciones aunado a una descendente productividad por la baja calidad y la escasez de la tierra, y las limitaciones tecnológicas. Además subsis-

tirá el problema de mantener un equilibrio adecuado entre tradicionalidad y modernidad que no profundice la inautenticidad que se viene produciendo como consecuencia de la mimetización, que referimos más arriba. Estos son para nosotros los grandes retos que tenemos y que exigen respuestas proporcionales. Dada la inmensa magnitud de los problemas se requerirá de un gran esfuerzo imaginativo pues no solo se trata de solucionar problemas coyunturales sino, principalmente, de naturaleza estructural.

LOS INDÍGENAS PERUANOS Y LA MODERNIZACIÓN DEL PERÚ¹

Una realidad palpable de nuestros tiempos es que el mundo se ha estrechado como nunca antes en la historia. La nueva tecnología, la comunicación de masas, la expansión de la economía de mercado, el temor a una catástrofe atómica o ecológica a vuelta a los países del globo más interdependientes entre sí y, paralelamente, más competitivos. Tal es el grado de avance al que hemos llegado en el desarrollo tecnológico y en la producción de riqueza, que aquel país que no esté al día, corre el riesgo de quedar prostrado y ser víctima de aquellos otros que marchan con el ritmo de la historia. En consecuencia, modernizarse hoy en día es una necesidad que no significa precisamente occidentalizarse, ni americanizarse, sino ser participe de la globalización de la cultura.

En estas circunstancias los pueblos con mayores ventajas son aquellos que han tenido una actitud más abierta hacia el plano internacional y los avances en los conocimientos técnicos. Por lo general estos países han alcanzado una mayor estabilidad política y han logrado una mejor redistribución de su riqueza y sus servicios. Por el contra-

¹ Publicado originalmente en la revista Oiga, p. 46 - 48, No. 580, 30 de marzo de 1992, bajo el título: «El reto del presente».

rio, aquellos otros, cuyas dinámicas sociales marchan a paso más lento, que desconfían del ámbito exterior y que no comprenden la naturaleza de este nuevo estadio a que ha llegado la humanidad, se encuentran bastante perjudicados. Su mayor desgracia es que en la medida que carecen de los instrumentos para hacer prevalecer sus intereses, no podrán defenderlos. Seguramente responsabilizarán a los poderosos de sus tragedias pero en tanto no tengan demandas que afecten concretamente a otros países, nadie los escuchará.

Trasladando estos contrastes a la esfera de los grupos indígenas cuya vida social se ubica en las antípodas de este proceso de modernización, la situación es más grave. Para su infortunio, este cambio que se ha operado a nivel mundial ha sido demasiado brusco para su grado de desarrollo relativo. Y las etapas que deben saltar para ponerse al nivel de los acontecimientos son muy numerosas. En estas circunstancias la única manera de salvar los escollos y aproximarse a las ventajas de la modernidad es una apelación al sentido de solidaridad. Este sentimiento nos lleva a promover la paz entre los pueblos y a exigir de parte de los gobernantes una decidida defensa de la identidad cultural de dichos grupos.

En el Perú, desafortunadamente, el abandono del estado hacia las poblaciones indígenas ha sido casi una constante a lo largo de todo el período republicano. La actitud común ha sido negarles su identidad cultural adoptando una actitud homogeneizadora, que muchas veces terminaba castigándolos por ejercer sus costumbres. Enarbolar una actitud paternalista en nada ha favorecido el desarrollo de su creatividad.

Paradójicamente, a cambio de este trato discriminatorio, los indígenas andinos sostuvieron al Estado Peruano hasta la abolición del tributo indio con Ramón Castilla. Son ellos además los que más aportan a la alimentación nacional en lo referente a la producción de carne, tubércu-

los y otros productos. Y, conjuntamente con los nativos amazónicos, han sido los que más lo han defendido frente a agresiones externas e internas.

Hoy esta indiferencia ya es inadmisibile, pues en gran medida la crisis que vivimos se debe a una integración abrupta y desarticulada de estas poblaciones en el conjunto nacional. El Perú, al verse afectado por este proceso de estrechamiento del mundo no debe permitir que los grupos que no participan plenamente de la vida oficial, corran el riesgo de ser avasallados por otros que sí cuentan con ventajas en su integración al conjunto nacional. Esto último se puede apreciar claramente en muchos grupos nativos de la selva, quienes están siendo desplazados en número creciente por colonos, que con gran impunidad, están invadiendo sus territorios.

Es cierto que con respecto a épocas pasadas los indígenas peruanos cuentan con nuevos recursos para enfrentar las agresiones. En el caso de los andinos están las federaciones campesinas y las asociaciones de migrantes y con relación a los nativos de la selva, las organizaciones indígenas y varias organizaciones no gubernamentales. Sin embargo, temo que quizá por no hacer uso de estrategias adecuadas y por ser contestarios en aspectos no muy trascendentes, pierdan la posibilidad de una audiencia más amplia para defender sus derechos. Por ejemplo, dudo que puedan obtener un gran beneficio protestando contra los 500 años del encuentro de dos mundos y reclamando que venga el rey de España a pedir perdón a sus congéneres. Aunque no se trata de soslayar que el llamado «descubrimiento» tuvo un lado negativo, más provecho se podría obtener de la atención mundial para destacar el aporte que los pueblos indígenas han dado al mundo entero. En todo caso, es más importante hacer tomar conciencia al mundo entero, de los problemas que sufren y de la indiferencia que mantienen hacia ellos muchos gobiernos nacionales.

Dado que la mayoría de los dirigentes de estas organizaciones participan más plenamente del conjunto nacional

e internacional que los pobladores de base, una obligación importante para estos últimos es crear las condiciones para que accedan a las mismas oportunidades que los líderes tuvieron, pero evitando poner en riesgo su identidad cultural.

Una participación fluida de estos grupos en el conjunto nacional, sin perder su identidad cultural, representa un reto de gran envergadura pero no es algo imposible de lograr. Ninguna cultura es lo suficientemente cerrada para no tener esta disposición ni el intelecto de estos pobladores es menor que el de otros hombres. Es cierto que no existe una fórmula única para alcanzar esta meta. Sin embargo, debe recogerse la experiencia de otros grupos indígenas, que han operado un tránsito exitoso hacia la modernidad.

En este sentido, un instrumento que ha probado ser muy útil es la educación bilingüe y bicultural y la capacitación tecnológica. Pero todo esto no servirá de mucho, si la producción es meramente para el autoconsumo y si su reactivación no va acompañada de medios de transporte adecuados y de un ordenamiento social que les permita la paz. Por último es muy importante una colaboración muy estrecha del estado, que no debe circunscribir su labor a los sectores poblacionales que están más cerca del centro, sino también atender a los que le quedan más lejanos, tanto espacial como culturalmente.

EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS: UN PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO¹

Hoy, luego de 500 años del encuentro entre Europa y América, el principal significado que adquiere este acontecimiento conmemorativo es el de constituir un hito trascendental en el estrechamiento del mundo contemporáneo, como consecuencia de la mayor interdependencia de los países. Se trata pues de un símbolo de la capacidad expansiva de la humanidad, que recuerda una etapa de la historia donde se originaron las primeras reflexiones sobre los derechos humanos y las iniciales premisas que sustentan actualmente al derecho internacional y ciencias sociales como la antropología.

Es natural que este acontecimiento motive tantas celebraciones y que España, cuyo proceso de modernización es notorio, no haya dejado pasar esta oportunidad para realizar su imagen a nivel internacional. No de otra manera se explica que Sevilla sea la sede de una exposición única en la historia, donde una masiva participación de los países del mundo, ha abierto la posibilidad de dar a conocer sus adelantos y peculiaridades. Paralelamente se vienen promoviendo una serie de actividades culturales, entre las cuales se cuentan grandes proyectos editoriales de obras

¹ Publicado originalmente en el diario Expreso, p. 27, No. 11362, 11 de octubre de 1992, con el título: «El encuentro de dos mundos desde un punto de vista antropológico».

de contenido histórico y antropológico, multiplicidad de coloquios, cursillos y hasta premios de estímulo al quehacer indigenista.

Pero si bien esta faceta del encuentro entre Europa y América es la preponderante, los festejos que se proyectan para el 12 de octubre ha provocado protestas airadas e, inclusive, una exigencia al rey de España para que pida perdón a los indígenas americanos y restituya los bienes arrebatados a sus antepasados. Aunque de modo más moderado, en esta línea también se ubican algunos de los que proponen celebrar 500 años de resistencia indígena en vez de «descubrimiento» o «encuentro de mundos».

Tratándose de un acontecimiento histórico que señaló el inicio de la expansión europea, y que supuso el sometimiento de seres humanos, y conservándose hasta el presente los efectos de esta asimetría, no debe sorprender que la conmemoración del encuentro de dos mundos de hace 500 años sea un tema controvertido particularmente para los herederos más desfavorecidos. Ellos son los indígenas americanos que no obstante la opresión a la que desde entonces han estado expuestos, no se resignan a desaparecer.

Los indígenas americanos efectivamente aun se conservan. Puede ser que sus costumbres no sean las mismas de antes y que exista una gran diversidad en sus dinámicas socio-culturales. Sin embargo todavía son reconocibles, calculándose su población en 1978 en cerca de 29 millones para el conjunto del continente americano (Mayer y Masferrer, 1979, p.251). De ese total la mayor parte se concentra en Mesoamérica con cerca de 12 millones y la América andina, con otro tanto. Ambas regiones coincidentemente fueron sede de altas culturas durante el pasado prehispánico.

Otro dato demográfico interesante señala que estas poblaciones, que sumaban cerca de 16 millones a mediados del siglo XVI, casi se han duplicado en 1978. Sin em-

bargo, este aumento poblacional no significa que sus ingresos económicos ni que su posición social haya mejorado. A pesar de que existen muchas excepciones, en su conjunto ellos siguen siendo uno de los grupos sociales menos favorecidos.

Es indudable que lo ocurrido hace quinientos años, tras el espíritu de expansión que lo animó, tenga cierta responsabilidad en la situación indígena presente. El contexto de dominación que trajo aparejada, es la faceta negativa de aquel encuentro. No obstante, no creemos que rechazando en bloque aquel acontecimiento, mejorará en algo la actual postración de los indios americanos. Más aún, no creemos que la supervivencia y crecimiento de estos grupos se deba a un rechazo masivo a lo importado, como parecieran sugerir los que hablan de una «resistencia indígena».

Es cierto que la historia colonial y republicana de muchos de estos pobladores muestra una serie de eventos en que se rechaza lo foráneo pero también hay numerosos ejemplos de su aceptación y de la prosperidad alcanzada gracias a ello. Hoy esto es palpable en la aceptación de nuevas tecnologías agrícolas por parte de nuestros indígenas andinos y en la vehemencia que muestran para que sus hijos reciban una buena educación.

En un mundo donde el desarrollo se basa en la capacidad expansiva de los pueblos, negar a los indígenas el acceso a esta última es condenarlos a la extinción. En consecuencia, hoy la lucha de estos últimos no debe plantearse sobre causas estériles, muchas veces engendradas por ideologías anacrónicas que además les son ajenas, sino sobre consideraciones más pragmáticas, que se traduzcan en igualdad de oportunidades para acceder a los medios que proporcionan un mayor desarrollo a otros grupos humanos.

Llegado este punto, nos parece que el principal tema que pone sobre la mesa el encuentro de dos mundos luego de quinientos años, es la búsqueda de la unidad en la di-

versidad. Ello supone una reflexión muy profunda sobre las consecuencias que acarrea para el mundo la vertiginosa expansión engendradora en Occidente. Una manifestación muy importante de ésta es el de un proceso homogeneizador que tiende a desdeñar las colectividades en aras del individualismo y a la cultura en aras de un materialismo creciente. En esta encrucijada se encuentran las poblaciones indígenas americanas y dudo que con ideologías obsoletas podrán salir de ella. Resistirse a participar en los cambios globales puede significar su desaparición, en manos precisamente de aquellos cuyo poder radica en el dominio que tienen de la modernidad. Pero insertarse en esta última agobiados por la presión que ejercen las actuales circunstancias históricas, puede traducirse en una grave pérdida de su identidad cultural.

Frente a una disyuntiva de esta naturaleza, la tarea que se les presenta a los grupos indígenas, es reclamar a las instancias de poder de sus respectivos estados nacionales para que se les faciliten los medios que han utilizado otros conciudadanos para acceder al mundo en expansión. En otras palabras, consideramos que no basta que se les proporcione educación o salud, sino que estos servicios les sean ofrecidos, adecuándolos a sus realidades culturales como lo intenta hacer la educación bilingüe y bicultural.

Todo ello significa que las tendencias homogeneizadoras deben ser respetuosas de las diferencias. En el plano ecológico esto ya es aceptado plenamente, pues en última instancia está en juego la supervivencia de la especie humana. No obstante en el plano socio-cultural todavía no se halla un equivalente. Al respecto es trágico comprobar que muchos grupos amazónicos logran sobrevivir, no porque se respete su derecho a ser diferentes, sino porque se les ve como parte de un sistema ecológico que hay que preservar, para que el resto del mundo siga viviendo.

Pero si la ecología ha puesto un freno a los ímpetus homogeneizadores de la sociedad moderna pensamos que

en la esfera socio-cultural también existe un factor que puede amortiguar su impacto y dejar un espacio para las diferencias. A nuestro modo de ver, este factor es el ideal democrático con el que pretendemos regir nuestra vida política. Si este es el modelo político por el cual han optado la mayor parte de los estados nacionales a escala mundial y su principal supuesto consiste en el reconocimiento de la pluralidad y el respeto a la libertad, a riesgo de ser inconsistentes y poner en peligro su propio ordenamiento legal, no les queda otra alternativa que respetar las diferencias culturales de los grupos indígenas que conviven dentro de sus límites. Ello debe traducirse en políticas adecuadas para que al mismo tiempo de permitirles el acceso a la modernidad, sus identidades culturales puedan ser reafirmadas.

Esta preocupación es reconocida hoy internacionalmente. Lo corrobora el hecho de que 103 países (entre los que no se contó el Perú) dieran en 1988, su aprobación al convenio 169 (antes 107) de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales. También comprobamos la reciente institucionalización de un fondo promovido por Naciones Unidas para el desarrollo de estos pueblos y la creación del Instituto Indigenista Interamericano, del cual son signatarios como 17 países americanos entre los cuales se cuenta el nuestro.

Si los estados nacionales han contraído compromisos internacionales en salvaguarda de los derechos indígenas ellos deben ser cumplidos. En todo caso, es en estos foros donde los grupos indígenas deben dar su lucha, cuando sus demandas no son atendidas por los estados nacionales. De allí, la necesidad de que se organicen y designen representantes adecuados, para que su voz sea escuchada sin tergiversaciones ideológicas que le resten seriedad a sus causas. Que ya hay conciencia sobre la existencia de estos espacios institucionalizados, se demuestra por la reciente aparición de un sinnúmero de organizaciones indígenas, tanto locales como internacionales. Sin embargo el camino

por recorrer todavía es largo y lleno de tropiezos. El principal problema está constituido por la renuencia de algunos grupos a ser considerados como indígenas tras sistemáticas campañas que les han negado una identidad cultural diferente de aquella de sus estados nacionales. Este es el caso de muchos indígenas andinos que han preferido reivindicar su condición campesina en desmedro de la étnica, debido a las tendencias homogeneizadoras del centralismo republicano y a la discriminación de que han sido objeto por parte de los sectores dominantes. Los indígenas han terminado adscribiéndose a organizaciones sindicales que pocas veces han sabido interpretar sus necesidades o las han distorsionado en función de ideologías que solo atendían a posiciones clasistas.

Pero además de la democracia, también existe un argumento de naturaleza más pragmática para que se respeten las diferencias culturales de los indígenas. Existen muchos pueblos en el mundo que se mantienen un tanto distantes del ritmo que exigen las tendencias expansionistas, pero cuya contribución a la producción de alimentos, medicinas y otros bienes es muy significativa. Sin ir muy lejos, aquí en el Perú, usando técnicas que matizan lo moderno con lo tradicional, los indígenas andinos han devenido en los mayores contribuyentes de la dieta del conjunto nacional en lo que concierne a carnes rojas, papas, maíz amiláceo, y muchos otros productos.

Si bien es evidente, que el impulso homogeneizador se extiende planetariamente, no es menos cierto, que muchos grupos humanos mantienen sus diferencias y que existe un margen para que armonicen la tradición y la modernidad. Unas veces, esta combinación es la más adecuada y otras, la única posible dado el nivel de desarrollo de sus estados nacionales. En estas circunstancias nuestra recomendación a las clases dirigentes de aquellos países que cuentan con poblaciones indígenas, es que gobiernen con realismo. Aquel espíritu expansionista que domina el mundo moderno, debe llegar de un modo entendible a todas las poblacio-

nes que conviven en su territorio y de esta manera sus identidades culturales no se verán mermadas. Es importante remarcar este punto, luego de 500 años del encuentro entre Europa y América, porque son estos sectores los más propensos a dejarse seducir por las ideologías homogeneizadoras, que acompañan a estos procesos expansionistas. Muchas veces las ideologías tienden a olvidar que ellas están al servicio de la realidad y no a la inversa.

EL DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES ANDINAS Y EL CREDITO RURAL¹

a.- Los indígenas en el imaginario de las élites republicanas.-

Cuando a fines del siglo pasado las élites intelectuales del Perú comenzaron a interesarse por el Indio, un vasto sector - formado principalmente por pensadores de origen urbano-costeño -, levantaron las banderas de la redención indígena. Detrás de este enfoque subyacía la imagen de un ser humano degradado por siglos de explotación colonial y de un pasado prehispánico que condensó las utopías socialistas de sabor dieciochesco. Frente al igualitarismo, la cooperación, y la justicia social del período incaico se antepuso la desigualdad, el individualismo, la sed de lucro y la explotación introducidos por el régimen colonial español y perpetuados por la República. «*Si no existen corregimientos ni encomiendas, - nos dice González Prada - quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento.*». Pero sobre todo perviven las haciendas, que para este insigne escritor - como también más para José Carlos Mariátegui - son expresiones tangibles de un sistema feudal donde «*...un patrón ejerce sobre sus peones la autoridad de un barón normando...*» (González Prada, 1974, p. 34).

¹ Introducción de un libro sobre crédito rural que venimos preparando en el Centro Regional de Estudios Socio-Económicos.

Para estos preclaros autores, y también para otros, el problema contemporáneo del indio peruano es el de la tierra, la que ha sido usurpada por un sistema que los redujo a la servidumbre y cuyo símbolo más representativo es la hacienda. Debido a este sistema el indígena perdió sus capacidades sociales deterioró y, según algunos indigenistas, hasta se embruteció como consecuencia de una supuesta adicción al alcohol y la coca.

De esta aproximación no se desprende solo una preocupación académica por el indio, sino también una de tipo político que busca redimirlo mediante una transformación del país orientada hacia modelos socialistas. No es de extrañar, que este indigenismo, aparte de inspirar el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, e imprimirles su sesgo ideológico, sea también un ingrediente significativo del ideario de algunos partidos políticos, tales como la Izquierda Unida y el APRA. No podemos olvidar además que tanto José Carlos Mariátegui como Víctor Raúl Haya de la Torre, fueron miembros prominentes de este movimiento indigenista que asumió aires redentoristas.

González Prada, opuesto a las tesis racistas que proclamaban una ineptitud congénita de los indígenas, cifra la redención de este sector poblacional no solo en la educación sino, principalmente, en cambios socio-económicos. «La cuestión del indio - nos dice-, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolverla?...». Luego de descartar la posibilidad de restaurar el Imperio de los Incas nos dice:

«La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores... Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trecientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridad sufra, de ma-

yores daños se liberta. Hay un hecho revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades». (Op. Cit., p. 39)

Bajo una tónica semejante, pero asumiendo explícitamente una posición socialista, Mariátegui considera que el problema del indio no puede ser reducido exclusivamente a un factor administrativo, pedagógico, étnico o moral. Para él, los ecos humanitarios y filantrópicos del Padre Las Casas están completamente superados: lo económico es el plano donde se debe situar el problema y es con esta mira que desarrolla sus esfuerzos. «*No nos contentamos con reivindicar, el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo -nos dice. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra.*» Consecuentemente, según sus mismas palabras: «*El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú.*» Lo que en otras palabras significa liquidar el régimen de haciendas ya que para él feudalidad es sinónimo de latifundio y servidumbre los cuales son «*Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio.*» (Mariátegui, J.C., 1959, p.42)

Planteado el problema señala dos caminos posibles para emprender esta liquidación: el liberalismo y el socialismo. Sin esgrimir mayores razones, aparte de aducir extemporaneidad, descarta a la primera corriente asumiendo que podría proponer un posible fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad. Por el contrario, reivindica al socialismo porque se acomoda al hecho concreto de «*...la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.*»

Siguiendo un cauce similar, aunque menos político y más técnico, para Hildebrando Castro Pozo la solución al

problema del indio es el modelo cooperativista. Nuevamente la razón estriba en su semejanza con el modelo comunal del *ayllu* andino, el que representa la antítesis de un régimen económico esclavizante como el capitalismo. Según este autor

«No cabe, no puede existir una proposición intermedia un estancamiento en que subsistan estos dos regímenes económicos de la propiedad territorial, que mutuamente se excluyen. Pues, mientras el individualismo supone la dirección técnica de la producción y el aprovechamiento de ésta por una sola persona, quien no repara en medios para que aquélla le rinda mayor utilidad; el comunalismo, en cambio, considera que la producción es un fenómeno colectivo, de índole social que debe ser aprovechado integralmente por todos los elementos que, en alguna forma contribuyeron a su constitución...»
(Castro Pozo, 1969, p. 7).

Dada la incompatibilidad entre ambos sistemas, su opción como debe esperarse, es por el comunalismo o, como también gusta llamarlo, por el sistema cooperativista. Su razón principal es de índole histórica:

«...el Perú no tiene los mismos antecedentes ni factores económico-sociales que propiciaron el sistema individualista en los países del Viejo Continente, y, en cambio, posee el que se refiere a la supervivencia etnológica de un gran pueblo y una gran cultura; pues, mientras en aquéllos el sistema colectivista de la propiedad territorial correspondió a tribus de civilización incipiente que liquidaron su organización y personalidad por la conquista de otras, que les impusieron sus propias normas y destinos, entre nosotros supervive la raza que generó el sistema comunalista, aferrada a sus prácticas y costumbres, no por un romanticismo absurdo, que no anda lejos de añorar con tristeza, pero más por el instinto de defender su propia existencia y constituir sobre aquel sistema el pedestal de su

propia liberación económica y cultural.» (Castro Pozo, 1969, p. 11, 12).

Consecuente con esta perspectiva, el libro «Del Ayllu al Cooperativismo Socialista» de Castro Pozo es una revisión, premunida de conjeturas evolucionistas, del recorrido de esta unidad social andina a través de los distintos períodos de la historia peruana y concluye con una exaltación de los modelos cooperativistas por ser casi isomorfos con su propia naturaleza. Aclarando que no se trata de plantear un retroceso cultural, «...una inmersión en el indigenismo del Tahuantinsuyo,» sostiene:

«Lo que debemos aprovechar del ayllu no son precisamente sus prácticas geneonómicas, ni el sentido doliente o pesimista de la vida; tampoco su espíritu gregario, supersticioso o misoneísta, forjado en el yunque de la esclavitud, el alcoholismo y el despojo violento de sus tierras durante varios siglos. Lo que debemos aprovechar del ayllu es su unidad económico-moral: tierras de usufructuación colectiva, cooperación de brazos y de intención y voluntad en la producción socializada; factores de orden económico y espiritual, que quienquiera se jacte de conocer el ayllu peruano no se atreverá a negarlos como caracteres idiosincráticos de aquél.» (Castro Pozo, H., 1969, p. 269, 270).

Resumiendo los puntos de vista de estos autores podríamos decir que los tres coinciden en caracterizar al Perú como un país eminentemente agrario donde el sector indígena representa una mayoría notoria. Este sector, a su vez, es considerado como un remanente, degradado por siglos de explotación, del pasado prehispánico. Se trata de un segmento que en el pasado alcanzó una organización socio-económica concorde con los postulados esenciales del socialismo: colectivismo agrario y cooperación laboral. El advenimiento del sistema colonial, lo redujo a la servidumbre, donde un feudalismo inicial y un capitalismo tardío, alcanzaron su mejor expresión en el régimen de hacienda o

latifundio. Sin embargo, este sistema no logró doblegar a la comunidad. Su espíritu socialista ancestral se mantuvo aunque arropado de un bagaje cultural supersticioso. Gracias a este espíritu, la hacienda a pesar de contar mayores ventajas, no pudo igualar las capacidades productivas de esta unidad social. Siendo pues este espíritu coincidente con aquel que inspiró el sistema económico socialista, que alcanzó éxito en países como la Unión Soviética, Mariátegui y Castro Pozo recomendarán la necesidad de rescatarlo.

Que la historia del Perú se encuentra signada por la dominación y explotación de una cultura por otra, que el Perú era un país eminentemente agrario y con una población indígena mayoritaria durante el período en que estos autores escribieron, que el sistema de haciendas estuvo rodeado de abusos, son hechos que pocas personas podrían contradecir. Es cierto que no tenemos mayores estadísticas, ni indicadores precisos, sobre si las comunidades alejadas a las haciendas se desarrollaron mejor que las cercanas. Tampoco, sobre el volumen de abusos cometidos por los hacendados contra la población indígena. No obstante, poco a poco se va acumulando evidencia de numerosas expresiones de descontento, que inclusive asumieron el carácter de insurrecciones, contra estos propietarios. En todo caso el problema de la hacienda siempre fue un asunto espinoso a lo largo de la República, desde que se intentó abolir la propiedad comunal con Bolívar, hasta que el General Juan Velasco Alvarado promulgó la Ley de Reforma Agraria en 1970.

Pero si bien estos hechos son evidentes, están bastante lejos de demostrar que un régimen socialista tenga que ser consustancial a esta realidad. Más aún, tampoco es claro que un sistema de propiedad individual de la tierra sea incompatible con un régimen de tenencia comunal como lo han venido sosteniendo un conjunto de científicos sociales contemporáneos, que se hicieron eco de estos postulados, reformulándolos a la luz de teorías que solo ven nuestra condición de país dependiente o dominado.

El parecer de estos pensadores indigenistas, que hemos venido delineando, no es meramente anecdótico. Se trata de un punto de vista que ha calado muy hondo en vastos sectores de nuestra intelectualidad y de nuestros políticos. No es un azar que la Reforma Agraria que promulgara el General Velasco asumiera las características que tuvo. La presencia de las ideas de Castro Pozo en su proyecto cooperativizante es evidente y si nos ponemos a revisar otros programas de desarrollo andino, veremos que el mismo espíritu se perpetúa e inclusive va más lejos. Ahora no solo se sostiene que la propiedad individual es incompatible con la propiedad comunal sino que la misma economía de mercado le es antagónica, pues actúa como una fuerza disruptora, que desestructura la organización comunal y genera acentuadas diferencias económicas y sociales.

Hoy la amenaza de la hacienda ha desaparecido gracias a la Reforma Agraria, pero con ella no se han desvanecido algunas actitudes que acompañaron a nuestros indigenistas y que modelaron las políticas nacionales dirigidas hacia las comunidades andinas. Todavía campea una gran dosis de paternalismo, una visión unilateral de aquellas realidades y mucho prejuicio etnocéntrico, que lleva a la negación de sus peculiaridades socio-culturales y, por lo tanto, a la posibilidad de que reafirmen su identidad cultural. Es pues hora que se intente una revisión de las premisas que se han venido utilizando para entender a nuestras comunidades y sugerir un nuevo planteamiento que oriente a las acciones de desarrollo.

Si los indigenistas, que hemos mencionado - y muchos otros que los acompañaron- irrumpieron con tanta violencia contra las elites responsables de la política nacional y el sistema económico imperante, si Gonzalez Prada llega a decir «*Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley...*» (Gonzalez Prada, 1974, P. 34), es porque verdade-

ramente a lo largo del período republicano el Estado Nacional, y las élites, vivieron a espaldas de la realidad social. Ello fue una característica aún más pronunciada que durante el régimen colonial español.

La gran tragedia del período republicano es su exceso centralismo y su tónica homogeneizante. Si a la par de anunciarse la igualdad para todos se hubiese proclamado la igualdad en la diversidad, se habría alertado contra el riesgo de negar la intrínseca naturaleza pluricultural del Perú. Y por lo tanto, no hubieran primado los valores de tan solo uno de sus múltiples sectores culturales, en el afán de darle al naciente estado peruano una nacionalidad homogénea coincidente con sus fronteras. Al decretar San Martín, con la Independencia, que ya no había indios ni naturales sino ciudadanos, sin proponérselo sentó las bases para que el nuevo Estado que emergió viviese vuelto de espaldas a la realidad.

Ni siquiera nuestros más preclaros indigenistas pudieron evitar años más tarde, -a pesar de la decisiva influencia que ejercieron en el gobierno Militar de 1968,- que el mismo decreto de Reforma Agraria reiterara el espíritu de San Martín, al erradicar el término indio y reemplazarlo por el de campesino. En el fondo estos indigenistas tampoco pudieron liberarse de la vorágine centralista que afectó a las elites urbano-costeñas.

En los indigenistas que hemos aludido, como en los políticos, intelectuales y científicos sociales de «izquierda», el espíritu homogeneizante del período republicano, caló con más fuerza que en otros sectores. Puede parecer paradójico que los portadores de un mensaje revolucionario hayan quedado aprisionados en esquemas tan conservadores. Ello se desprende del hecho que hayan remarcado con vehemencia una supuesta unidad del país sobre la base de una articulación económica donde se sobrevaloran las relaciones antagónicas entre explotadores y explotados. Es decir, sobre la base de un esquema de lucha de clases que no

deja margen para el reconocimiento de la dimensión de la cultura. La posibilidad de que coexistieran, en un mismo estado nacional y en una relación de diálogo, etnias diferentes, era ininteligible para estos intelectuales y políticos.

Los indigenistas, tanto como sus sucesores de izquierda, si bien no dejaron de tener un interés por la cultura de los pobladores rurales andinos, la trataron como reliquia del pasado o como expresión negativa de un grupo social degradado por la explotación. Así, el consumo tradicional de la hoja de coca fue tildado de vicio embrutecedor, las creencias religiosas, como supersticiones de individuos a los cuales se impedía el acceso a la educación, las fiestas, como instrumentos de endeudamiento y empobrecimiento, etc. Tal ha sido la fuerza de esta lógica, que hoy algunos antropólogos de «izquierda» han llegado a sostener que las relaciones de reciprocidad, el parentesco y otras manifestaciones culturales andinas, son meras expresiones de las relaciones de dominación en que se encuentran sumidas las comunidades rurales de nuestra serranía.

Tales argumentaciones niegan la autonomía de lo Andino y ello fue precisamente la concepción que estuvo detrás de la Ley de Reforma Agraria promulgada por el General Velasco Alvarado. Llevada al extremo esta perspectiva, conceptualizaría las diferencias culturales a escala mundial como el resultado de la desigual distribución de la riqueza. Según esta perspectiva, la India tendría las culturas que tiene, debido a su extrema pobreza. Igualmente Africa y otros continentes que cuentan con países subdesarrollados.

Que esta línea de pensamiento alcanzara tal continuidad pareciera guardar correspondencia con una falta de precisión en el manejo de la noción de cultura, por parte de aquellos que pudieron salirle al frente. Aparte de considerarla como reliquia de un pasado grandioso o como una síntesis viviente entre dos organismos fusionados, poco fue lo que aquellos interesados por la cultura lograron aportar. Es tan solo a partir de fines de la década del '60 que el in-

terés por la cultura reflorcerá con renovados bríos en las ciencias sociales peruanas.

El rol que jugará la antropología en el desarrollo de este interés será decisivo. De todas las ciencias sociales ella será la primera en romper con una tradición donde la realidad era auscultada a través de conceptos rígidos, sumidos en leyes inexorables, y desde cómodos gabinetes urbanos distantes de los actores sociales que se pretendían conocer. A partir de esta época, ella introducirá como método indispensable el trabajo intensivo de campo, que supondrá una interacción prolongada con los sujetos estudiados en el medio ambiente respectivo. Gracias a esta aproximación, el **contexto** adquirirá particular relevancia, se descubrirán semejanzas entre los sistemas socio-culturales de distintas comunidades contemporáneas y prehispánicas, se establecerán contrastes con los medios urbano-costeños, se observarán afinidades con los grupos amazónicos. En resumen, emergerá la imagen de una cultura andina, que tiene continuidad en el tiempo y en el espacio. Y el rescate de la creatividad de los actores sociales y su reafirmación de la identidad cultural, serán temas que pasarán a primer plano. Bajo esta premisas el desarrollo, que antes se planteaba como la destrucción de lo antiguo para dar lugar a lo nuevo, se concebirá como un diálogo entre la moderna tecnología y la autóctona, entre los técnicos y los actores sociales. En estas circunstancias, no es de extrañar que la revalorización de las tecnologías tradicionales adquiriese una importancia sin parangón.

No obstante es importante señalar que esta revalorización de lo autóctono no estuvo exenta de cierto romanticismo y, hasta de un xenofobismo latente en el medio provinciano, que eclosiona en períodos de crisis. Esto último se ve claramente en algunas organizaciones indígenas, nacidas en estos tiempos de revalorización cultural, que niegan toda cualidad positiva a las manifestaciones de la cultura Occidental.

El recelo a lo foráneo es quizás una de las notas más características de nuestros sectores populares. Al respecto, el folklore andino nos brinda innumerables ejemplos. La difundida creencia en el «Pishtaco» o «Nacaq», un personaje siempre imaginado de raza blanca, que viste con ropaje occidental y que extrae la grasa de los indígenas para lubricar maquinarias, fabricar cosméticos, curar enfermedades, es una muestra bastante representativa. A nuestro modo de ver este sentimiento se nutre de ciertas peculiaridades que contiene la organización de las comunidades andinas y que se proyectan a nivel provincial. Particularmente importantes son en este sentido, las modalidades que adquieren el relieve de las relaciones de parentesco y una marcada orientación endogámica, que lleva a circunscribir los matrimonios y la interacción social al perímetro de una comunidad o de una microregión.

Aunque pueden existir factores adicionales, no es aventurado sugerir que posiblemente el anti-imperialismo del partido aprista y su rechazo por ciertas entidades financieras internacionales, hunden sus raíces en estas tendencias localistas. Al fin y al cabo se trata de un partido de origen provinciano que se nutre de hondos sentimientos populares, como lo ha señalado Imelda Vega Centeno (Vega Centeno, I., 1991).

Frente al empiricismo localista, que se puso en boga con la revaloración de la cultura andina, los economistas atraídos por esta realidad, pusieron una nota de cautela. Aunque excediéndose en su autoestima proclamaron que las comunidades andinas eran «realidades sin teoría», pero el mero hecho de situarlas, sin prejuicios ideológicos, en relación a la economía nacional fue un aporte fundamental. Calificar a los pobladores de estas unidades como «pobres pero eficientes», fue un primer intento de reconciliar la perspectiva localista con una visión mas global de la economía nacional. En tanto pobres, se les hacía aparecer como un segmento dentro de un conjunto mayor, y en tanto eficientes, como agentes de una cultura que todavía conserva su creatividad.

Pero si bien es cierto que tuvieron la perspicacia de reparar en la raigambre creativa de los pobladores andinos, circunscribieron este potencial a la esfera de la tecnología, sin advertir que más allá existía un ordenamiento complejo que reposaba en premisas lógicas bastante diferentes a las que rigen en el sistema socio-económico del conjunto nacional.

Es aquí donde se sitúa, una vez más el aporte de la Antropología, que admitió que más allá del perímetro de las comunidades, se extiende un vasto escenario que interactúa con otros escenarios, que son parte a su vez de un mundo que cada vez se estrecha más. El que se margina corre el riesgo de quedar postergado y más empobrecido. A nuestro entender la reafirmación de la identidad cultural y la participación en el mundo moderno son la meta, a la que deben aspirar los programas de desarrollo.

b.- Las comunidades andinas y su contribución al Estado.-

En la actualidad el número de comunidades campesinas reconocidas en el Perú es de 4,492 y, se supone que podrían existir unas 5,500, si añadimos a las que están sin reconocer. En términos absolutos la población comunera vinculada a la organización comunal en 1988, era de 3'128,000, mientras que aquella viviendo en territorios comunales y migrante pendular era calculada en 4'369,800 habitantes. Si a estas cifras agregamos los migrantes permanentes desde hace unos 30 años, y sus hijos, tendríamos que más del 50% de la población peruana está vinculada con estas unidades sociales, No son pues entidades irrelevantes para el contexto nacional. Por el contrario son muy significativas y gracias a ellas se ha perpetuado la cultura andina y se sostiene el precario ordenamiento social de nuestro país.

Sin embargo, aparte del olvido y la explotación a que han estado sometidas, ellas han tenido que enfrentar un ambiente geográfico hostil para poder sobrevivir. Según la

Información Básica sobre las Comunidades Campesinas del Perú (1980) el 98% de las comunidades reconocidas se encuentran en la región de la sierra. Las zonas en las cuales se distribuyen van de los 2,000 a los 4,500 m.s.n.m., que son precisamente las que cuentan con territorios menos favorables para la agricultura. Aquí los terrenos están mayormente en pendientes y las posibilidades de contar con riego son mínimas. Según Iván Pardo, el área total aproximada que ocuparían las comunidades campesinas, incluyendo las que están por reconocerse, sería de 25 millones de hectáreas. Dos por ciento de las tierras contarían con riego pero sin agua permanente, 8 por ciento serían de secano, 65 por ciento pastos, y el 25 por ciento restante eriazos. Esto querría decir que las comunidades campesinas dispondrían tan solo con 2.5 millones de hectáreas cultivables, lo cual representa el 1.94 por ciento del total de tierras del Perú (de tierras no muy óptimas pues, como hemos visto, la mayor parte se encuentran en la Sierra). En estas zonas las posibilidades de ampliación de la frontera agrícola - como lo ha señalado José María Caballero - son mínimas (Caballero, J.M.,1981, p. 77).

En este medio es donde han perdurado estas unidades sociales ancestrales, a pesar de los vaivenes a los que han estado sometidas. ¿Cómo lo han hecho?, no es tan difícil de explicar. Más importante es responder si lo podrán seguir haciendo en el futuro con el enorme crecimiento demográfico, y su secuela de movilizaciones espaciales y concentración en las ciudades, pues este fenómeno no tiene referente alguno en nuestra historia.

Preocuparse por la continuidad de las comunidades andinas no es, como algunos piensan, un interés de anticuario. Como ya hemos adelantado, tanto por la numerosa población que se les asocia y por el aporte que dan a la alimentación se tratan de agrupaciones sociales enormemente significativas. Además al constituirse en fuentes para el mantenimiento de la identidad cultural andina, nutren de identidad al conjunto nacional, ya que encierran al seg-

mento cultural más representativo de nuestro país y expresan nuestras más hondas raíces históricas. A la par de cumplir con este rol también son fuente generadora de una solidaridad, sin la cual no podrían hacer funcionar la tecnología de la que disponen y, enfrentar las circunstancias adversas. Piénsese de qué serviría una *chaquitacla* sin otras de su misma especie, y todas éstas sin una colectividad de individuos que, al unísono, las impulsen cuando hay que roturar suelos abruptamente inclinados que se resisten a los tractores. Dado el tipo de energía que demanda la tecnología andina es imprescindible contar con una colectividad de individuos que se reparta una multiplicidad de tareas. De lo contrario habría que hacer un gran gasto para transformar el espacio económico y ¿acaso cuenta el Perú con los recursos necesarios para lograr tal propósito?

Aunque no existen dos comunidades que sean exactamente iguales, tenemos la impresión de que poseen una serie de rasgos comunes en su organización socio-cultural, que parecen inscribirse en una estructura subyacente que se remite a la época prehispánica. Desde el punto de vista de su organización social, la nota más distintiva que comparten es la naturaleza de su interacción social, basada fundamentalmente en vínculos de parentesco. No hay faena, sea ésta agrícola, ganadera, arquitectónica, ritual, en que este tipo de vínculos no estén presentes de manera mayoritaria entre los que ofrecen su mano de obra. Igualmente, no existe modalidad más importante que la herencia para acceder a la propiedad de un conjunto de bienes. Junto con el sexo y la edad, el parentesco sigue ejerciendo una influencia decisiva en la división del trabajo. Correspondientemente, no es de extrañar que perduren con gran vitalidad las antiguas terminologías clasificatorias, aunque con menos términos derivados de los dialectos autóctonos. Se mantiene la ritualización de determinados roles parentales, como el de los yernos, se sigue proscribiendo el matrimonio entre grados lejanos de parientes consanguíneos y espirituales y, consecuentemente, prevalece un arraigado temor al incesto que se expresa en una multipli-

cidad de creencias ampliamente difundidas por todos los Andes. El parentesco en las comunidades andinas no es pues un vínculo que se circunscriba a la familia nuclear, como generalmente se le asocia a nivel nacional. Se trata de un vínculo que va más lejos, en consonancia con una orientación endogámica, muchas veces limitada al área de la comunidad o de la microregión. En estas circunstancias las fronteras de la familia nuclear son muy tenues y la noción de *ayllu* puede seguir campeando, como en el pasado, para referirse a grupos sociales que sustentan su cohesión social en el parentesco y la localidad.

Parentesco y convivencia en un mismo espacio, constituyen las principales fuentes que nutren la solidaridad de las comunidades campesinas andinas. A través de ellos siguen en vigencia conceptos tales como *ayni*, *minka*, *waqe-waqe*, etc., que son expresiones del sentido recíproco que desde antaño tiñeron institucionalmente las relaciones sociales del mundo andino.

Son estas expresiones de solidaridad, que contrastan con el individualismo de nuestra vida moderna, las que más destacan en las comunidades andinas y, debido a ello, las que más han atraído la atención de los observadores externos que provienen de la modernidad. Sin lugar a dudas, estas manifestaciones llevaron a nuestros indigenistas a imaginar que los valores de las utopías socialistas de los siglos XVIII y XIX, eran consustanciales a las comunidades andinas y a proclamar que se trataban de realidades que carecían de diferencias sociales. Sin embargo, una observación detenida, que solo puede ser proporcionada por una larga experiencia de trabajo de campo, también nos muestra que en estas unidades sociales también hay margen para el individuo y que su estructura, de honda raigambre andina, no impidió que se desarrollasen diferencias socio-económicas desde antes de la conquista europea.

Una tesis muy difundida por diferentes científicos sociales es que la penetración de la economía de mercado en

las comunidades campesinas andinas ha tenido como consecuencia su desestructuración. La razón que se aduce es que estimula la privatización de la propiedad, generando hondas diferencias socio-económicas entre los campesinos, que obligan a los menos privilegiados a tener que desplazarse fuera de sus lugares de origen para vender su fuerza de trabajo. De acuerdo a este punto de vista, las migraciones, que comienzan a intensificarse a partir de la década del sesenta, serían la mejor expresión de este proceso de desestructuración, que estaría acompañado de una acelerada proletarización del campesinado andino.

La existencia de grandes cambios en la sociedad rural andina es un hecho incuestionable. La mera existencia de una movilización espacial tan masiva como la que se ha producido entre los pobladores andinos en los últimos años y el crecimiento desmesurado de una serie de pueblos jóvenes de distintos medios urbanos, pero particularmente de Lima, son testimonios incontrovertibles. Pero, ¿es posible afirmar con certeza que son expresión de una desintegración generalizada de las comunidades campesinas? Con la evidencia que se tiene a mano es imposible ser demasiado categóricos en este punto. Para empezar, no existen análisis estadísticos sobre las migraciones a nivel comunal. Lo que se puede inferir a partir de los censos se circunscribe solo al ámbito distrital y ni siquiera en este nivel se han desarrollado estudios. De otro lado, en la literatura disponible sobre el tema, no son muy precisas las fronteras para categorizar la migración permanente y la eventual, impidiéndonos tener una imagen cabal de los campesinos que abandonan definitivamente los vínculos con sus comunidades de origen. Este punto es muy importante, porque tenemos la impresión de la existencia de dos tipos de migrantes. Los primeros, cual colonos o antiguos *mitimaes*, salen sin cercenar sus lazos con sus comunales, con la finalidad de diversificar su economía y mejorar la educación de sus hijos. Los segundos, marginales de marginales, por carecer de bienes y no poder afrontar las obligaciones comunales, se ven obligados a separarse definitivamente de sus lugares

de origen, disponiendo como único capital, su mano de obra. Los del primer tipo son los que reproducen, a través de clubes sociales y deportivos, sus unidades sociales y festividades originales en los sitios a los que arriban. Ellos establecen lazos muy estrechos con sus comunidades, colaboran en la construcción de obras públicas haciendo donativos, dan su apoyo a las gestiones de la comunidad ante la administración centralista del Estado peruano, etc. Paralelamente, la comunidad les conserva sus antiguos derechos de propiedad, de modo que pueden seguir contando con una fuente adicional de subsistencia. Se compensa así el déficit que la nueva situación les origina, particularmente en las ciudades, a consecuencia de la inflación y las bajas remuneraciones salariales. En muchas comunidades andinas la intensidad de estos vínculos, unidos a un cierto margen de prosperidad, ha posibilitado la construcción de carreteras y el desarrollo de empresas de transporte, tanto de camiones como de omnibuses que mantienen un flujo sostenido. Los segundos, por el contrario, se apartan por completo de sus comunidades. Rompen inclusive con la tradición de la endogamia comunal, distrital y hasta departamental. En ellos se ve una clara tendencia hacia la proletarización y hacia el comercio informal. Algunos llegan a tener éxito, pero muchos agudizan su condición marginal en las ciudades, inclinándose por comportamientos anómalos lindantes con la delincuencia. Ante la falta de grupos sociales de referencia que les procuren seguridad, algunos sectores reemplazan su antigua lealtad hacia sus comunidades, por agrupaciones religiosas no católicas. Este es el caso de la mayoría de los miembros de la **Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal**, que opera como una congregación religiosa de naturaleza mesiánica que se expresa en un lenguaje bíblico.

Si el segundo tipo de migrantes que proviene de las capas desposeídas del campo fueran mayoría, la penetración del capitalismo sí generaría un proceso de desintegración de la comunidad. Se demostraría así este argumento como valedero. Pero además se tendría que precisar de

cuál modelo de privatización estamos hablando pues existen evidencias que desde la época prehispánica la sociedad andina admitió que los individuos, como tales, tuvieran acceso a la tierra sin desmedro de un usufructo colectivo. Es importante remarcar e incidir en este punto pues, el indigenismo utopista enfatizó erradamente la idea de una vocación igualitaria en la sociedad tradicional andina gracias a la ausencia de acumulación individual.

A través de nuestra experiencia en varias comunidades, hemos podido constatar que la última instancia legitimadora de la propiedad en las comunidades andinas es la misma comunidad y que ésta, particularmente en relación a la tierra, se organiza de distintas maneras entre un extremo colectivo y otro individual. Para tener acceso a cualquiera de las modalidades de propiedad de la tierra que se dan en una comunidad, uno tiene que ser reconocido como comunero, de acuerdo a los distintos criterios que estas unidades sociales establecen. Entre éstos últimos los más comunes son haber nacido de padres adscritos al cuerpo social, contraer matrimonio con uno de sus miembros y cumplir con las obligaciones públicas institucionalizadas.

De las diferentes modalidades de acceso a la tierra que se dan en las comunidades andinas, una de las que se ubica más cerca del extremo colectivo, es aquella que reserva determinados terrenos para ser laborados colectivamente por todos los comuneros. Las utilidades obtenidas por tales medios son administradas por autoridades reconocidas, y reinvertidas en la comunidad como totalidad. Por el contrario, en el extremo opuesto, se ubica el patrimonio de un individuo, que se adquiere a través de la herencia y la compra y venta. Entre estos dos polos se constata una gama muy variada de formas de tenencia de la tierra, las que han sido descritas en otro trabajo (Ossio, 1983).

Desafortunadamente no existen estudios detenidos sobre la distribución de estas modalidades en relación a la

extensión y calidad de tierras. Sin embargo, de acuerdo a lo que hemos podido observar en distintas comunidades no siempre la participación en el mercado lleva a priorizar una y otra forma. En las comunidades del Distrito de Pazos (Huancavelica), por ejemplo, el lado individual es el privilegiado, al punto de sacrificar el lado colectivo. En otras, como en Pachaqla (Huancavelica) es a través del colectivo que la producción se orienta hacia el mercado, quedando la parcela individual dedicada a la autosubsistencia. Pero muy frecuentemente la aproximación al mercado se hace por ambas vertientes. Lo que sí no parece ser muy común, es que la tenencia individual se sacrifique voluntariamente a favor del usufructo colectivo. La razón a nuestro modo de ver, no se debe exclusivamente a la penetración del capitalismo, sino a que la idea de acumular individualmente está profundamente arraigada en la cultura andina, aunque matizada con principios redistributivos.

c.- La competitividad entre los indígenas andinos.-

La acumulación en el mundo andino hay que entenderla en relación a dos rasgos esenciales de esta cultura:

- a) una vocación competitiva que involucra a distintas unidades sociales y se proyecta a una multiplicidad de esferas y,
- b) el deseo de alcanzar prestigio a través de la redistribución de bienes y de la habilidad para acumular vínculos sociales y productos de distinta índole.

La competencia en esta cultura representa el fundamento de su vida social. Esto se ve expresado en algunos mitos donde ella constituye la explicación del por qué las comunidades están divididas en mitades opuestas pero complementarias, definidas bajo los términos *Hanan* y *Hurin* (Alto y Bajo), *Allauca* e *Ichoqa* (Derecha e Izquierda), *Sawqa* y *Qollana*. Igualmente, la competitividad está presente en centenares de manifestaciones rituales, individuales o colectivas que se organizan sobre estas mismas oposiciones complementarias tales como los famosos *tincuys* o

batallas rituales, el baile de los danzantes de tijeras, el *Yarqa Aspi* o Limpieza de las Acequias, las representaciones de la Muerte de Atahualpa, las faenas públicas, algunas competencias deportivas tomadas de occidente, los duelos verbales que se valen de las adivinanzas, los insultos y el doble sentido metafórico. El sentido de competencia no solo se circunscribe a determinados tiempos, espacios y niveles sociales sino se generaliza a todos. En realidad inunda la vida cotidiana dándole un sentido lúdico a casi toda interacción social. De allí que desde muy temprano se socialice a los niños en estos términos y que el desarrollo de un individuo se forje competitivamente exhibiendo el ingenio a la luz de la creatividad verbal, musical y, sobre todo, de la acumulación de relaciones sociales y de bienes. En este contexto comprenderemos el valor que otorgan a los cargos cívico-religiosos y la razón por la cual se organizan jerárquicamente.

Entre los distintos canales integrativos que existen en las comunidades andinas destaca el sistema de cargos cívico-religiosos. Como lo ha señalado Fuenzalida, cumple el rol de unificar «...en una institución única las jerarquías de edad de las *castas* y los *ayllus*, las cofradías religiosas y los santos patrones de los *ayllus* y las *sayas*, y el gobierno local.» (Fuenzalida, 1970, p.93). Se trata pues de una institución que vertebra la organización comunal, pero donde actúan básicamente individuos. Estos ocupan las distintas posiciones establecidas, desafiándose unos a otros, de acuerdo a la posición que alcanzan en el ciclo de desarrollo y a su habilidad para estimular lealtades vía el parentesco consanguíneo y ceremonial, la amistad y la redistribución de bienes. De esta manera el ciclo vital de un individuo puede entenderse como un proceso donde poco a poco se van expandiendo los vínculos sociales y los medios de producción, para luego, debido al inexorable fin de los seres humanos (y de la herencia a los hijos), irse contrayendo paulatinamente. No es difícil comprobar que aquellos comuneros que ocupan los cargos más altos, que por lo general se proyectan al nivel de la comunidad entera y se cuen-

tan entre los más onerosos, son los que han llegado al ápice de su acumulación de vínculos sociales y de medios productivos. La recompensa a este esfuerzo es prestigio y, quizá, poder. Luego comenzará el lento declive y su incorporación paulatina al gremio de custodios morales de la comunidad. Ellos serán los *cargo pasados*, *yachayniyoc cuna*, *tayta cuna*, etc. que forman los «consejos de ancianos» o, dependiendo de su habilidad, los «Apu» o poderosos que alcanzan a tener un poder efectivo aunque difícilmente irrestricto.

Los medios de los cuales se vale un individuo para llegar a ser *Apu* en la sociedad andina no son completamente ajenos a la literatura antropológica. Los *Potlatch* (alimentar, consumir) de las tribus indias del noroeste americano (Mauss, 1971, p. 195 - 222), los *moka* de las Provincias Altas de Papúa Nueva Guinea (Strathern, 1984) no son muy diferentes al sistema de cargos cívico-religiosos. Todos ellos implican un escalonamiento jerárquico, aunque no necesariamente con etapas institucionalizadas, y competencias acumulativas entre individuos.

De esta descripción se desprende que en la sociedad andina no todo es colectivo. También hay margen para lo individual y, por lo tanto, hay que ser muy cautos cuando se propone que la acumulación individualista es característica exclusiva de la economía de mercado y que esta última es la causante de la disrupción de las fuerzas cohesionadoras de las comunidades campesinas, debido a las diferencias económicas y sociales que genera. No podemos afirmar, sin embargo, que ante su avance el sistema socio-económico andino permanece inmutable. Al igual que José María Caballero, nosotros también tenemos la certeza que en las comunidades andinas existen fuerzas centrípetas que tienden a preservar la cohesión comunal y «...fuerzas centrífugas que presionan hacia la descomposición de las comunidades» (Caballero, 1981, p.343). Más aún, también compartimos su observación de que éstas últimas se han intensificado. Sin embargo, no creemos en que el debilita-

miento de estas unidades sociales se haya consumado, ni nos adscribimos a la lista de factores que él refiere para explicar la descomposición comunal.

Para José María Caballero, los factores que más significativamente contribuyeron a debilitar la organización comunal en las dos o tres décadas previas a la reforma (agraria) son los siguientes: 1. la presencia de una racionalidad mercantil en el comportamiento de los comuneros; 2. la revolución educativa y generacional; 3. la progresiva ruptura de la endogamia; 4. la escasez de recursos y el desequilibrio entre población y recursos; 5. la fragmentación; 6. el relajamiento del control sobre la vida productiva; y 7. la presencia de sistemas de poder y prestigio ajenos al orden comunal.

Sin pretender ser demasiado exhaustivos en nuestras discrepancias, podemos decir que de todas estas causas, la única que podría vincularse con un debilitamiento de la comunidad sería la ruptura de la endogamia. Las demás pueden ser estímulo o evidencias de cambio, pero no tiene por qué deducirse necesariamente que tiendan a debilitar estas unidades sociales. Por otro lado, aún su afirmación sobre el fin de la endogamia tiene que ser tomada con mucha reserva, pues son muy pocos los investigadores que han estudiado este tema. Y entre los que se han interesado por él, como es nuestro caso, los materiales que hemos recogido muestran, por el contrario, que esta práctica matrimonial se encuentra muy sólida. Además, entre las distintas formas de acceso individual a la tierra, la herencia bilateral es la modalidad que tiene más incidencia. Tan solo entre los que migran (por ser marginales de los marginales) y que forman una minoría en una comunidad, hemos podido notar que se produce esta ruptura de la endogamia.

Aunque no tenemos indicadores precisos para demostrar que se está produciendo un debilitamiento de las estructuras comunales a consecuencia de la penetración de la economía de mercado, no podemos negar que están ocu-

rriendo cambios muy intensos particularmente por un crecimiento desproporcionado de la población y la movilidad geográfica que la acompaña. Hasta antes que comenzase la vorágine de las migraciones, una aproximación al mundo extra-comunal constituía una decisión temeraria y peligrosa. Antes de la década del cincuenta, las movilizaciones espaciales de los campesinos eran muy circunscritas y de acuerdo a itinerarios perfectamente pautados. Apartarse de estas rutas para llegar a zonas más alejadas, como las ciudades costeñas, era motivo de temor y de muchas precauciones. El viaje de un comunero a estos parajes era motivo de tristeza. De allí que en casi todas las comunidades todavía identifiquen un punto especial, que le dan el nombre de «*Huaqay Pata*» (Andén del Llanto), desde donde se despedía al viajero y que el folklore musical conserve un vasto repertorio de canciones profundamente melancólicas que aluden a este acontecimiento.

En el presente este temor está cediendo a las ansias de participar de este mundo, aún a costa de no comprenderlo. En él se encuentran los medios necesarios para alcanzar prestigio y por lo tanto hay que conquistarlo lo más rápidamente posible, saltando a la garrocha las posibles etapas que podrían hacer el contacto más fluido. En estas circunstancias la educación formal se convierte en un anhelo casi desesperado (que lleva a privilegiar la memorización en desmedro de la razón) y en un incentivo para aproximarse a las ciudades costeñas donde los centros educativos gozan supuestamente de mejores niveles académicos.

Este ensanchamiento de los horizontes produce que las exigencias económicas también se amplíen. La producción ya no solo se pone al servicio de subsistir y de cumplir con las obligaciones comunales, sino que se hace necesario capitalizar para afrontar los requerimientos del nuevo universo ampliado. Es cierto que surgen peligros, particularmente cuando algunos individuos, dominando mejor que otros el mundo más allá de las comunidades, tratan de

expoliar a éstas para perpetuar su poder, sin atender los requerimientos redistributivos que dan pie a la solidaridad comunal. Son precisamente estos peligros los que nos llevan a formular la idea de que existen fuerzas centrifugas disruptoras que algunas veces alcanzan éxito. Nuestra discrepancia con Caballero es que no creemos que hayan triunfado y, por lo tanto, no se puede hablar de un debilitamiento generalizado de las comunidades andinas.

Al sentirse en la necesidad de capitalizar para ponerse a tono con el ritmo de un nuevo universo ampliado, el campesino sofrena sus ímpetus. Repasa sus alternativas y ve que dispone de tres medios: a) de los recursos productivos que conserva en su comunidad, b) de su habilidad comercial y c) de su fuerza de trabajo. Hacer uso simultáneo de las tres vías está bastante extendido, aunque se aprecian ciertas oscilaciones, dependiendo del ciclo de desarrollo de los individuos. Así, es muy probable que los viejos confien menos en el tercer camino que los jóvenes.

El uso combinado de estos tres medios, proyectados además a nuevos ámbitos espaciales revela un gran cambio en el campesino, pero no necesariamente desestabilizan a la comunidad. La propia institución comunal desarrolla un cúmulo de estrategias con la finalidad de equilibrar las fuerzas centrifugas con las centrípetas. La más importante quizá sea diversificar la producción a fin de cumplir con los requerimientos del autoconsumo, de la reciprocidad y la participación en el mercado. Es a partir de esta racionalidad pluralista, que tiene una imbricación con las diferentes modalidades de tenencia de la tierra y con su espíritu competitivo, como se va moldeando su tecnología y redefiniendo su participación en el mundo moderno.

De las distintas actividades productivas que desarrollan los campesinos andinos, la ganadería, a través de las variadas especies que crían, es la que tradicionalmente los ha aproximado más asiduamente al mercado. Carne, lana y quesos como productos de esta actividad han alcanzado

una gran circulación. En cambio en el rubro de los productos agrícolas, la difusión mercantil de la papa no tiene parangón con la de ningún otro. Según la Información Básica de las Comunidades Campesinas del Perú (Ministerio de Agricultura y Alimentación, 1980, Cuadros 30, 31a y 31b) de 2,716 comunidades encuestadas, tan solo 38 aparecen como no vendiendo ningún tipo de animal en el campo pecuario. En el sector agrícola, 270 comunidades no vendían nada cultivado con sus manos. Esto confirma que existe un vasto volumen de estas unidades sociales que participa en el mercado y que la vía más utilizada es la pecuaria. Entre las distintas especies de animales que crían, el ganado vacuno es la principal fuente de participación para la mayoría. De acuerdo a esta misma encuesta, 2,179 comunidades venden en el mercado esta variedad pecuaria y 1,982, ofertan ganado ovino. Exceptuando estas especies la participación de las comunidades campesinas en el mercado es abismalmente menor. Así, el ganado porcino, que sigue en importancia al ovino, tan solo es vendido exteriormente por 262 comunidades.

En lo que concierne a productos agrícolas, la papa se ubica en primer lugar aunque haciendo participar en el mercado a un número menor de comunidades que en el caso del ganado vacuno ².

Entre los productos agrícolas que se comercian en las comunidades andinas, la papa es el principal. El 98.8% de la producción nacional proviene de estas agrupaciones, según el Ministerio de Agricultura. En el sector agrícola, este cultivo es el que mayor extensión ocupa en la sierra. En

² El total de estas unidades sociales que vende papas afuera es 1,735. El otro cultivo que sigue en importancia es el maíz pero en forma mucho más distante que el ganado ovino respecto del vacuno. El número de comunidades que vende maíz es de 1,069. Luego 882 vende cebada, 650 trigo, 354 habas, 127 ollucos, 117 arvejas, 98 frijoles, 93 quinua, 39 alfalfa, y, finalmente, en orden decreciente 50 vende manzanas; 31, melocotones; 66, verduras y 22, menestras como lentejas, garbanzos y pallares.

1970 «... cubría una extensión de aproximadamente 300,000 hectáreas; es decir, 30% de toda la superficie serrana cultivada.»(Scott, 1985, p.61). El volumen de producción es oscilante, a pesar de que en la sierra se mantuvo en 1.45 millones de toneladas en las tres últimas décadas, mostrando grandes diferencias regionales (Scott, 1985, p. 62).

Por su enorme participación en el mercado, la papa es el cultivo más permeable a los cambios tecnológicos y se ha mostrado más flexible a hacer uso del sistema financiero nacional. Alrededor de ella, de la ganadería, de la artesanía y de otras actividades productivas afines, que espontáneamente han ligado las comunidades con la economía nacional, podrían formularse proyectos de desarrollo realistas, adecuados a las posibilidades de los mismos beneficiarios y no ajenos a su idiosincracia y modo de vida.

Durante mucho tiempo muchos pensaron que la cultura tradicional era una barrera insalvable para la modernización, porque era difícil adecuar un sistema colectivista que anulaba todo signo individual a la lógica de la eficiencia. O se sacrificaba la identidad cultural de un grupo humano en aras del progreso o se optaba por la utopía en desmedro de la libertad individual. En ambos casos lo último que se salvaguardaba era la creatividad de los seres humanos. Para nosotros el respeto de la facultad creativa es lo más importante y la fuente indispensable que puede permitir la reconciliación entre la tradición y la modernización. Para resguardarla, el desarrollo debe plantearse como un diálogo entre las partes involucradas, y los beneficiarios deben tener una activa participación, antes que reducirlos a la condición de observadores pasivos. Esta comunicación cuenta hoy con mayores posibilidades de fluidez debido a los niveles de apertura existentes en las comunidades campesinas. A partir de dichos espacios debe plantearse el desarrollo, siendo el crédito rural un instrumento adecuado para su implementación.

d.- El crédito en los Andes.-

Entre las múltiples connotaciones que adquiere el crédito como instrumento de desarrollo sobresale la noción de préstamo. La idea de un acuerdo para dar, recibir y devolver lo pactado entre dos partes (individuos o grupos sociales), se apoya en la confianza mutua. Este concepto alude pues a una acción fundamental de los individuos y constituye la piedra angular de las sociedades tradicionales donde la reciprocidad inunda la vida social bajo la forma de prestaciones y contraprestaciones, según el decir de Marcel Mauss (1971, p. 160). Las comunidades campesinas, como hemos visto, no son una excepción a esta caracterización de Mauss, pero es importante enfatizar que estos intercambios se dan en el seno de un sistema de relaciones sociales interpersonales, donde todos se conocen. Además los bienes y servicios comprometidos no están sujetos exclusivamente a un patrón único de cambios y el factor tiempo no actúa compulsivamente.

El crédito financiero formal, por el contrario, supone un contexto de relaciones impersonales amparado en un sistema normativo que emana del conjunto nacional. Aquí la confianza que se genera entre las partes es menos espontánea y exige un conocimiento de las reglas bajo las cuales opera la institución financiera y el sistema económico. No estamos pues ante partes que se vinculan simétricamente ni los riesgos se reparten por igual en ambos lados. Nos situamos más bien ante una relación contractual que espera que cada una de las partes involucradas se beneficie, pero donde la mayor parte de los riesgos son asumidos por el prestatario. Esto último es particularmente relevante en el caso de prestatarios que están sumidos en una tradición socio-cultural distinta de aquella que engloba al sistema normativo nacional. Los comuneros deben hacer grandes esfuerzos para familiarizarse con los nuevos códigos normativos, aprovechando los canales que deja abiertos su sociedad.

Las comunidades campesinas andinas aunque figuran como un tipo específico de prestatarios cuentan con una larga tradición de manejo monetario y de participación en mercados extra-comunales. Más aún, tampoco se puede decir que los contornos del crédito formal les sean completamente extraños. En la medida en que el patrón monetario nacional no les es ajeno, el préstamo ingresa en sus relaciones de prestación y contraprestación aunque a veces, en condiciones no muy simétricas. Este es el caso de los «mistis» o foráneos de muchas comunidades, a quienes se les atribuye haber forjado sus propiedades efectivizando garantías irredentas de prestatarios «ignorantes». También se presenta el ejemplo de mano de obra barata que pugnaba por proteger las parcelas dadas en prenda. Se suele reseñar algunas prácticas crediticias asociadas con el sistema de cargos religiosos aunque este hecho es ajeno a consideraciones extorcionistas ya que algunos pequeños fondos pertenecientes a cada uno de los santos que forman el panteón de la comunidad son prestados por un año a cambio de que ganen un interés. No media en tal situación una garantía, y el prestatario puede ser cualquier miembro pobre de la comunidad (ver Ossio, 1978).

Dados estos antecedentes, el crédito rural formal de una entidad bancaria no es un servicio que este fuera de la comprensión de los campesinos andinos. Sin embargo, no despierta una adhesión inmediata, aún cuando se conceda sin ningún interés. La actitud ante su presencia es ambigua. Muchos le tienen miedo y lo evitan. Un campesino de la comunidad de Mullaca nos decía, por ejemplo, ...»Ser prestatario del Banco conviene por partes...Cuando cae el hielo tiene su prórroga por cinco años. Pero si quiebras, no le importa.» Otro en términos explícitamente negativos señalaba «...Nunca he trabajado con el Banco Agrario porque es fastidioso, porque a la hora de pagar es preocupación. Porque a veces safa la siembra y a veces no. Como sé que es mi dinero, guardo la papa hasta que suba de precio. Pero si trabajara con el Banco estaría rematándola para conseguir plata. No sacaría nada para ganar. Todo sería

para pagar mi deuda al Banco. Es triste ver a mis vecinos que trabajan con el Banco estar peor que yo, que no trabajo con el Banco. Hasta venden sus animales para hacer alcanzar el pago.» (Pazos, 1987, Caso 4). Otro campesino de esta misma comunidad incluso nos dijo, la primera vez que lo entrevistamos, que por causa del crédito algunos «...prestatarios entran en problemas en su propia familia llegando a divorciarse...» y hasta suicidarse como ocurrió con XX «...quien por deber al Banco Agrario 15 mil soles, hace unos 8 ó 9 años, se mató tomando un toxicida. El Banco quería capturarlo y su esposa, que era su segunda mujer, le insultaba todos los días porque era deudor desde su primera mujer. Todos estos problemas no pudo aguantarlo y se mató.» (Pazos, 1984, Caso 10). Pero para la mayoría, al menos entre las comunidades que hemos estudiado, alcanzar a beneficiarse del crédito rural, aunque sea pagando intereses, es un anhelo que los lleva pacientemente, a perseverar, año tras año, en su consecución y por el cual llegan hasta a pagar coimas. Un informante de la comunidad de Tongos nos decía que por falta de dinero y el alto costo de los insumos industriales se abstenía de sembrar o tomar terrenos al partir. Mas, cuando se enteró de que el Banco Agrario prestaba dinero para la producción agrícola, decidió iniciar los trámites. Esto ocurrió en 1983 y desde entonces hasta la fecha no ha dejado de solicitar préstamos año tras año (Tongos, 1987, Caso 4, ficha 42). Otro campesino de la misma comunidad sostenía: «...los préstamos del Banco Agrario son beneficiosos siempre y cuando uno sepa invertir en cosa provechosa y trae problemas cuando no sabemos invertir en algo beneficioso. Me gustaría pagar interés moderadamente siempre y cuando los precios de los abonos y de la papa tuvieran un precio razonable.» (Tongos, 1987, Caso 2, ficha 34).

La mejor prueba del grado de aceptación del crédito rural formal es su acelerado proceso de expansión entre las comunidades andinas. De una etapa en que la banca nacional casi no llegaba a ninguna de estas unidades sociales, entre los años de 1970 y 1977 el censo que les aplica el

Ministerio de Agricultura llega a identificar a 441 de un universo de 2,716 que obtuvieron créditos formales. Los Departamentos involucrados en esta cifra, en orden descendente, son Puno, con 110 comunidades; Cuzco, con 90; Junín, con 46; Apurímac, con 42; Ancash, con 34; Ayacucho, con 22; Pasco, con 18; Huánuco, con 15; Cajamarca y Lima, con 14; Amazonas y Piura, con 10; Huancavelica, con 7; Lambayeque, con 4; La Libertad, con 3; y Arequipa, con 2. El monto total entregado, en los rubros de crédito agrícola, pecuario, minero, y artesanal e industrial, fue de 784'424,476 soles. De esta cantidad 618'735,247 correspondió al crédito agrícola siendo las comunidades de Piura las que recibieron el mayor volumen (263'276,000 soles) y, a continuación las de Ayacucho con 111'621,902 soles. Las comunidades de los Departamentos de Puno y Huancavelica, que nos conciernen en este estudio solo recibieron, en el primer caso, 20'251,000 soles y, en el segundo, 1'950,060 soles. Adicionalmente, en el rubro de crédito pecuario, las comunidades de Puno recibieron 22'200,000 soles, que después de Ancash es la cantidad más alta, y las de Huancavelica, 2'160,002 soles, que sin contar a Ayacucho es el monto más bajo. En el rubro de crédito artesanal e Industrial las comunidades de Huancavelica se vieron más favorecidas que las de Puno, aunque con relación a otros Departamentos las comunidades de estos dos recibieron casi los montos más bajos: Huancavelica 250,000 soles y Puno, 150,000 soles de un total de 32'909,046 soles (Comunidades Campesinas del Perú, Información Básica, 1980, Cuadros 28 y 29).

Según Custodio Arias, en el año 1985 se prestó el 0.04% del total de colocaciones a las comunidades nativas de la selva y el 0.7% a las comunidades campesinas. En 1986 la situación no varió significativamente: 0.09% y 1.2% para las comunidades nativas y campesinas respectivamente, los que fueron utilizados básicamente en la campaña agrícola. Pero es a partir del decreto supremo 053-86-EF de Febrero de 1986, que autoriza a los miembros de las comunidades campesinas y nativas a obtener

préstamos del Banco Agrario del Perú, de manera individual, estos crecen enormemente. Estos créditos «...de sostenimiento, de capitalización y de comercialización, al amparo del certificado expedido por el Consejo de Administración de la comunidad campesina o por el jefe de la comunidad nativa...» alcanzan su mayor expansión desde que se otorgan con interés cero. Una muestra de este incremento la vemos comparando la superficie aviada de determinados cultivos asociados con estas unidades sociales. Así, entre 1984-85, la superficie aviada de papas, a nivel nacional, fue de 42,684 hectáreas., (un 7.7% del total de cultivos que fueron aviados) mientras que entre 1986-87 fue de 159,211 hectáreas, es decir, 15.2% del total de cultivos aviados. Después del maíz, cuya superficie aviada aumentó en 20.8% en comparación al 12.6% que tuvo entre 1984-85, la producción de papa, que es la actividad agrícola que más aproxima al campesinado al sistema de mercado, fue la que concentró la atención del crédito agrícola (Arias, C., 1988, p.80).

Al margen del incremento de la oferta y de las facilidades crediticias, estas cifras confirman que también de parte del campesinado hay un verdadero aprecio por este instrumento de desarrollo, particularmente en créditos para los cultivos que se orientan al mercado. Pero, ¿acaso basta un nivel de confianza en el mercado y en un crédito blando para lograr una mejora sustancial en el ingreso del campesino? Sin lugar a dudas, se trata de un paso previo pero no determinante. En todo caso habría que preguntarse por los siguientes pasos.

A través de nuestra exposición hemos visto al campesino participando activamente en la economía nacional, mediante la selección de determinados canales productivos. Poco a poco, ha comenzado a dominar el ámbito de la foraneidad familiarizándose con nuevos recursos técnicos, otras redes comerciales, flujos de precios y la acción del sistema financiero. ¿Qué requiere para seguir avanzando? No basta solamente una consolidación de los conocimientos

previos, sino enfrentar las incertidumbres de las políticas nacionales. En este momento le preocupa cómo precaver los factores exógenos que escapan a su control y que pueden resultar vitales. La previsión, es uno de esos misterios que esperamos aclarar en un futuro próximo.

REPENSANDO AL PERU: LIBERALISMO E INDIGENISMO¹

Creo que son muy pocos los que dudan que atravesamos uno de los peores momentos de nuestra historia republicana. Los indicadores que se pueden exhibir son innumerables y no precisamente halagüeños. Ellos se multiplican tanto en el orden económico, en el social, como en el moral. Nos encontramos ante una crisis que incide en todas las esferas de nuestra existencia y, como nunca antes, está siendo sentida por casi toda la población peruana, aunque existan marcadas diferencias en su interpretación y correspondientemente, discrepancias en las acciones que se deben llevar a cabo para superarla.

Las aciagas circunstancias que vivimos son inéditas en nuestra vida republicana y, si bien son muchas las áreas que podemos explorar para identificar sus orígenes, nos interesa sobremanera cuestionar las premisas bajo las cuales hemos pensado el Perú, particularmente aquellas que han sido reificadas como verdades eternas, y vienen inspirando proyectos políticos pretendidamente «revolucionarios». En vista que han pasado más de veinte años desde que se mateliazaron con el gobierno del General Juan Velasco Alvarado y, a pesar de haber fracasado y constituir

¹ Artículo en parte inédito pues algunas partes han sido publicado en mi libro «Los Indios del Perú», Mapfre, 1992. Fue escrito en 1989 en pleno apogeo de la crisis de la década del ochenta.

un estímulo poderoso para los movimientos subversivos, todavía muchos políticos siguen manteniendo el monopolio de lo que debe ser una política revolucionaria. Por lo tanto, hoy más que nunca se impone una reflexión de los supuestos que están detrás de dichos enfoques.

A nuestro modo de ver, una de tales verdades reificadas se originó en la versión del indigenismo peruano, que se iniciara con Gonzales Prada, a fines del siglo pasado. En los novecientos comienza a tomar cuerpo, aunque es posible entroncar su inspiración a un contexto intelectual más remoto, signado por la obra marcadamente neoplatónica del Inca Garcilaso de la Vega.

Por su difusión en los círculos intelectuales peruanos, por la variedad de esferas culturales en que se proyectó y por su postrera influencia en nuestra interpretación del Perú y en la política nacional, el movimiento indigenista, que se inicia a fines del siglo pasado, es el más importante acontecimiento cultural de nuestra historia republicana. En todo el período colonial no encontramos nada semejante salvo, quizá, en una escala más reducida, el movimiento nacionalista inca del siglo XVIII.

A diferencia de este último, que se circunscribió al Cuzco y terminó con la revuelta de Túpac Amaru II, el movimiento indigenista tuvo un carácter nacional, aunque restringido a intelectuales de clase media. El denominador común de este movimiento fue la reivindicación del indio, pero para tal efecto se esbozaron dos posiciones. Una asumió un aire redentorista, preñado de consideraciones ideológicas, y alcanzaría una gran influencia en el desarrollo de la política peruana. La otra, puso más bien el acento en el rescate de la creatividad del poblador andino y que reacciona contra el centralismo limeño. A nivel del discurso una y otra postura no son fáciles de delimitar, pues se interpenetran en varios autores, pero una mirada atenta las logra distinguir y separar. La primera tiende a predominar en algunos intelectuales costeños, que han internalizado el cen-

tralismo limeño, lo que muchas veces los lleva a sacrificar la realidad, en aras de salvaguardar el prestigio de ciertas posturas ideológicas importadas. La segunda impacta principalmente en las élites andinas cuyo entorno socio-cultural no parece fielmente retratado por aquellos que pretenden erigirse en sus defensores. Este es el caso, por ejemplo, del cuzqueño José Angel Escalante quien en un artículo que titula «Nosotros los indios...» critica duramente a los indigenistas costeños que han desarrollado la moda de

«...hablar del indio y compadecerlo, con insultante piedad, sin tomarse el trabajo de conocernos, ni menos estudiarnos en nuestro propio medio...»

El desconocimiento del indio y de todas las cuestiones que le atañen - nos dice - es casi absoluto en la costa, por culpa de quienes han convertido los problemas de la raza en tema socorrido de la literatura barata y en arma siempre manejable de las oposiciones políticas. No alcanzo a comprender qué se proponen estos teóricos redentores del indio. No creo que su ingenuidad llegue al extremo de imaginarse que sus actitudes declamatorias y sus alaridos lacrimosos van a solucionar complejos problemas que no conocen ni están capacitados para conocer...

El indio está embrutecido por el alcohol'. 'El indio está idiotizado por la coca'. 'La degeneración de la raza es irremediable.' 'La secular servidumbre del indio que principió en la avasalladora teocracia del Inca y no termina con la mentida democracia republicana, lo ha incapacitado para la libertad y para la civilización'. 'El indio es ladrón, rencoreso, falso y vengativo'. 'El indio ama más a su ganado que a su mujer y a sus hijos'. 'El indio es supersticioso y hechicero'. 'El indio es traidor y cobarde.»

Estas y peores cosas se dicen del indio en la costa, y nadie lo pone en duda:son axiomas que nadie discute y todos aceptan.

Y ello es falso, falso de ignominiosa falsedad.

Lo proclamo a grito herido.» (Escalante, J.A., 1976, p. 39,40 y 41).

Aunque manifiesta no comprender lo que se proponen estos redentores la finura de su olfato lo lleva a sugerir que:

«...en este 'amoroso interés'...palpita una tendencia revolucionaria que quiere aprovecharse de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú.» (Escalante,J.A., 1976, p. 48).

Sin ser José Carlos Mariátegui el más representativo de estos redentores, el haber sido vinculado a ellos lleva a nuestro insigne autor de los «Siete Ensayos» a salir al frente aduciendo que el primer manifiesto del Grupo Resurgimiento del Cuzco, en la medida que estaba integrado por algunos intelectuales serranos, no podía ser acusado de representar ideas exclusivamente costeñas.

Sin pretender revivir aquella interesante polémica indigenista, de la cual da cuenta una magnífica recopilación de textos hecha por Manuel Aquézolo y prologada por Luis Alberto Sánchez (1976), queremos destacar que, efectivamente, muchas de las críticas que este último, y algunos otros, le levantaron a Mariátegui no tenían mayor fundamento. La existencia de una oposición entre la costa y la sierra, que adujo el Amauta, era innegable. Tampoco le afectaba mayormente la caracterización que López Albújar hizo del indio salvo que, en verdad, fue muy mal interpretada por Luis Alberto Sánchez. En fin, si alguien mantuvo una gran altura en dicha polémica fue José Carlos Mariátegui. No obstante, si bien al indigenismo de Mariátegui no se le puede acusar de «lacrimoso» si le caían algunos de los cargos medulares que lanzó Escalante contra aquel indigenismo redentorista de los costeños. De aquí que solo pudieran ser levantados aduciendo el argumento sobre la composición regional de los miembros del grupo Resurgimiento más no con otros de mayor envergadura.

En realidad, que la perspectiva utilizada por Mariátegui y otros indigenistas que le eran contemporáneos fuese costeña no era una crítica que produjese mayor incomodidad. Tampoco que su conocimiento de la realidad indígena no fuese directo y que la información obtenida pudiese estar teñida de subjetivismo. En verdad tal preocupación hubiese sido irrelevante pues, como lo sugiere Escalante, su enfoque respondía a intereses políticos subalternos y no a una preocupación científica. El mismo Mariátegui, por ejemplo, no tiene inconveniente en declararse un «agonista», un «combatiente» y confesar

«...haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino -a la vez intelectual, sentimental y práctico - del socialismo.»
(Mariátegui, 1976, p. 76).

Hacer esta confesión en el año 1927 no debió haber sonado muy extraño, pues al fin y al cabo el movimiento indigenista no había surgido motivado por un interés intelectual hacia el indígena, sino por uno político. La bandera que esgrimió, desde un primer momento, fue la reivindicación del indio, en especial frente a los gamonales que eran vistos como los continuadores del secular sojuzgamiento de la raza indígena.

Con el nacimiento de la República el indígena prácticamente desapareció para la esfera nacional. Al proclamar San Martín la independencia una de sus primeras medidas fue dar un decreto donde se exigía el reemplazo de términos tales como «indígena», «nativo» por el de «ciudadano». La razón es que en el nuevo sistema político que se adoptaba, de inspiración liberal, las diferencias debían quedar suprimidas a fin de dar paso a la conformación de una nación homogénea que diese sustento social al naciente Estado Peruano. Bajo estas mismas premisas, poco tiempo después Bolívar daría su famoso decreto aboliendo la pro-

piedad comunal. Esta legislación agraria paulatinamente se iría modificando para favorecer la expansión del latifundismo, a expensas de los indígenas, quienes ignoraban las normas legales que regulaban la transferencia de la propiedad de la tierra.

Si bien los propósitos de estas medidas respondían al noble ideal igualitario de las élites que forjaron el Estado republicano, para nuestros indígenas ellas no redundaron en mayor beneficio. Por el contrario, muchas veces las leyes promovieron el despojo de sus bienes, los condenaron a prisión por el simple delito de practicar sus costumbres y, en última instancia, pusieron en peligro su identidad cultural. En realidad no podía ser de otra manera pues, dichas medidas se dieron en un contexto donde se reproducían profundas asimetrías. La más grave entre todas ellas era aquella que privilegiaba Lima frente al resto del país y que oponía la costa y la sierra.

Al momento de la Independencia Lima seguía siendo una de las ciudades más importantes de Latinoamérica. Como capital del Virreinato de mayor relieve en la región, ella concentraba el poder político. Había sido el

«... asiento del Virrey, de sus empleados y dependientes; de la Audiencia con sus oidores, abogados, procuradores y escribanos; del Arzobispo, el cabildo metropolitano y su séquito; de la Universidad y sus doctores y colegiales; de las familias más nobles y acudaladas. Fué, asimismo, un centro de intercambio...enjambres de mercaderes, que bien pronto llenaron con sus tiendas las calles vecinas a la plaza, no sólo surtían a estos consumidores máximos que eran los funcionarios, burócratas y nobles y no sólo negociaban con las regiones cercanas los pequeños objetos de industria manual hechos en Lima, sino manejaban el comercio continental, pues Lima presidió en los siglos XVI y XVII el movimiento comercial del Virreinato aún no des-

membrado y el de toda América meridional con la descarga de mercaderías de Europa, China y Nueva España.» (Basadre, 1947, p. 73, 74).

Durante el siglo XVIII su poderío comercial se vería mermado por la creación del Virreinato del Río de la Plata, que aparte de restarle las minas de Potosí, desplazó el tráfico comercial del Pacífico al Atlántico. Al momento de la independencia el centralismo de Lima era fundamentalmente administrativo. Además concentraba en su seno a la mayor parte de los miembros de la jerarquía social. Pero no obstante, ni el poder político ni el intelectual se diferenciaban mucho del de otras regiones. La prueba es que la jura de Lima por San Martín no fue suficiente para consagrar nuestra independencia y la Universidad de San Marcos mantenía una fuerte competencia con otras Universidades de provincia como San Antonio Abad del Cusco, San Cristóbal de Huamanga y San Agustín de Arequipa.

Aunque desconocemos la existencia de estudios significativos sobre el centralismo de Lima en los primeros años de la República, nuestra impresión es que si bien estaba presente se encontraba todavía en un estado bastante incipiente. No obstante, lo que si aflora con claridad, particularmente en los liberales, es una preocupación descentralizadora que se opone a las tendencias centralistas de los monárquicos. Estas preocupaciones se mantendrán recurrentemente hasta el presente, llegando a plasmarse en algunas de nuestras constituciones, pero sin lograr materializarse en la realidad.

Mientras que muchas otras nacientes repúblicas latinoamericanas se organizaron bajo formas federalistas, el Perú no lo hizo a pesar del empeño de muchos de sus políticos. La razón todavía no ha sido explorada aunque sospechamos que quizá se deba a un cierto recelo, de parte de las élites dirigentes, hacia el pluralismo cultural que era visto como factor de disgregación. Tales temores impidieron la construcción de un Estado descentralizado, lo que en

nuestros días explica el desequilibrio abismal entre el centro y la periferia, que es equiparable al de ningún país latinoamericano, y que, según nuestro modo de pensar, es el principal responsable de la crisis que nos agobia.

Como bien lo ha indicado Luis Bustamante (1989), si se repasa el pensamiento político nacional encontramos que el tema del centralismo está íntimamente ligado con el de la unidad nacional. Este último, a su vez, está relacionado con el desarrollo de un Estado republicano que debió contar con el sustento de una nación. Es decir, con una base humana supuestamente unida tras valores comunes. Si bien este era el ideal, la evidencia era otra. No pudiendo negar la realidad del pluralismo cultural en nuestra configuración social y al carácter artificioso de la pretendida unidad nacional, el período republicano oscilará entre un descentralismo liberal idealista y un centralismo ineludible. Este fue fruto de una profunda desconfianza y estuvo cimentado en tendencias discriminatorias, hacia todo lo distinto, diverso y heterogéneo.

Durante los primeros tiempos republicanos da la impresión que en el ámbito indígena se produce un repliegue solo alterado de vez en cuando por las levadas militares y las exigencias tributarias que se imponen y suprimen sin seguir un derrotero consistente. Este aislamiento y la tendencia homogeneizadora del sistema republicano, permiten a su vez el fortalecimiento de ciertos sectores que, por contar con redes sociales más amplias llegan a expandirse a nivel provincial. Estos sectores participan más intensamente de la vida nacional y de la modernidad y cuentan con la protección de un mercantilismo de estado, que favorecía a algunos grupos sociales en desmedro de otros. Se afirma así el poder local. Es en estas circunstancias que comienza una inusitada expansión del gamonalismo, junto con un mayor avance de la economía de mercado.

Quedando abolido el estatus diferenciado que el estado colonial estableció para los indígenas, la tradicional dis-

criminación oficial que les negaba el acceso a las prerrogativas de otros sectores desapareció. Sin embargo, esta medida significó, a la vez, la supresión de una serie de instancias, como los Protectores de Indios y los Visitadores, que los amparaban frente al poderío y discriminación casi atávica, de los herederos de los sectores privilegiados. No pudiendo cambiarse por decreto la actitud despectiva hacia el indígena de los sectores dominantes serranos, que se mimetizaban con las élites de las ciudades costeñas, particularmente de Lima, en nombre de la igualdad y de la libertad los nacientes ciudadanos indios fueron sometidos a peores vejámenes que en el período colonial.

Sin embargo, en un inicio estos no se hicieron tan patentes. La caída de la economía tras las guerras independentistas y la anarquía, llevó a una devaluación de las tierras agrícolas, y la pérdida de mercados y recursos extractivos. Los indígenas entonces no fueron mayormente vulnerados hasta mediados del siglo XIX a pesar de decretos como el de Bolívar, que abolió la propiedad comunal. Gracias a la libertad que pudieron gozar en este período se convirtieron en un significativo sustento del Estado en gestación. Como lo han señalado van den Berghe y Primov durante aquel tiempo los costos del gobierno fueron financiados principalmente con el tributo indígena (van den Berghe y Primov, 1977, p. 58). Según Basadre, a mediados del siglo XIX, este aportaba (con 1'400,000 Pesos) el 26% del Presupuesto nacional y 80% de las contribuciones directas, que sumaban 1'660,000 Pesos (Basadre, 1969, Tomo IV, p. 98). Esto perduró hasta 1854 cuando, gracias al auge económico que comienza a proveer el guano y debido a considerársele una forma de esclavitud, el Presidente Ramón Castilla abolió el tributo con carácter definitivo.

La mitad del siglo XIX representa para el nuevo Estado Peruano, que va madurando, su primer momento de auge económico. Para los indígenas, por el contrario, se trata del inicio de una larga etapa de expoliación e incomprensión administrativa, que parece haberlos llevado a una

postración mayor de la que sufrieron en el período colonial. Es sintomático que a partir de este momento comiencen un conjunto de alzamientos campesinos, que si bien no alcanzan una gran expansión espacial, son expresiones de un descontento creciente en este sector. Según van den Berghe y Primov

«Hacia mediados del siglo diecinueve, la situación política se tornó, si bien no estable, al menos no tan anárquica como antes y élites civiles de comerciantes y terratenientes comenzaron a reemplazar a los militares como la clase dirigente del país. La consolidación política de la república y el aumento en la demanda, tanto interna como externa, por lanas y productos agrícolas revolucionaron la producción agrícola en las haciendas costeñas y llevaron a la usurpación de las tierras de los indígenas en la sierra. En la costa, el trabajo esclavo negro fue reemplazado con el trabajo de inmigrantes chinos y se racionalizó la producción para maximizar los resultados de dos cultivos comerciales, el azúcar y el algodón. En la sierra, la legislación liberal previamente estatuida proveyó los medios legales a través de los cuales las comunidades indígenas fueron crecientemente robadas de sus tierras. Este proceso continuó imperturbable bien adentrado la mitad del siglo veinte. Su principal resultado fue la consolidación del sistema de hacienda en la sierra peruana. En la sierra sur, esto ocurrió, en gran medida, como respuesta a la expansión del mercado de lana de ovino y alpaca. (van den Berghe y Primov, 1977, p.58) (nuestra traducción).

Con el advenimiento de esta prosperidad, Lima y la costa comenzaron a recobrar su primacía pasada, dejando atrás una pasajera etapa de cierto equilibrio regional. El antiguo centralismo virreinal recrudece siguiendo un curso que hasta el momento se mantiene irreversible. Al desarro-

llo de la agricultura costeña se sumó el boom del guano y la revitalización del tráfico marítimo en el Pacífico, gracias al auge del oro en California. Una vez más el Callao recobró su vieja actividad, perdida por la competencia que le significó el puerto de La Plata, en Argentina.

Tal era el peso de la costa y Lima, en particular, que en 1866 el Secretario de Hacienda Manuel Pardo dirá que el Perú

«...tiene dos millones de habitantes, medio millón en la costa y millón y medio en la sierra. El medio millón paga los cuatro quintos de las contribuciones de las aduanas y los siete octavos de los impuestos al capital, pues él se concentra casi íntegramente en el litoral; y como en las ciudades, que están en la costa principalmente, se cancela el impuesto de timbres, podría resultar que millón y medio de habitantes no contribuye en nada a la hacienda nacional» (Basadre, 1969, Tomo VI, p. 20).

Se esgrimían estos argumentos para apoyar la implantación de una tributación nacional basada en contribuciones que «...debían imponerse sobre la propiedad territorial, sobre la industria y el trabajo, sobre el movimiento del capital, sobre el consumo y sobre la exportación de los principales artículos de producción nacional...»(Basadre, 1969, Tomo VI, p. 19) a fin de «...buscar una base fija y permanente, sana y segura para el pliego de ingresos en el Presupuesto...» (Basadre, 1969, Tomo VI, p. 18) y no depender en un ingreso tan coyuntural como los proporcionados por el boom del guano. De este listado de contribuciones solo se seleccionaron unos cuantos tributos, los que causaron gran malestar. La llamada contribución personal de los indígenas, motivó un sonoro levantamiento en el sur del Perú cuyo liderazgo fue atribuido a Juan Bustamante, un ilustre personaje puneño que puede ser considerado como el iniciador del indigenismo republicano en el Perú.

El levantamiento de los indígenas de Huancaané, y de otras provincias altiplánicas, aparte de desarrollarse en un

momento de lenta consolidación de la república (cuando todavía prosiguen los enfrentamientos entre caudillos y España pretende recuperar sus viejas colonias) tiene lugar en un contexto donde se discute acaloradamente sobre el indígena. En realidad es en esta época donde podemos situar el origen del altisonante movimiento indigenista de principios del siglo XX. Juan Bustamante Dueñas, la figura central que abanderó la defensa del indígena en esta ocasión es hijo de un caballero arequipeño que en la Provincia de Lampa ostentaba el grado de Teniente del Regimiento de Milicias Urbanas de Caballería y de una dama puneña, propietaria de grandes extensiones de tierra, natural del pueblo de Vilque. Nacido en el mismo pueblo que su madre, su posición social podría ser tipificada como de «misti», es decir ni indio ni mestizo sino de un estrato social acomodado que participa plenamente del sistema de relaciones que se da a escala nacional y como tal lo veremos desempeñar cargos importantes: Prefecto del Cusco, Intendente de la policía en Lima, Diputado por Lampa. Además, por servicios prestados al General Mariano Ignacio Prado, en su revuelta de Arequipa, se le da el grado de Coronel consolidándose un estrecho vínculo entre ambos personajes. Estos logros políticos estuvieron acompañados por grandes logros económicos parte de los cuales dedicó a beneficio del prójimo en gesto altruista además de satisfacer su gran pasión de viajero. Entre los alcanzados por su generosidad se encuentran sus colonos indígenas a quienes repartió su hacienda Urcunimuni, los limeños que se beneficiaron del encauzamiento de las aguas del río Rímac hecho con su propio peculio para ampliar el riego de la campiña de Lima², los cusqueños, que también fueron atendidos por un

² En una carta, con fecha 12 de Setiembre de 1867, dirigida al Presidente de la República buscando una indemnización por encontrarse en la miseria, menciona que convencido de que se podían aumentar las aguas del río Rímac para ampliar la frontera agrícola de Lima

«...acometí señor, la obra de aumentar las aguas del Rímac, planteando un trabajo que a no dudarlo producirá, tarde o tem-

proyecto similar, con la canalización del río Huatanay, y sus mismos compoblanos para quienes

«...mandó construir dos puentes sobre los ríos de Cabanillas y Pucará (1863), que dificultaban la intercomunicación regional, en los meses de verano, de intensas lluvias en el mundo andino.» (Vásquez, E., 1976, p. 48).

Tanto por estas obras, como por lo que manifiesta en una serie de escritos, se aprecia que es un gran amigo del progreso, el cual es un ideal que comparte con otros liberales de su época, quienes lo acompañarían en la Sociedad Amiga de los Indios que fundara en 1867. Liberalismo y la idea del progreso parecen ser dos notas profundamente arraigadas en este insigne puneño. Ellas son a su vez consonantes con su exitosa actividad económica y con un enorme interés por explorar nuevos mundos más allá de nuestras fronteras.

Disponiendo de los medios necesarios, en 1841, y luego en 1848, emprende dos prolongadas travesías que lo lleven por norteamérica, Europa y Asia y cuyas experiencias plasma en dos libros que son testimonios, casi sin precedentes, de la visión de un peruano sobre el mundo. El primer viaje lo inicia el 20 de Mayo de 1841 y lo concluye el primero de Febrero de 1844. A lo largo de estos tiempos casi tres años visita una serie de ciudades en Centroamérica, Norteamérica, Europa, Asia y Oceanía. El segundo recorrido tiene una duración más corta pero por las numerosas páginas del libro inspirado en este periplo, parece ser

prano, los beneficios y ventajas que reclama la agricultura local. He abierto los bordes de seis lagunas principales, de las 22 que dan origen al Rímac; ya tajando la roca y ya haciendo socavones en peña viva, he conseguido realizar la parte más principal de las obras que se necesitaban; y a no haberme faltado recursos (pues tengo gastados 73,020 pesos según informe del inteligente ingeniero señor Alleón, que fue mandado por orden suprema) hoy estaría bien cultivada toda la vasta campiña de las inmediaciones de Lima.»(Vasquez, E., 1976, Doc. No.8, p. 250).

más intenso. En esta segunda oportunidad sale de Lima en Febrero de 1848 y retorna en Julio de 1849, luego de visitar por segunda vez Francia y de satisfacer su curiosidad de conocer los países nórdicos, Alemania y Rusia.

Cada uno de sus viajes es motivo de un libro, los que en conjunto constituyen un extraordinario testimonio de la visión de un puneño liberal, amante del progreso y traspasado de sensibilidad social. En ellos encontramos a un observador dueño de un agudo sentido crítico, lo que le permite superar el descriptivismo de las de otros narradores de viajes. Bustamante centra su atención en el alma del pueblo ³, y se solaza marcando los contrastes sociales de

³ Dando cuenta de su segunda visita a París, nos dice

«Hay viajeros que se complacen retratando las mil y mil insustancialidades que sirven de adornos en los palacios de los grandes, dando de paso pinceladas en loor de esas clases privilegiadas cuya vida pasa entre regalos, abundancia, vicios, molicie, fastidio. No es ésa la clase de gente que más excita mi curiosidad. Pongo siempre empeño en conocer la vida de cerca, los usos y las costumbres del brazo laborioso e industrial, porque en él está el alma de la especie humana, él es el verdadero autor de todos los goces que ella disfruta; él, en fin, quien la procura las superficialidades de un lujo muy poco conforme con las leyes de la equidad, que carece de todo argumento plausible para apoyo de su existencia, y que con sólo intentar disculparle se agrava a sabiendas el indigno insulto hecho por ese medio a la humanidad que gime entre privaciones, infortunios y miserias.

Ando tras de lo útil; tengo en poca estima lo excusado y superfluo; no conocí grandezas ni las ambiciono; quizás consista en eso el que yo no haya aprendido el arte de adular, y que así mis gustos como todas mis simpatías, vengan siempre a resolverse en una vulgaridad extravagante.

En efecto, ¿no es más vulgar mi constante pasión por ver y observar justamente aquello mismo que suelen desdeñar muchos viajeros? ¿Quién dijera que antes de examinar las riquezas de los pueblos, los prodigios de artes y ciencias o los productos de la industria humana, prefiero yo descubrir el afán de la vida, el empeño que ponen al hombre sus primeras necesidades, y por consiguiente el modo que con él responde a la naturaleza a impulso del instinto de su propia conservación?...Y, en mi juicio, no es ése el libro más escaso de lecciones interesantes.

Así, confieso que de todos los espectáculos, ninguno me causa tanto embeleso como el que me ofrece la plaza de mercado de las grandes poblaciones en las horas de obligada concurrencia entre abastecedores y consumidores, cada cual de ellos con sus distintas esperanzas, con sus particulares pretensiones, y todos afanados para lograrla sin reparar en medios ni

las realidades que ausculta y relatando las experiencias que comparte con el vulgo ⁴, luego de premunirse de un

en palabras. Allí un solo principio gobierna y remueve todos los ánimos - Ver de vender bien, Ver de comprar con baratura- ¿Resulta engaño para una de esas dos esperanzas?... Que tenga paciencia y se muestre al día siguiente más precavida. Ese es el punto a que se reduce la filosofía de los mercados. En los de París se practica esa filosofía con indecible primor, pero para estudiarla con fruto conviene madrugar mucho, asistiendo a la lonja cuando el alumbrado de las calles comienza a descomponer su luz confundida entre la que despide la aurora.»(Bustamante, J., 1959, p. 100, 101).

⁴ Possedor de una gran sensibilidad social, que coincide con un apasionado interés por conocer lo auténtico, lo representativo y más espontáneo de las realidades que visita, además de no escapársele ningún mercado no vacila en mezclarse con el vulgo para sentir sus experiencias. Estando en Londres nos cuenta, por ejemplo,

«En todas las grandes capitales se advierte siempre el contraste de esas tres divisiones de una misma población más o menos civilizada en sus distintas clases. Así, se nota en lo que se llama ciudad un pronunciado apego a adquirir riquezas. En West End una aristocracia altanera, desdeñosa, que viene a Londres una vez cada año no más que para hacer gala de un lujo desenfrenado, para gozarse a placer en el triste espectáculo de la miseria popular. En fin, los arrabales plagados de trabajadores lívidos, exánimes convertidos en esqueletos, con familias cuyo aspecto causa repugnancia aunque se les considere con la compasión más exquisita.

Yo mismo me he aventurado hasta el centro de esa infortunada parte de la sociedad paseando las estrechas y tortuosas calles del lado del río, para ver de cerca sus tribulaciones, su desesperada existencia y su espantosa indigencia...¡Oh, qué moradas tan bajas, tan húmedas, tan sucias y tan fétidas!...¡No sé verdaderamente cómo no reina en esos barrios una peste continua!...Me llevó la curiosidad hasta el punto de internarme en parajes que acaso no haya visitado ningún otro viajero, temiendo no salir con bien de ellos, y aún fui hasta pedir que se me sirviera de la misma comida que usan los infelices habitantes de aquel cuartel. Efectivamente, por dos peniques (menos de medio real de nuestra moneda) se me dio un pedazo de pan duro, otro pedazo de ...sebo porque ése es su verdadero nombre y no el de carne aunque así lo llamen allí, y un vaso de cerveza de peor calidad que el agua encharcada...»(Bustamante, J., 1959, p. 93,94).

Estando en París llega a vestirse como obrero para confundirse con ellos y saborear sus experiencias.

«Ya que la suerte no me permitía - nos dice - hacer del Rodolfo príncipe de que hablan los Misterios (de París del escritor Eugenio Sue), me resolví al papel de Rodolfo obrero, vistiendo mi blusa, mi casqueta o gorro, en fin, el mismo traje que llevan los obreros de París, para penetrar libremente en tabernas, en bodegones, en todos cuantos sitios frecuenta la plebe, y beber, rejalgar con nombre de vino, y comer bazofia como la que comen aque-

espíritu comparativista en el que siempre tiene presente al Perú ⁵.

Juan Bustamante es en verdad un antropólogo en potencia, que se esmera por comprender el espíritu de los pueblos y que gusta de compartir las vivencias de los actores que observa. Amante de la espontaneidad, la autenticidad y exaltador de la creatividad humana, y por ende de la libertad, se resiste a aceptar todo aquello que la coacte. Y negándose a creer en inferioridades congénitas, realza la capacidad racional de todos los seres humanos, arguyendo que si los pueblos no se desarrollan es por la incompetencia y el egoísmo de aquellos que detentan el poder y que pueden desfigurar el recto sentido que debe asumir una administración estatal. Implícitamente, son estas las premisas que explican su visión sobre la falta de desarrollo en el Perú. Esto se evidencia claramente cuando hablando de las habilidades industriales de un fabricante de lozas pucarino (Puno) nos dice que

«...D. Manuel Zenón Ramos, mi amigo y sujeto que pone todo su conato en estudiar y buscar medios de adelanto para esa industria, pidiendo continuamente a Europa modelos, recetas, datos y ex-

llas pobre gentes, violentando en ese punto mis deseos y mi voluntad, pero cediendo al sacrificio porque de ese modo me procuraba con disimulo el tiempo necesario para observar las costumbres del pueblo, sus inclinaciones, su régimen de vida, en una palabra, la medida de sus necesidades más dolorosas por lo mismo que se ven al lado de una opulencia irritante.» (Bustamante, J., 1959, p.105, Nota (1).

⁵ Así, comparando Lima con la Habana nos dirá

«...Yo estaba muy ufano y porfiaba con mis compañeros (de viaje) que en todas las Antillas no podía haber ciudad que compitiera con la capital del Perú; pero quedé sumamente avergonzado desde que ví la magnífica ciudad de La Habana.» (Vasquez, E., 1976, p. 78). Pero el país, de donde es capital esta ciudad, no sólo le depara este sentimiento de vergüenza sino también tristeza «...viendo como una pequeña colonia española hubiese adelantado tanto, mientras que en el Perú nos hallamos como si tal talento no hubiese hecho en cien años a esta parte el menor progreso.» (Vasquez, E., 1976, p. 78).

plicaciones con que mejorar la fabricación, pero que ve burladas todas sus esperanzas, y anulados sus esfuerzos por culpa de la incuria con que el gobierno desatiende ése y cuantos ramos de industria se llegan a emprender para enseñanza y desarrollo de la prosperidad del país. ¿Cuándo llegará el día en que nuestros mandarines reconozcan que la inteligencia de un hombre basta para hacer la riqueza de todo un pueblo, que por lo mismo hay necesidad de comenzar nuestra regeneración premiando al obrero, al artesano, al fabricante, en fin, a todo individuo capaz de inventar, de perfeccionar o de producir tal o cual de los objetos que dicen relación con las artes no menos que con las ciencias?... ¿Estaremos condenados a vegetar entre tesoros e ignorancia, dejando inocentemente los primeros para que sean presa de extranjeros codiciosos, que vuelven enriquecidos a sus respectivos países para desde allí echarnos en cara con imprudente ingratitude, nuestra sandez, nuestra indolencia, y hasta la franca hospitalidad con que los acogemos?

Ya me parece que es tiempo de pensar con más asiento, y también con más nobleza. Si de veras deseamos que el país sea grande y respetado, atendamos de una vez a los medios que le pueden conducir a su engrandecimiento, y sabido es que éste no se consigue sino con el desarrollo de los tantos y tan preciosos elementos como la naturaleza puso en nuestro suelo, sin duda para mayor dicha de la que hoy disfrutan sus hijos que son desgraciados no más que por falta de una administración inteligente, juiciosa, y llena de un espíritu eminentemente nacional.» (Bustamante, J., 1959, p. 27, 28).

Aunque no lo precisa explícitamente, lo que se trasluce a través de sus críticas al gobierno, es un descontento hacia el creciente centralismo limeño que deja en el abandono a las provincias, a pesar que ellas proveen al Estado

con gran parte de sus riquezas. Esto es bastante evidente cuando refiere que su Departamento, Puno

«...extrae para la Europa, cascarilla, lanas de alpaca, de oveja y de vicuña, oro, plata, cuya cantidad líquida puesta en los puertos de Arica e Islay, según datos sobrado aproximativos y recogidos en 1845, importa unos dos millones y medio de pesos.

Saca el gobierno de ese departamento una suma de trescientos sesenta mil pesos en tributos de distintos nombres a cual más repugnante, y el que menos en oposición directa con el sistema de rentas que usan ya cuantas naciones han tenido la dicha de entrar en el goce de las luces con que brinda el siglo. Setenta y dos mil pesos le corresponde de esa carga anual a mi provincia, y a pesar de semejante sacrificio se le tiene a Puno con un mal hospital, y con un colegio todavía peor; establecimientos únicos y dotados tan mezquinamente que ni la caridad puede practicarse en el primero, ni dar en el segundo una enseñanza regular. Ese mismo olvido, ese mismo abandono y desprecio alcanzan a las pocas escuelas diseminadas por las provincias, y a las cuales no se atiende sino con algunas pensiones insignificantes, y con los no menos insignificantes recursos del ramo de mojonazgos; verdad es que en cambio se paga puntual y religiosamente el diezmo, y se exigen también ciertas subvenciones tal y como las dicta el respetable antojo de los párrocos.» (Bustamante, J., 1959, p. 21).

Bajo esta tónica anti centralista, motivada por la ideología liberal del sistema republicano, debemos entender el indigenismo de Juan Bustamante Dueñas. Como muchos otros liberales de la época, empezando con Ramón Castilla que había abolido el tributo indígena y la esclavitud, Bustamante consideraba que el sector social menos privilegiado del Perú era el indígena y que la razón para esta con-

dición era el abandono en que lo tenía sumido el Estado. Correspondientemente, una de las primeras cosas que nos dice en su descripción sobre «Los Indios en el Perú» es:

«La nación peruana no es la asociación de los individuos moradores de la costa del Perú, no son esos pueblos solos los que constituyen la república: la nación tiene pueblos numerosos en el interior, esos pueblos son de indios; de indios que tienen necesidades, de hombres, a quienes los gobiernos no deben abandonar sin proporcionarles los medios de que han menester para la realización de sus fines morales, políticos y religiosos. La nación es constituida por un crecido número de indios excedentes a la raza blanca moradora de las costas del pacífico; los indios tanto como los blancos, contribuyen a sobrellevar las cargas del Estado, pero como ellos no gozan de las mismas garantías individuales, de los mismos derechos.

Los indios en el Perú, no han sido, ni son en la actualidad los hombres libres, los ciudadanos de los pueblos; antes sí los esclavos envilecidos de la raza naciente, los parias del Perú, el blanco de los abusos de las autoridades religiosas y políticas, las víctimas humildes del sable militar. Siempre humillados, siempre despreciados, arrastran la cadena del esclavo que para siempre debiera haber rodado a los pies de la patria en los campos de Ayacucho, sus pueblos arruinados, el embrutecimiento y el atraso; van cada día en peor estado, sus lágrimas no dejan de verterse, sus hogares no han dejado de ser allanados, sus pueblos se explotan y saquean; víctimas de los abusos hasta de sus curas, no pueden considerarse libres: ellos y sus hijos han sido los que han sustituido a los negros esclavos, sin que el látigo del amo haya cesado de infamarlos: siempre súbditos, nunca gobernantes, han carecido de oportunidad, para expresar sus necesidades; mientras que los mistis han monopoli-

zado todos los puestos públicos.» (Bustamante, J., 1981, p. 21,22).

Adelantándose al indigenismo que rebrota con ímpetu a principios de siglo, el enfoque de Bustamante sobre el indio es pragmático y no tanto académico. Al igual que aquellos que lo sucederán, se conduce profundamente de la condición en que se encuentran estos herederos del pasado prehispánico. Pero en su caso la perspectiva que asume es la de un provinciano que, siendo de una posición acomodada y teniendo una posición de poder, sufre con el indígena las asimetrías generadas por el centralismo y el predominio costeño en la administración del Estado. Consecuentemente, la rehabilitación que reclama para el indígena, en el fondo también incluye a la provincia serrana y la instancia a la cual se dirige, responsabilizándolo de esta situación, es al gobierno.

Remarcando su proximidad hacia el indígena y el conocimiento directo de sus problemas, nos dirá que él se considera igual a ellos y que

«La tradición y el por qué de sus prácticas han llegado a mí, de los labios de los mismos indios ancianos, quienes me enseñaron a comprender la quichua, en cuyo idioma dulce y sentimental me contaban sus padecimientos, cuando en las friolentas noches solía yo ir a sentarme a la puerta de sus humildes cabañas a solicitar la narración que me hacían, mientras la luna reflejaba su pálida luz, hacía brillar la nieve que cubre la cima de los montes inmediatos.

Yo he presenciado los bautismos, matrimonios, defunciones; he visto las cárceles habitadas por indígenas a quienes se castigaba sin justa causa; he visto talar sus campos, y más de una vez he deplorado como ellos el descuido e inacción de los gobiernos, el despotismo militar, los escandalosos abusos de los mistis-autoridades, y las consecuen-

cias de leyes y disposiciones adoptadas sin previsión, sin conocimiento del estado de los pueblos, sin equidad ni justicia. Por estas razones, y porque en la república existen hombres que como yo han sido testigos oculares, y saben la lastimosa historia de los indios, me creo con derecho a ser creído, y a exigir a los gobiernos la atención que se merecen los padecimientos de los hijos del Sol.» (Bustamante, J., 1981, p.25).

Como la mayor parte de los indigenistas que lo sucederían a principios del siglo XX, concibe al indio como un sector social oprimido. No obstante, a diferencia de la mayor parte de ellos, particularmente de los costeños, su conocimiento de los indígenas es de primera mano, lejos de los escritorios ciudadanos. Los males que advierte, son, principalmente de naturaleza política, regional y social pues suponen el descuido del gobierno, dominado por el poderío costeño y de los blancos, hacia este sector afincado principalmente en los Andes. Para Juan Bustamante, la existencia de esta asimetría representa una negación de los principios liberales que sustentan la República. Más aún, considera que los indios no se han beneficiado de la Independencia y que, inclusive, se hayan peor que en el período colonial pues han reemplazado a los esclavos negros y del Estado sólo reciben exacciones y ningún tipo de beneficio.

Las autoridades locales, que gozan del amparo de esa entidad distante del medio andino que fue el gobierno central son los que mayormente se hacen receptores de sus críticas. Los Prefectos, Subprefectos, militares, curas afrontan los embates de Juan Bustamante. Igualmente, tanto por su carencia de sensibilidad social como por el uso de malas artes para enriquecerse, arremete contra aquellos que se han hecho terratenientes o gamonales aprovechando sus vínculos con el poder y el desconocimiento del indígena en torno al manejo del aparato institucional del Estado.

Entre sus contemporáneos hubo algunos que acusaron a Bustamante de comunista, exterminador de la raza

blanca y enemigo de la civilización y de la república (Vásquez, E., 1976, p. 311, 313), Pero el hecho que tuviese una gran sensibilidad social, que en sus viajes se recreara compartiendo las experiencias de las clases bajas y que su defensa del indio peruano lo llevara a ofrendar su vida, participando de la rebelión que desarrollaron en el altiplano puneño en 1867 algunos miembros de este estamento social, no lo hace un enemigo del capitalismo. En realidad esto no podía ser posible, pues él mismo se beneficiaba con creces de aquel sistema económico, y manifestaba una marcada inclinación por la iniciativa privada como cuando inquiera por

«...el día en que nuestros mandarines reconocan que la inteligencia de un hombre basta para hacer la riqueza de todo un pueblo, que por lo mismo hay necesidad de comenzar nuestra regeneración premiando al obrero, al artesano, al fabricante, en fin, a todo individuo capaz de inventar, de perfeccionar o de producir tal o cual de los objetos que dicen relación con las artes no menos que con las ciencias...» (ver p. 21).

Como buen liberal, amigo del progreso, todo obstáculo al desarrollo de la creatividad humana le produce un profundo rechazo que no puede silenciar. Su defensa del indígena se enmarca dentro de este contexto y se nutre de un espíritu valiente que no teme la confrontación con sectores poderosos. Tan inusual comportamiento, en un medio muchas veces conformista e indiferente al indígena, le valió el apodo de «el loco» y el resentimiento extremo de los sectores que se sintieron afectados por sus críticas, al punto de que consumaron su asesinato. Si bien su personalidad es bastante singular, y la causa que libró a favor del indígena no encuentra paralelo en la historia republicana, no fue el único luchador social de su época. La abolición del tributo indígena por Ramón Castilla en 1854, sugiere que existía una preocupación hacia el indígena posiblemente vinculada a una mala conciencia de los sectores liberales integrados al conjunto nacional, quienes comprobaban que los valores

vinculados con la Independencia no alcanzaban a estos auténticos pobladores del Perú. En consecuencia, cuando emprende su defensa de los indígenas que se alzan en el altiplano puneño en 1867, su predica alcanza una gran resonancia entre personalidades de gran renombre, permitiéndole constituir una influyente sociedad defensora de los indios y estimular a determinados periódicos, como *El Comercio*, para que dedicaran una de sus secciones a tratar específicamente el tema indígena.

La organización que fundó Juan Bustamante en pro de la causa indígena se llamó «Sociedad Amiga de los Indios». A ella fueron atraídos prominentes intelectuales, políticos y militares nacidos en distintos puntos del país, todos ellos premunidos de un notorio espíritu liberal y de una posición social destacada. Entre sus miembros fundadores figuran José Miguel Medina, que fue su primer director, y era oriundo de Huancabamba. Militar de profesión, llegó a desempeñarse como prefecto de Puno, Ayacucho y Cusco, colaborador de Salaverry en su lucha contra Santa Cruz, senador por Ayacucho, encargado del Poder Ejecutivo durante el gobierno de Echenique, promotor de la fundación del partido liberal (*Enciclopedia Ilustrada del Perú*, 1987, t. 4, p. 1305). Manuel Amunátegui, como vice-director de la «Sociedad», tenía como profesión el periodismo y fue editor en 1825, junto con Alejandro Villota, del periódico ayacucho «El Indígena» y luego, en 1839, del célebre «El Comercio» donde, fiel a su tradición indigenista, creó un espacio especial para tratar el tema del indio (*Ibid.*, T. 1, p. 17). Buenaventura Seoane, como primer vocal, era también periodista y además diplomático, enemigo de la Confederación Perú-Boliviana, y como editor de «La Mulata» se burló de este proyecto político. Fue además Director de «El Peruano», prefecto de Amazonas, senador por Lima, autor de comedias (*Ibid.*, T. 6, p. 1968). Y otros destacados miembros fueron Rudecindo Beltrán (militar y prefecto de Puno), el renombrado Sebastián Lorente, Tomás Lama, Fernando Lozano, Manuel Espinoza de la Torre, Juan Francisco Selaya, Mariano Loli, Fernando O'Phelan, Guillermo A. Seoane, etc. (Vasquez, E., 1976, p. 300).

Imbuída del espíritu de su fundador, la tarea central que se propone esta sociedad es, según la primera comunicación a sus amigos, «...ayudaros a vuestra rehabilitación social y política...» Admitiendo que se trata de una tarea difícil y que cuenta con medios limitadísimos para combatir las resistencias que surgirán, deposita su esperanza

«...en la justicia y bondad de la causa que patrocina, en las leyes que os favorecen, en la buena voluntad del Gobierno Supremo, en la sensatez y buen sentido de los ciudadanos, en la justificación y patriotismo de todas las autoridades, y, sobre todo, en vuestra unánime y eficaz cooperación...»
(Vasquez, E., 1976, p. 295).

Como vemos, el papel que asume la «Sociedad» es la intermediación entre el orden institucional y los indígenas. Los principales medios disponibles son la publicación de artículos en los periódicos, la utilización de la tribuna parlamentaria y la creación de filiales en las provincias andinas.

Aunque sus éxitos fueron limitados, no se puede negar que la tarea que se propusieron tenía enorme resonancia política. La falta de políticas para aproximarse al indígena de parte del Estado, generaba una mala conciencia compensada con grandes debates. Las numerosas horas dedicadas a este tema en las sesiones parlamentarias, las calificadas intervenciones de algunos de sus miembros como Mariano Escobedo ⁶, y la elevada cantidad de artícu-

⁶ Discutiendo una propuesta para nombrar visitadores a las provincias a fin de permitir al Estado paliar los abusos que recaen sobre los indígenas, Mariano Escobedo, Diputado por Puno, hace una larga exposición el 12 de Setiembre de 1868 donde entre otras cosas señala que

«Desde la independencia se le ha dicho al indio: eres igual a nosotros, pero esa igualdad no era posible por el estado del indio y por el respectivo de la clase que los dominaba: hay una igualdad legal, hay una igualdad escrita en la Constitución y nuestras leyes; pero hay en la realidad una situación peor que la del coloniaje. Antes de la guerra se le exigían al indio muchos

los periodísticos que se publicaron son testimonio elocuente de la magnitud de esta preocupación.

A nadie escapaba que casi el 75 por ciento de la población peruana de aquella época podía ser considerada indígena y si se desataba una guerra de castas, los blancos llevaban las de perder, es decir, aquellos que detentaban el poder y que habían asumido el rol de custodios de los valores nacionales, de la civilización y del progreso. El tema indígena para estos sectores dominantes, estaba profundamente vinculado al de la unidad nacional y al del imperio de la libertad y de la democracia como medios políticos para sustentarla.

Dada la importancia asignada al indígena era indispensable hacer algo. En un primer momento Bolívar había decretado la privatización de las tierras comunales, pero pronto se vio que era inconveniente pues favorecía a los que tenían mejor conocimiento de la legislación nacional. En otro momento Ramón Castilla abolió el tributo indígena, pero luego se reparó en que no se estaba reforzando la participación de este sector en el conjunto nacional y que su aporte al mantenimiento del Estado era sustancial. Con este argumento Manuel Pardo, Ministro de Hacienda del Presidente Mariano Ignacio Prado, reimplantó esta obligación originando el levantamiento de los indígenas puneños.

trabajos, se le exigía la contribución con el nombre de tributo; desde la independencia, nuestra tristísima carrera de revoluciones le ha exigido sin cesar sangre y plata, sea en numerario o en especies. ¿Sabéis lo que ha sido el indio en la horrible carrera de nuestras revueltas?: instrumento pasivo y víctima inmolada en nuestros campos de batalla, con todos los nombres y principios de que se han investido los partidos, y con todos los pretextos, sin que el indio tuviera pensamiento ni parte en la causa por la que lo sacrificaban...»(Vasquez, E., 1976, p.362).

Además, con respecto a la propiedad de la tierra desarrolla observaciones muy pertinentes sobre la defensa de los derechos del indígena donde la usurpación que ha sufrido es explicada en términos de sus escasos conocimientos sobre la legislación nacional. (Ibid., p.365).

La nota predominante de la política estatal hacia el indígena durante el siglo XIX, como lo ha notado Davies (1974), ha sido la vacilación. Se podría decir, que dicho término también traduce la realidad en relación al problema del centralismo. En ambos casos se reconocieron los problemas pero las soluciones siempre fueron oscilantes. En verdad, no podía ser de otra manera pues al desconocerse la realidad donde se quería actuar muchas veces la medicina terminaba siendo peor que la enfermedad ⁷. El peligro

⁷ Por ejemplo, en el debate sobre la creación de visitadores para remediar la situación del indígena, propuesta por los parlamentarios Evaristo Gómez Sánchez, Manuel Santa María y José Félix Ganoza, el Senador Santisteban se opuso por considerar que

«...recorrer las poblaciones y examinar al paso la condición del indio, sus causas, los medios de remediarla, etc. es un cometido bastante delicado, una misión sumamente grave, y para la cual se necesitaban ciertas condiciones que tal vez no se encontrarán en esos visitadores, mucho más cuando se exige en ellos la cualidad de hablar el *quichua*, porque puede suceder muy bien que personas muy aparentes para hablar el quichua, no tengan el talento ni el tacto que requiere una comisión de esa naturaleza. Podría suceder que ellos fuesen a ponerse quizá en pugna con las autoridades, o por lo menos en desacuerdo; que los indios formularsen reclamaciones exageradas que fuesen aceptadas sin discernimiento por los visitadores y que promovieran graves cargos, más bien imaginarios que reales; podría suceder, así, que en vez de mitigar el espíritu de resistencia se agitaran los ánimos y fuesen impulsados a cometer errores lamentables; y, que cuando debiéramos de esperar, como resultado, una paz octaviana y el mejoramiento de la raza indígena, llegáramos, acaso, a resultados opuestos.» (Vasquez,E., 1976, p. 355).

Aunándose a este punto de vista, el Senador Salaverry narra las siguientes experiencias personales cuando era Prefecto de Huancavelica:

« Desde el primer día que llegué a Huancavelica la primera corruptela que presencié fue que se me presentaron doce individuos en clase de pongos que tenían la obligación de hacer todo el servicio por quince días, y reponer los daños que pudieran causar en todo el servicio de la mesa. Cuando se me presentaron contesté que no tenía con qué pagar tanta gente y que por otra parte no necesitaba de sus servicios, y se me dijo, que eran gratuitos. Inmediatamente despedí a las personas, prohibiendo en lo absoluto que se dieran pongos, que en proporción se daban al subprefecto seis, al juez de derecho seis y sucesivamente. Cuando di esa disposición encontré una tenaz resistencia y

que representaba la insurrección indígena era una de las perturbaciones sociales más temidas por el orden social que se estaba consolidando. Más aún si, el enfrentamiento era contra el estado y alcanzaba una expansión amplia.

Aunque la rebelión estuvo bastante circunscrita, debe anotarse que alcanzó una gran repercusión entre las élites nacionales. Se trataba de un movimiento que ponía en tela de juicio una medida estatal y podía entrañar el comienzo de la temida guerra de castas o el derrumbe de los agentes civilizadores. Ante semejante amenaza, el consenso unánime de las élites, incluido el mismo Juan Bustamante, fue sofocar el levantamiento pues nadie quería la irrupción de la «barbarie» a escala nacional. Pero frente a cómo sofocarla, surgieron desavenencias aunque con posiciones no muy explícitas. Una observación cuidadosa del debate que se suscitó, nos revela que aún los que actuaron más drásticamente en el debelamiento, se cuidaron muchísimo de no presentarse como defensores de los terratenientes, ni de un estado explotador. En realidad, la mala conciencia ante el indígena estaba tan generalizada que nadie ponía en duda que los indígenas eran víctimas de vejaciones por parte de los hacendados y del abandono del gobierno. El mismo Recharte, a quien se le atribuye el asesinato de

un grande resentimiento de parte de los indios, diciendo que el prefecto los desairaba en virtud de que tenían la costumbre de servir, y que así lo habían hecho desde sus antepasados.

Hay un derecho en el interior que es otra corruptela, que es el robo más cínico, y se llama el derecho de varas. El día de año nuevo se reúne una cantidad de varas y salen los alcaldes, regidores de campo y alguaciles a recibirlas, y cada individuo que recibe vara, tiene que dar cierta cantidad de pesos, de cuatro y medio la mayor, hasta veinte reales la última: repartí las varas y dije que ese dinero no debía darse porque la autoridad no se compraba; y como rechacé el pago dijeron: nosotros no podemos ejercer la autoridad con varas quebradas que no cuesten la plata; tuve que volver a reunirlos y hacerles presente que se les haría respetar sin necesidad de pagar las varas; el primer año costó trabajo hacer que fueran obedecidas las autoridades que no habían comprado el cargo, pero al fin se convencieron y desapareció la estafa.» (Vasquez, E., p. 357).

Bustamante y de 72 indios de la manera más cruel, en una carta que le dirige a nuestro héroe puneño el 14 de Febrero de 1987, -casi un año antes de su infausta acción -, aparte de tratarlo como «Muy singularmente amado amigo y digno compañero», le dice:

«...Deseo que al recibo de ésta goce U. de cumplida salud y que el Señor le ayude con todo su poder para que salga U. airoso en la defensa que se ha propuesto hacer en favor de la porción más desgraciada de la humanidad, es decir de los infelices indígenas, que cansados de tanto sufrir tantos ultrajes, vejámenes, humillaciones y el más atroz e inaudito despotismo de parte de las más de las autoridades que los han gobernado, al fin han gritado en defensa de sus garantías y derechos infamantes atropellados. Sería difícil describirle lo que sufre esa porción desgraciada en la mayor parte de los pueblos de esta provincia (se refiere a Azángaro), y desgraciadamente sin poder yo remediar su situación a pesar de mis sentimientos altamente humanitarios, porque a más de no tener una fuerza una competente para hacer respetar mis determinaciones, los hombres que deprimen y hacen gemir a la humanidad son bastante poderosos con el gran influjo de que gozan ante el Supremo Gobierno...»
(Vasquez, E., 1976, p. 301).

Al parecer nadie discutía que la rebelión se justificaba por el grado de generalización que había alcanzado la mala conciencia. Pero el peligro potencial que representaba para la estabilidad del sistema alarmaba a la élite nacional. A nadie escapaba que este conflicto podía también ser capitalizado por los intereses encontrados de ciertos caudillos. De hecho, no pasó mucho tiempo sin que el conflicto puneño fuese vinculado a las rivalidades entre Mariano Ignacio Prado y el General Pedro Diez-Canseco.

En tal ambiente de ambigüedad, la violencia contra los indígenas pareció quedar proscrita combatiéndose acre-

mente cualquier tentativa en este sentido. Por ejemplo, con fecha 8 de Mayo de 1867 los diputados por Puno, José L. Quiñones, Federico Luna y Santiago Riquelme, presentaron a su Cámara un proyecto de ley para reprimir severamente el alzamiento. Entre otras cosas, se planteaba restablecer el orden empleando la fuerza del ejército, y aplicando el castigo de penitenciería en cuarto grado (15 años) (Vasquez, E., 1976, p. 190, 191). Como señala el mejor estudio de la rebelión de Juan Bustamante

«Este proyecto de ley, que había sido admitido a debate en la respectiva Cámara, provocó el general repudio de la opinión pública del país, repudio del que el diario El Comercio de Lima, que había creado en sus columnas la Sección de Indios, se hizo eco. En efecto, este diario se pronunció editorialmente contra ese proyecto el 15 de Mayo de 1867, donde entre otras cosas decía: 'La lectura de la ley presentada ayer por...ha producido en nuestro espíritu la más penosa impresión. Sabido es que los desgraciados indios de Puno han sido vejados, saqueados sus bienes y flagelados para arrancarles el sufragio y la contribución, que ha seguido cobrándoseles aun después de estar abolida por el Congreso, y que las causas de su levantamiento no han sido otras que esas extorsiones y violencias.' (Vasquez, E., 1976, p. 192).

Un ejemplo de la disposición existente hacia el indígena, lo vemos expresado en el comportamiento del General Baltazar Caravedo, a quien se le asignó la responsabilidad de pacificar la zona. Su actitud negociadora fue tan bien recibida por los indígenas, que los mismos comuneros de Samán y Taraco, partícipes del levantamiento, firmaron un conjunto de actas donde demostraron gratitud hacia el militar y hacia Juan Bustamante y el Presidente Mariano Ignacio Prado (Vasquez, E., 1976, p.286 - 289). Uno de los gestos que más simpatías atrajo, fue reconocer que los reclamos de los indígenas eran justos y cambiar a las autoridades impopulares. Estas medidas le valieron que en una de dichas actas se dijera que era:

«...un segundo Cicerón en los estados de la tierra, amante del bien obrar con los ignorantes habitantes de su amada patria; es pues inteligente, porque está al cabo de los privilegios y dispensas que gozamos; y que cambiando a nuestros mandatarios parásitos autócratas ha hecho un bien positivo, nos parecía que ya no había remedio, porque entre ellos se protegían toda clase de anomalías, y comenzaba desde la cabeza del departamento y llegaba la instrucción de autoridad en autoridad hasta llega a nos, de modo que vivíamos abrumados en todo tiempo en la tiranía y esclavitud...»
(Vasquez, E., 1976, p. 288).

No pudiendo sustraerse al clima favorable al indígena, Caravedo, toma partido por Bustamante y llega, inclusive, a integrarse posteriormente a «La Sociedad Amiga de los Indios».

Desde que los indígenas comenzaron a dar signos de inquietud, a fines de 1866, Bustamante comprendió su causa y, además, el peligro que entrañaba para la República. Habiéndose desempeñado como autoridad local y como parlamentario, contaba con la experiencia necesaria para mediar en un conflicto, donde la violencia indígena era el resultado de su desesperación y de ninguna manera una maniobra política. Para tal efecto asumió el rol de apoderado general de los indios de Huancané, pero su comportamiento fue poco comprendido. Su defensa del indígena implicó muchas críticas al poder local y pronto fue acusado de liderar la insurrección. Nos da la impresión que ésta no fue su intención. Nos parece muy improbable que él asumiera dicho rol pues sus buenos oficios no reportaban mayor beneficio político ya que el movimiento tenía un claro sentido reivindicativo. En todo caso si algún provecho político pudo haber extraído de su ascendiente sobre los indígenas, no era para destruir el conjunto nacional, del cual era él parte (como suponía una guerra de castas), sino para dar su apoyo al General Mariano Ignacio Prado. Fren-

te a la acusación de utilizar a los indios Bustamante responde categóricamente en un manifiesto:

«No dejaré desapercibida la fea y atroz calumnia con las que mis injustos detractores pretenden mancillar y vilipendiar la pureza de mis intenciones patrióticas, que me es característica. Ellos hacen circular rumores contra mi bien sentada reputación, aseverando que yo hago especulación al aceptar el poder de los indios; y que pretendo ser caudillo de ellos con el depravado fin de insurreccionarlos. Tan falso es lo uno como lo otro; pues yo no he pedido de los indios sino una cantidad pequeña de dinero, para hacer frente a los gastos precisos, como el de pagar a los abogados y costear la impresiones (periodísticas) que fueran necesarias. Mi misión es altamente patriótica, legal y pacífica. No entraña mi corazón bastarda ambición de medro personal.

Los incautos indios de Huancané, exasperados de su amarga y penosa posición, si se lanzaron al terreno de la insurrección fue porque sus quejas y reclamos fueron del todo desatendidos por los juzgados y tribunales (de Puno). Mas yo les ofrezco a los indios la halagüeña esperanza de un venturoso porvenir, con el escrito que voy a presentar ante el soberano Congreso, como apoderado de ellos, pidiendo el remedio para los males que los atormenta. Conozco muy bien que los levantamientos brutales de las masas semibárbaras, habría hecho sucumbir la flor de la nación, esto es, la porción civilizada y progresista de ella.

Yo no soy de esos especuladores políticos que sacrifican la patria al lado de sus mezquinas pretensiones; deseo, pues, que ésta (la patria) prospere, eleve y se encumbre a la sombra de la paz y de un sistema de vida basado en el imperio de la ley...» (Vasquez, E., 1976, p. 167).

La sinceridad de sus afirmaciones está corroborada por su espíritu liberal y progresista que se trasluce a lo lar-

go de todos sus escritos. Bajo dicha tónica Bustamante se permitió defender al indígena frente a los abusos de los gamonales y la incuria del gobierno. Sin embargo, una cosa era reivindicar los mismos derechos que otros ciudadanos para este sector y, otra, admitir que ellos asumiesen la administración de la república. Era imposible pensar en tales motivaciones pues para el insigne puneño los indígenas seguían siendo seres semicivilizados y, por lo tanto, incapaces de gobernar un país que debía de vivir de acuerdo a los adelantos modernos. Su liberalismo, por lo tanto, lo llevará a admitir que los indígenas tenían iguales derechos que otros ciudadanos, negando así cualquier tipo de racismo. Pero lo que no pudo superar, dada la presión evolucionista de su época y la perspectiva política de su enfoque, fue un etnocentrismo bastante marcado, que lo llevó a estigmatizar algunas de las costumbres de los indígenas. De aquí que en la introducción a su libro sobre «Los Indios del Perú» nos diga:

«Al escribir la historia de las costumbres de los indios, no he podido menos que enjugar lágrimas de compasión, arrancadas de mis ojos al concebir sus padecimientos y el llanto de esos infelices seres a quienes considero iguales a mí. ¡No desprecies lector esas lágrimas; porque si no merecen estimación al desprenderse de los ojos de un peruano; pensad que son las lágrimas del que escribe: y que llora con los ojos que vio los padecimientos de un soberbio imperio: yo, cuya vida se ha deslizado hasta hoy entre esos desventurados, he tenido el pesar de asistir a algunas de sus fiestas, y presenciar las escenas ridículas de que me ocupo en esta obra; escenas que revelan el estado de atraso y embrutecimiento en que se encuentran!»
(Bustamante, J., 1981, p. 24, 25).

Como muchos de sus contemporáneos, Bustamante ve las costumbres de los indígenas como expresiones de una cultura irracional que debía desaparecer. Dicha presencia era un signo del abandono y explotación y no un patrimonio

nio que debía ser respetado en aras de la identidad cultural. Esta carecía de la calidad necesaria para dirigir los destinos de la nación y, si se conservaba, era debido a que los grupos de poder impedían a los indígenas el acceso al conocimiento necesario para asumir posiciones de gobierno. De acuerdo a estas premisas será en la educación y en la expansión del Evangelio donde él abriga su confianza para aliviar los males de sus defendidos. Su propuesta política a favor de los indígenas no es entonces la de un líder revolucionario sino reformista, lo cual aparece de manera palmaria en el siguiente pasaje donde aclara la naturaleza de las críticas que hace a los sacerdotes:

«Cuando en la primera entrega, relato las costumbres de los curas, y deploro sus abusos, no lo hago con el objeto de procurarles su desprestigio; pretendo sí, que estos procuren reformarse; y que los obispos, atendiendo a la necesidad de una reforma en las divisiones parroquiales, y en el clero, traten de abreviar su realización, para que los pueblos no sufran por más tiempo los abusos de que son víctimas; pido para los pueblos ignorantes, sacerdotes ilustrados; quiero que se difunda por toda la nación el Evangelio, a quien considero el mejor medio de civilizar al pueblo, y hacerlo dichoso animándolo con la moral y la verdad; quiero que la oscuridad y la ignorancia cedan el puesto a la luz y al progreso a que está llamada la sociedad, anhele hombres para el mundo, no seres degradados y embrutecidos; por eso solicito la instrucción.»
(Bustamante, J., 1981, p. 25, 26).

Juan Bustamante Dueñas no fue un líder revolucionario, y menos un dirigente mesiánico, como algunos han pretendido. En él no detectamos ni a la figura que se legitima a través de la manipulación de símbolos sagrados, ni al organizador de un nuevo orden. Mucho menos, al depositario de verdades absolutas que deben traer la salvación de la humanidad. Sin embargo, existen evidencias de que fue

asociado con la figura de un Inca redentor que restauraría el orden perdido del Tahuantinsuyo. Tales acusaciones provienen de sus detractores, en este caso de un corresponsal puneño que, utilizando el seudónimo de Coraquenque, publica en *El Comercio* el 11 de Febrero de 1868 un artículo escrito el 26 de Enero (cuando ya había fallecido el defensor de los indios) describiendo la situación de Puno. Entre otras cosas menciona que:

«...El desgraciado Bustamante, instigando a los indios para derrocar a Prado en marzo del año pasado y lanzándolos en los últimos acontecimientos a sostener al mismo Prado, pero llevando desde un principio y hasta sus últimos momentos la ridícula idea de proclamarse Inca y el horrible plan de exterminar la raza blanca de la República, se ha preparado el funesto fin que le ha cabido: nadie es responsable de este suceso; y si vamos a juzgar por las consecuencias que producirá y por la opinión general del departamento, no podemos sino repetir lo que todos dicen: es sensible la trágica muerte de Bustamante, pero ella producirá la salvación de la raza blanca y los grandes intereses de la República.» (Vasquez, E., 1976, p. 312, 313).

Por estos mismos días, el asesino de Bustamante, Coronel Andrés Recharte, en un tono semejante al de Coraquenque dirigirá una carta al Prefecto del departamento de Puno, y también endilgará matices mesiánicos a su víctima, aduciendo que

«...el implacable enemigo de la raza blanca, finado Coronel Bustamante y sus infernales tenientes Riveros, Gálvez y compañía, quienes levantaron la indiada de estos pueblos, a unos con mil fraudes y engaños y a otros a fuerza de látigos y palos. El primero los ha dejado en la creencia de que va a resucitar y presentarse con fuerzas respetables por la ruta de Bolivia, o la del Cuzco, o en su defecto por las aguas del Titicaca; de suerte que los indios han puesto guardas para esperar el se-

gundo Mahoma en todas sus direcciones.»
(Vasques, E., 1976, p. 215, 216).

No nos parece extraño que sean principalmente sus detractores y no sus amigos, quienes esgriman estas características mesiánicas. Al fin y al cabo tenían que justificar de alguna manera la triste suerte que corrió Bustamante y, dadas las circunstancias rodeadas de ambigüedades, lo más conveniente era presentar argumentos asociándolo al comportamiento más reprehensible de los indígenas, es decir, al alzamiento contra los blancos. De otro lado, nos parece muy sutil e imaginativo haberle inventado que se había proclamado Inca y que resucitaría. Que hay mucha mentira en el enjuiciamiento de Bustamante, no lo dudamos, pero ¿porqué atribuirle aquellas elaboradas cualidades mesiánicas? Ellas definitivamente flotaban en el ambiente sur-andino y sin ser Bustamante el autor de la iniciativa los indígenas no tuvieron inconveniente de adjudicárselas para afirmar su gran popularidad. Algo semejante ocurrió casi 100 años después con Hugo Blanco, que lideró un movimiento campesino en el Valle de la Convención. Según la hermana de este político cusqueño, tal fue la ascendencia que alcanzó entre los campesinos que éstos llegaron a considerarlo un Inca. Por otro lado, de parte de los indígenas existía la disposición de otorgar la categoría de Inca a ciertos representantes de la política nacional que los favorecían. Ello lo vemos documentado en un acta levantada por los indígenas del distrito de San Taraco, provincia de Huancané, el 4 de Julio de 1867 donde se expresa:

«...reunidos todos los vecinos de esta población, de nuestra libre y espontánea voluntad nos dirigimos a la casa del señor gobernador accidental don Mariano Galarza, con el fin de celebrar un acta de agradecimiento, reconocimiento, obediencia y sujeción a sus instituciones del Excmo. Presidente de la República, señor coronel don Mariano Ignacio Prado, por habernos mandado a un benéfico héroe (el General Baltazar Caravedo), de nobles sentimientos para con los desgraciados infelices que yacía-

mos sumergidos en el llanto y la desesperación. Mas, el cielo santo no ha querido así; por consiguiente por medio de la presente acta le tributamos un millón de agradecimientos por su acertada elección, reconociéndolo desde hoy en adelante por nuestro padre y por nuestro rey, suponiéndolo en la misma esfera de aquel Manco Capac fundador del imperio peruano, tan sonado en los anales de la historia del mundo, por su prudencia, cortesanía y demás bellas prendas que adornaban el corazón de este benéfico padre y rey hijo del sol.» (Vasquez, E., 1976, p. 291).

Sea que el peso de la acusación lanzada por los detractores de Bustamante fue muy grande, o que se movieron intereses muy poderosos, el crimen que cometieron quedó impune y al cabo de dos años el incidente se perdió en el olvido. De nada valieron las protestas de la «Sociedad Amiga de los Indios». El suceso quedó como un alzamiento contra los blancos o como una insurrección a favor del General Prado. El centralismo se impuso una vez más y silenció las voces de los indígenas y hasta de los que osaron defenderlos.

GEPOLITICA DEL NARCOTRAFICO¹

No bien se inicia la Conquista, surge la primera controversia sobre la hoja de la coca entre los que podríamos llamar detractores y los defensores del uso de esta planta por los pueblos andinos. Entre los primeros se encuentran aquellos que consideraron que debía ser abolido su consumo porque lindaba con la idolatría. Entre los segundos están quienes repararon en la coca como un ingrediente fundamental para mantener en alto la capacidad laboral de los indígenas. En 1567, Juan de Matienzo, un administrador muy pragmático y gran conocedor de la realidad indígena, dedicó varios capítulos de su libro **El Gobierno del Perú** a tratar el tema. A la par de reconocer la importancia que siempre tuvo la hoja de coca en el Perú, contrastará la política inca sobre esta planta con la actitud que hacia ella desarrollaron los españoles. Explica por ejemplo, cómo el inca controló la producción y distribución de la hoja. Determinó que se otorgaba a los principales, a los aliados, en pago a favores, y para el uso de los soldados, pero que era un don negado a los plebeyos para evitar que se les alzara el ánimo y se rebelaran. Este autor afirma que, a diferencia de esa actitud controlista, típica de un estado absolutista y tiránico, las huestes de la conquista española se presentaron como liberadoras de tal yugo. Los españoles permitie-

¹ Ponencia presentada al Forum Nacional sobre Narcotráfico organizado por la Comisión Especial Permanente sobre el Problema del Narcotráfico del Senado de la República del Perú entre el 14 y 16 de noviembre de 1991.

ron que los indios usasen la coca como les viniera en gana. Por consiguiente, Matienzo piensa que postular un control de la coca es ir contra la esencia liberadora de la conquista. Además, y esta vez en contra de los argumentos religiosos, sostiene que si la razón para la erradicación de la coca es su asociación con prácticas religiosas, lo mismo debía hacerse en relación a los vestidos, la chicha, o el maíz, pues todos estos objetos eran también utilizados para este fin. Finalmente, reconocerá que se trata de un elemento fundamental de la vida social y económica de los indígenas. Sin la coca, los indios no trabajarían y su organización social se quebrantaría, obligando a los españoles a regresar a su país, y abandonar las minas de la Corona. Concluye diciendo que:

«...tratar de quitar la coca es querer que no haya Perú; que se despueble esta tierra; que se vuelvan los indios a su infidelidad; es quitar su moneda a los indios; es volverles a la tiranía de los Ingas; es hacer que no haya plata y ellos la saquen; es causa que anden tristes y mueran antes de tiempo, y causa que no trabaxen...es, finalmente, imaginación de hombres que por sus intereses, pensando que hacen algo, destruyen la tierra sin la entender.» (Matienzo, 1967, p.164).

Aunque la controversia alrededor del consumo de la hoja de coca, hoy ya no se plantea en estos términos, entre los neo-detractores todavía permanecen algunos de los prejuicios de sus predecesores contra los indígenas. Si bien estos últimos no se presentan tan manifiestos como antes, se dejan traslucir cuando sin ningún fundamento científico y sin tener un cabal conocimiento de la idiosincracia del pueblo andino, se sostiene que hay que abolir el consumo de la coca porque embrutece al indígena, es una traba para su desarrollo y, es un rezago de la degradación a la cual estuvo sometido este poblador por la explotación colonial. Como muestra de lo que decimos podemos ver que ya en 1820, Poeppig (sin conocer personalmente a un solo hombre andino) afirma que la coca había degenerado definitivamente.

mente a esa raza. Años después, Gutiérrez Noriega luego de conducir una investigación profundamente sesgada (por la poca representatividad de la muestra seleccionada ya que se trataba de reclusos de las cárceles de Lima) concluirá que la coca es una droga peligrosa que desnutra, embrutece, degrada socialmente y provoca daños irreversibles. Posteriormente, en el Informe de la Comisión de estudio de las hojas de coca de 1950, que sirvió de base para la Primera Convención Unica de Estupefacientes organizada por las Naciones Unidas se dirá : «En suma, existen elementos religiosos, supersticiosos y tradicionales que directa o indirectamente facilitan la masticación de las hojas de coca. Tales elementos aún profundamente arraigados en ciertas regiones y grupos sociales no son indestructibles, sino consecuencia de las presentes condiciones de vida en que las grandes masas de masticadores viven. Un mejoramiento de dichas condiciones implicaría la desaparición paulatina de las referidas creencias. En dicha desaparición ha de jugar un importante pero no único papel, una mejor asistencia médica y una más extendida instrucción ...» (Naciones Unidas, Informe de la Comisión de Estudio de las Hojas de Coca, 1950 p.59).

Esta última cita pone de manifiesto que en el fondo de todas las críticas contra el consumo de la hoja de coca, subyace el etnocentrismo. La cultura andina, por no ser igual a la occidental, es caracterizada como inferior y como obstáculo para el desarrollo.

Una posición de esta naturaleza no es muy distante de la que manejaron los extirpadores de idolatrías en los siglos XVI y XVII, quienes nos horrorizan por su intransigencia y falta de respeto hacia los valores culturales de otras sociedades. Pero si bien tal actitud de los doctrineros es explicable por su época, el caso de la Comisión es injustificable pues se presenta como «científica» y en un momento en que ciencias sociales como la antropología, venían bregando hacía algún tiempo por respetar la identidad cultural de los pueblos y demandaban una igualdad valorativa de las culturas.

La lógica etnocéntrica de esta argumentación ha tenido una presencia constante en casi todas las acciones de desarrollo que se han llevado y se siguen llevando a cabo en nuestro medio rural. La tesis anti-coca, a pesar de tener un marcado sentido anti-indigenista, fue suscrita ardorosamente por un sector del indigenismo de principios del siglo XX, principalmente por aquel que creció en los medios urbanos costeños y que tuvo una orientación política que se le puede calificar de «redentorista». «Los indios constituyen una raza degradada por los siglos de servidumbre a que estuvo sometida», fue una expresión favorita de este indigenismo, que encontraría en el evolucionismo unilineal y en el postulado universal de la lucha de clases, aliados adecuados para sus aspiraciones redentoras.

Los neo-detractores de hoy, también denigran el consumo de la hoja de coca, por proceder de la explotación colonial. Como sustento de ello otorgan un gran peso a la afirmación de Matienzo que señalaba que en la época incaica esta planta tuvo un consumo restringido, pues los incas fieles al estilo tiránico que impusieron, impidieron su generalización a las capas populares.

La mejor evidencia de que la aseveración de Matienzo reposa sobre consideraciones ideológicas que buscaban legitimar la conquista española, es que mucho antes que se cimentara el sistema colonial y la explotación minera, la incorporación de este producto a la economía de mercado ya comenzaba a dar señas de generar enormes ingresos económicos tanto a productores como a comerciantes. Si la hoja de coca a quince escasos años de la conquista, alcanzó tal auge económico, se debe a que, aparte de ser codiciada, había alcanzado una gran difusión entre la población.

El uso de la hoja de coca en los Andes data de tiempos muy remotos, lo que ha permitido la expansión a distintas regiones de una gran variedad de especies de este producto. Según los arqueólogos, la domesticación de la

hoja de coca parece haber empezado, junto con otras plantas americanas, en los tiempos precerámicos, es decir, entre los años 4,200 y 2,500 a. C. (Plowman, 1984). MacNeish propone la hipótesis de que la primera coca domesticada se aclimató en las partes altas y cálidas del río Apurímac, donde han sido hallados algunos restos. Otras evidencias sobre la antigüedad y extensión del uso de la hoja de coca, las encontró Julio C. Tello en las necrópolis de Paracas que datan de 500 años a. C. La mayoría de los fardos funerarios tenían una disposición particular. Primero se hallaba el cadáver momificado, vestido con atuendos de su condición social, luego el vestido estaba recubierto de una capa fina de hojas de coca y después, venía una envoltura de algodón sin hilar y de burda textura sobre la cual se colocaban tejidos cada vez más finos. Esta disposición recuerda una idea actual, muy popular en los Andes, según la cual la coca abriga al hombre y a los seres sobrenaturales, los alimenta y protege de la sed.

Por otro lado, las vasijas prehispánicas de diferentes épocas y horizontes del antiguo Perú, representan a menudo hojas estilizadas de la planta, utensilios auxiliares de su masticación y personajes con los carrillos abultados por el bolo de la coca. Su consumo de ninguna manera estuvo circunscrito a la nobleza en la época incaica. Varias visitas y crónicas tempranas muestran que algunos grupos étnicos estaban en posesión de tierras que producían dicha planta. Un ejemplo de esos testimonios está constituido por la visita a la provincia de Chucuito y Songo, realizada en 1567. En ese censo, se describe que los aymaras del altiplano poseían entonces verdaderas y antiguas colonias en las lejanas tierras cálidas o yungas de la actual Bolivia. Pero lo más sorprendente es que los mismos incas distinguían entre dos tipos de coca: la *tupac coca* u hoja pequeña, que crecía en los llanos, cuyo uso era patrimonio de la nobleza y la *mama coca* o *mumus*, que se cultivaba en las quebradas altas, y se asociaba con el pueblo o Hatun runa.

La coca es pues una antigua y popular compañera del hombre andino cuyo arraigo en su mundo socio-cultural se

ve refrendado por un complejísimo sistema clasificatorio, que a su vez se asocia con una no menos elaborada tecnología. Difícilmente en la región andina ha existido otro producto sometido a usos tan diversos. Quizá el maíz se le acerque pero no ha dado lugar a que se le confeccionen bolsas especiales, tejidas y decoradas primorosamente, que reciben el nombre de *chuspas* o *pisqas* y que se usan para almacenar las hojas. Tampoco ha dado lugar a una etiqueta especial para recibirlo cuando es obsequiado. Tal es la importancia y sacralidad de la hoja de coca que debe ser recibida reverentemente con las dos manos. Ella es una pieza central en las ofrendas que se otorgan a las divinidades y el principal sustento de las relaciones de reciprocidad bajo las cuales se cimenta el mundo andino. Además, gracias a la hoja de coca el hombre andino alivia su fatiga, a través de un consumo pautado culturalmente, que no conlleva excesos de ningún tipo. De otro lado pronostica su futuro, cura sus enfermedades y permite acceder a distintos bienes por encerrar un valor de cambio semejante a la moneda.

Con esta compañera, que invade hasta los últimos resquicios de su vida socio-cultural, el hombre andino pudo alcanzar en la época prehispánica aquellos logros que hoy motivan la admiración de tantas personas. Y con ella ha podido sobrevivir hasta el presente, luego de cerca de quinientos años de agresiones continuas hacia su cultura. Entonces, en nombre de qué criterios podría la sociedad nacional arrogarse el derecho de erradicar estas prácticas consuetudinarias. Nuestros médicos podrán discutir mucho sobre los aspectos dañinos y benéficos de la hoja de coca, pero lo que es incuestionable desde el punto de vista de la cultura del poblador andino, es que se trata de un ingrediente fundamental de la identidad cultural de este poblador y de un vehículo indispensable de su solidaridad social. Consecuentemente, erradicar el consumo de la coca sería como extirparles la lengua quechua o aymara y hacer engrosar las filas de todos aquellos que han perdido la autenticidad convirtiéndose en meros imitadores de los valores de los grupos dominantes.

Para las comunidades andinas la foraneidad y el estado nacional, durante la época republicana, ha significado falta de reciprocidad, carencia de diálogo, alejamiento, sojuzgamiento y discriminación. El centralismo y las tendencias homogeneizadoras han tenido como consecuencia la primacía de los valores de solo uno de los sectores culturales que habitan nuestro país. Este sector radica en Lima y se extiende por toda la costa pero sus valores han sido erigidos en «nacionales» y es a partir de ellos que se intentó ordenar el país, sin reparar en la necesidad de conciliarlos con los de los otros sectores culturales. Desde un principio se obliteró la diversidad cultural.

De allí que el problema de la coca en nuestro país no se haya podido comprender y que presionados por una comunidad internacional también ajena al significado de la hoja de coca en nuestro medio, se emitiera el Decreto Ley No. 22095 del 2 de Marzo de 1978, que a la letra expresa:

«Que la producción ilícita de drogas, su consumo, comercialización interna y externa por diferentes estamentos sociales y la masticación de la hoja de coca, constituyen un grave problema social que es necesario superar, dictándose medidas eficaces dentro de un plan integral de acción....»

En tal sentido este dispositivo impone prisión no menor de dos años ni mayor de cinco años:

a) A los conductores de predios rústicos o a los representantes legales de las Empresas Asociativas de Producción, que cultiven coca sin estar inscritos en el Registro de Productores correspondientes; o que habiéndose inscrito cultiven extensiones mayores a las registradas o autorizadas.

b) Al que suministre hojas de coca como forma de pago total o parcial de remuneraciones por servicios personales...

c) Al que comercialice hojas de coca en zonas no autorizadas o en zonas autorizadas sin licencia de ENACO...»(Artículo 60) (Decreto Ley N°22095 del 2 de Marzo de 1978).

Como podrá imaginarse, semejantes resoluciones aplicadas a un medio ajeno y desconocido, donde la hoja de coca es ingrediente fundamental en todo tipo de relación social, particularmente en la que se da alrededor del trabajo, han originado una hostilización intensiva contra nuestras poblaciones campesinas y nativas por parte del aparato jurídico policial. Nosotros hemos sido testigos, por ejemplo, del trato abusivo que las fuerzas del orden dan en la estación ferroviaria del Cusco a los campesinos que vienen de Quillabamba. Estos campesinos traen algunos pocos kilos de hojas de coca, necesarios para sus transacciones e intercambios económicos, sociales y para la masticación hogareña. Con dolor hemos visto que se llega hasta el maltrato físico o, alternativamente, a la coima para evitar la confiscación de hoja de coca. Según el antropólogo Oscar Núñez del Prado en 1984 se incautaron 18,569.30 kilos de hoja de coca y en 1985, hasta el mes de Mayo, 10,568, lo cual sugiere que la presión contra los campesinos es demasiado grande.

Por otro lado, la revista «Pueblo Indio» consigna el caso de tres nativos del grupo Amuesha (uno de setenta años, otro de cincuenta y un tercero de treintitrés) que llevaban purgando dos años en prisión por el simple hecho de tener pequeños cultivos de hojas de coca en sus chacras, para su consumo personal. Esta tradición, bastante arraigada en este grupo nativo, sirvió de base para ser acusados de narcotraficantes por unos colonos, que en verdad, estaban interesados en apropiarse de sus tierras. La explicación oficial que se mandó en este caso, debido a la presión que ejercieron algunos grupos preocupados por los derechos humanos, fue que tenían «cocales ilegales no declarados». Esta acusación fue considerada definitiva para su detención y no valió de nada que se arguyese que los amuesha hacen un uso de la hoja de coca, de acuerdo a sus tradiciones étnicas y que la Constitución consagra el respeto de las culturas de los pueblos nativos. (Pueblo Indio, p. 16.17, No. 3, 1984).

Tan grave como estos decretos fue el No. 254 -64-DGS de 1977, cuyo artículo 18 dispone la supresión del comercio en la ciudad de Lima, perjudicando a numerosos productores, comerciantes y consumidores tradicionales. Tal era la magnitud de este comercio, que por ejemplo el Presidente del Comité de Productores de hoja de coca de la Provincia de Leoncio Prado, del Departamento de Huánuco, al solicitar su restablecimiento en Diciembre de 1977, manifiesta:

«...que a raíz de que la comercialización de la hoja de coca fue eliminada en Lima Metropolitana, los 60 mil productores de Huánuco se han visto afectados enormemente, puesto que Lima representaba el 60% de su mercado». (La Prensa, Diciembre 20 de 1977).

Medidas de esta naturaleza han favorecido al narcotráfico pues en la actualidad esta es una de las zonas de expansión de este comercio ilícito. No es aventurado pensar que si a estos productores se les cerraba un mercado, tenían que buscar nuevas fuentes de ingreso. Por lo demás, si esta legislación ilegalizaba un hábito inocuo, que era parte de sus tradiciones, es muy posible que la relación de los productores hacia el narcotráfico se volviese más laxa.

Una leyenda recogida en Bolivia cuenta que agonizando un adivino o *yatiri* del inca llamado Kjana-Chuyma, por obra de una golpiza recibida por los españoles, confía a sus hermanos indios la hoja de coca que el dios Sol le ha otorgado para que puedan enfrentar los avatares que les sobrevendrán con la dominación española. Aparte de mencionar los beneficios que traerá cuando los indígenas la consuman, (esta leyenda es una predicción notable pues circula mucho tiempo antes de la expansión del narcotráfico) también expresa que si el blanco intenta hacer lo mismo, todos los efectos positivos de la hoja se volverán negativos. El jugo de la hoja...»que para vosotros será fuerza de la vida, para vuestros amos será vicio repugnante y degenerador; mientras que para vosotros los indios será un alimento casi

espiritual, a ellos les causará la idiotez y la locura...» (Coca, Cocaísmo y Cocainismo en Bolivia, en «La Coca... tradición, rito e identidad», 1989, p. 83).

Esta premonición, cabal en cuanto a las consecuencias que su consumo les acarreará a los blancos, muestra sin embargo una omisión muy notoria. La leyenda olvida los problemas para los congéneres del *yatiri* que se han intensificado. Además de no respetarse su identidad cultural, ahora tienen que pagar por las faltas de todos aquellos que hacen mal uso de la coca. Los indígenas se convierten en víctimas del entrampamiento a que ha llegado la sociedad peruana en su conjunto. Otro habría sido el resultado de haberse entendido con realismo, el significado que la hoja de coca tiene para los andinos y si se hubiera enfrentado la expansión del narcotráfico sabiendo que hay un proceso de mundialización de la cultura, que ha hecho a los países muy interdependientes, como nunca antes en la historia.

La actitud frente a la hoja de coca no es sino consecuencia del excesivo centralismo y localismo que ha guiado la administración de nuestro país, una de cuyas premisas ha sido pensar el Perú como un país homogéneo, modelado de acuerdo a los valores culturales de la clase dirigente, y tan autónomo que podemos prescindir del ámbito internacional para forjar nuestro desarrollo. Aparte de nublarnos la visión para comprender la diversidad cultural que encierra nuestro país, el centralismo ha impedido que valoremos apropiadamente el medio rural, particularmente el serrano, que forjemos polos de desarrollo en distintas partes del país y que llevemos buenos servicios públicos, adecuados a la múltiple idiosincracia de nuestros pobladores, allí precisamente donde los ecos del estado nacional apenas si se escuchan.

El localismo también nos ha llevado a soslayar la nueva realidad del mundo de hoy, que se ha empequeñecido y se ha vuelto más interdependiente. En este contexto solo hay espacio para el desarrollo de verdaderas democracias y

para la construcción de una auténtica economía de mercado, pues el país que no compite queda postergado. Estos cambios han traído aparejadas una serie de ventajas para la humanidad, en especial la conciencia de lo que significa la libertad. Sin embargo no todo es bonanza y virtud en este nuevo ordenamiento del mundo. De hecho el narcotráfico es una muestra clara de los límites de la autorregulación ya que solo en este contexto de mayor expansión del mercado y de un renovado individualismo podría haberse desencadenado.

En esta encrucijada histórica se encuentra el Perú y bajo este escenario mundial está experimentando los efectos de la peor crisis que jamás hayamos vivido a lo largo de nuestra historia republicana. Enfrentarla supone atacar varios frentes simultáneamente.

Dado que el medio internacional tiene una gran responsabilidad en el narcotráfico -que es una de las grandes aristas de nuestra crisis- no nos podemos sustraer a una negociación con dichas instancias. Considero que el convenio anti-drogas es un buen comienzo particularmente porque involucra niveles de decisión política y es allí donde el problema comienza a ser tratado en los Estados Unidos. Aunque me parece que se deben deslindar mejor las responsabilidades entre los países consumidores y productores de la droga, veo con simpatía que el actual gobierno haya asumido compromisos externos que inciden sobre nuestra crisis y que se cuente con estrategias bien diseñadas y un personal idóneo.

Pero no creemos que se pueda llegar muy lejos si no se abordan las otras vertientes de la crisis. Una de ellas es la pacificación del país. Para propiciarla hacen falta más que fríos cálculos económicos y un buen manejo de los códigos formales, tanto nacionales como internacionales. Se requiere sobretodo ,de un profundo conocimiento de la idiosincracia del hombre peruano, de su diversidad cultural y del rol que tiene el medio rural en nuestra sociedad,

como principal lugar de origen de nuestros sectores populares.

Bajo esta dimensión interna, el narcotráfico todavía no ha sido entendido ni enfrentado. Una muestra de ello es que no hay precisiones claras. Por ejemplo, todavía sigue existiendo confusión entre drogadicción y el uso tradicional de la hoja de coca y no se ve con lucidez el lado social de este problema.

La actitud hacia el narcotráfico repite también una postura que no llega a entender cabalmente el lado social de la crisis que nos sacude. El lado social es tan o más importante que el lado económico, si hablamos del medio rural. Para empezar, si no se genera un clima de tranquilidad y paz en nuestro país cualquier intento de reactivación de nuestra producción o de atraer inversionistas extranjeros fracasará.

Para poder enfrentar el problema de las más de 200,000 hectáreas de cultivos ilegales no basta adoptar tan solo medidas represivas. La crisis moral por la que atraviesa nuestro estado, a la larga termina retroalimentando la cadena de corrupción y otorgando nuevos aliados a la subversión. Impedir la producción de la droga y su comercialización son acciones muy necesarias, no lo negamos, pero no se deben confundir planos. A nivel de los productores de hoja de coca el tratamiento debe ser muy diferente. Estos últimos lo que necesitan son incentivos para cambiar de cultivos o para reencauzarlos dentro de la legalidad, que está expresada por ENACO.

No debemos olvidar que si los campesinos transitan por el camino de la ilegalidad es porque la legalidad no les ha aportado mayores márgenes de desarrollo. Si averiguamos la composición social de los campesinos involucrados en la producción de hojas de coca, comprenderemos fácilmente el tortuoso camino de la legalidad.

Deteniéndonos en el Alto Huallaga, que en relación a otras áreas productoras de hoja de coca es la que muestra el más alto índice de expansión (según el Anuario Estadístico Agrario de 1979, de 25.6% de la producción nacional en 1958 pasó a 26.1% en 1968 y a 74.5% en 1979), se puede apreciar que el promedio de migrantes en la zona es de cerca de 90 por ciento, que la mayor parte procede de ámbitos rurales andinos (69.1%), y que la principal razón para migrar fue buscar tierras (52.8%).

El estímulo para la migración no fue solamente la producción ilegal, ya que la migración masiva se inicia en 1961, bastante antes que se expandiera el narcotráfico. En consecuencia el desarrollo de circunstancias anómalas en la sierra obligaron a las poblaciones de altura a migrar hacia la zona del Huallaga.

Como hemos venido señalando el 69.1 por ciento de los migrantes entrevistados proceden de la sierra y se establecieron mayoritariamente en los alrededores de Tingo María y Aucayacu. Al parecer la razón de esta preferencia es que Huánuco y Cerro de Pasco, sus lugares de procedencia, les queda cerca y además las tierras tienen pendientes semejantes a las de sus campos de origen. Los migrantes costeños conforman un 6.1 por ciento de los jefes de familia. Estos se ubicaron indistintamente en las grandes ciudades ocupándose principalmente en actividades comerciales, de servicios y, en algunos casos, directamente en el narcotráfico. Actualmente hay una avalancha de jóvenes que están llegando de Chimbote, Lima, Trujillo, Chiclayo, Ica, motivados por la ganancia del narcotráfico y se vienen estableciendo en Nuevo Progreso, Aucayacu, Paraíso, Uchiza y Tocache. Estos jóvenes no vacilan en correr cualquier riesgo a fin de mejorar su status original ya sea «narco» o «cumpa», es decir narcotraficante o senderista, particularmente esto último pues concede bastante prestigio en la zona. Ser joven y desear cambiar de status es un estímulo poderoso para migrar. El 50 por ciento de los inmigrantes llegó entre los 15 y 29 años de edad. Algunos tal vez como

dependientes de sus familiares, otros solos, pero todos con la esperanza de tener un «porvenir» mejor y diferente al esperado en su tierra natal. Esta relativa juventud de los pobladores, y el acceso a cierto nivel de educación, ha hecho posible que la cuenca alcanzara un gran dinamismo económico.

Para la mayoría de los migrantes, la región se convirtió en la única y última forma para mejorar. La agricultura fue su principal estímulo, primero a través de la producción de cultivos legales y después con la coca y la elaboración de pasta básica de cocaína. Es por esta razón que muchos manifiestan:

«...solo muerto me podrán quitar lo único que tengo. Este cocal me ha costado sudor y hambre y lo voy a defender hasta la muerte.»

«Si me voy de aquí perderé todo y yo no quiero que mis hijos sufran. Las autoridades nunca nos han ayudado y ahora quieren quitarnos la coca. Eso jamás...toda mi familia está armada y vamos a matar a cualquiera que intente malograr o destruir nuestro cocal...Gracias ahora tenemos quienes nos apoyan y nos defiendan, por eso yo también apoyo a los cumpas».

«...antes yo cultivaba yuca y plátanos, pero no me daban ni para comer. Cuando solicitaba ayuda al banco, éste nunca me auxilió. Al ver que mi familia sufría mucho comencé a sembrar coca. Ahora todos vivimos regular y además puedo mandar a estudiar a mis hijos, por eso seguiré sembrando coca hasta que me muera...»

Ante un panorama de esta naturaleza, en el cual se encuentran involucradas entre 60 mil y 300 mil familias y cuyos efectos repercuten de innumerables maneras en el conjunto de la sociedad nacional, considero que un paso fundamental en la lucha contra el narcotráfico y la violencia que nos carcome es el restablecimiento de la confianza hacia nuestro sistema institucional. El acelerado deterioro de nuestro país nos obliga a no postergar más este problema. Un importante paso se ha dado con el convenio anti-

drogas. Pero ahora ya han pasado seis meses de su firma y falta implementarlo, procurando que los productores cocaleros y los consumidores tradicionales de la hoja de coca, no sean víctimas de renovadas agresiones, que ahonden nuestras tensiones e impidan la conquista de la solidaridad social, único medio para pacificar al país.

HACIA UNA REVALORARIZACIÓN DEL USO TRADICIONAL DE LA HOJA DE COCA¹

La coca para los indígenas andinos es como sus lenguas vernáculas. Estamos ante un ingrediente fundamental de sus relaciones sociales, de su comunicación con el mundo sobrenatural y de su desarrollo material. Como tal, la hoja de coca a nivel de los consumidores es instrumento de unión, pero a nivel del conjunto nacional es parte de aquel mundo que es despreciado por las clases dirigentes adheridas al centralismo y la modernidad. En este último ámbito el consumo de la hoja de coca sigue el camino recorrido por las lenguas vernáculas: tiene que esconderse para que sus usuarios no sean vilipendiados, pues las tendencias homogeneizadoras del Estado no saben respetar las diferencias. Mantener estos símbolos en los medios urbanos costños o en otros centros de poder, es exponerse al desprecio, la desocupación y la diatriba.

En la medida que el «desarrollo» está asociado con este mundo de prejuicios, no debe extrañar que muchos indígenas que aspiran al bienestar abandonen el coqueo, así como lo hacen tantos migrantes con sus lenguas vernáculas. Mientras más aislados estén los indígenas más afeerrados permanecerán a sus tradiciones y el uso de la coca,

¹ Publicado originalmente en el Suplemento Dominical de El Comercio, p. 13, No. 18, 2 de mayo de 1993 con el título: «Hoja de coca. Hacia una revalorización de su uso tradicional».

como sus lenguas vernáculas, ocupará un lugar prominente. Efectivamente son pobres, pero no porque «chacchan» coca, sino porque el conjunto nacional les resulta lejano. Un requisito para dejar esta condición es encubrir lo que puede ser signo de su «inferioridad». De allí que no sea difícil asociar el «desarrollo» con el abandono del coqueo al menos en los contextos en que el indígena es vituperado. Es quizá por esta razón que los indígenas bolivianos de Catavi, que mencionaremos más adelante en relación a un informe de las Naciones Unidas, abandonaron esta práctica. Igualmente ello explicaría la ausencia del coqueo entre los reclutas del ejército y que entre los migrantes llegados a Lima solo se conserve en la intimidad. Fuera de los contextos en que el indígena es denigrado es posible que la tradición y el desarrollo se concilien. De ello dan cuenta un sinnúmero de comunidades donde el coqueo se mantiene al margen de consideraciones económicas, aún entre quienes abandonaron su tierra debido a las migraciones temporales a los centros de la modernidad.

Por consiguiente, el indígena no hace uso de la hoja de coca porque sea pobre o porque tenga otro tipo de problemas. Por el contrario sus problemas se originan en la actitud de aquellos que quieren erradicar la hoja de coca. Su gran tragedia consiste en que han pasado cerca de quinientos años desde que fueron subyugados por los españoles y todavía siguen siendo víctimas del espíritu de aquellos extirpadores de idolatrías que trataron de desarraigarlos de sus tradiciones religiosas. Pero si bien es comprensible que esta actitud contra la hoja de coca se diera en el pasado su prolongación en el presente no tiene ningún asidero. Negar hoy en día el derecho a ser diferente, a tener una propia identidad cultural, es absolutamente contrario a los valores democráticos, que son el principal sustento de los derechos humanos en el mundo moderno.

Es vital, por lo tanto, que se despejen las circunstancias que han llevado a confundir el uso de la hoja de coca con una toxicomanía adquiriendo, en consecuencia, un

rango ilícito. Para ello debemos comensar con La Convención Unica de Estupefacientes de 1961, que puso bajo control internacional, con la amenaza de erradicarse, los cultivos en un plazo perentorio.

Dicha Convención se apoyó en un conjunto de informes elaborados en base a prejuicios antes que por consideraciones científicas. Consideraron nocivo el uso tradicional de la hoja de coca por parte de los indígenas andinos sin contar con los necesarios elementos de análisis. Entre estos estudios destaca uno preparado por un grupo de expertos convocados por las Naciones Unidas en 1949 que si bien no llegó a equiparar el uso de la hoja con una toxicomanía, dictaminó que encerraba efectos dañinos descritos de la siguiente manera:

«1) inhiben la sensación de hambre y, por consiguiente, mantienen un círculo vicioso de estado constante de desnutrición.

2) implican para el individuo modificaciones desfavorables de naturaleza intelectual y moral...Con toda certeza perjudican las posibilidades, para quienes tengan el vicio de la masticación, de alcanzar un nivel social más alto.

3) disminuyen el rendimiento económico del trabajo y, por lo tanto, mantienen un nivel económico de vida muy bajo.» (p. 100)

Correspondientemente propusieron como soluciones:

a)»...mejorar las condiciones de vida de la población en la que la masticación es un hábito...

b)»...poner en vigor...una política gubernamental para limitar la producción, reglamentar la distribución y suprimir la masticación de la hoja de coca.»

¿Pero sobre qué bases llegaron a estas conclusiones que, inclusive, les permitieron aconsejar que se suprimiera la masticación de la coca? Un examen detallado de todo el

informe nos muestra que ninguna de sus tres conclusiones cuenta con el más mínimo respaldo científico. Por el contrario, lo que se aprecia es una inicial actitud sesgada frente al fenómeno de masticación de la hoja de coca, que los llevó a dar importancia solo a las opiniones contrarias al uso de la hoja de coca y al cúmulo de prejuicios contra el indígena que expresaron algunos representantes de la clase dirigente del Perú y Bolivia.

El gran problema de este informe estriba en que el pedido de las Naciones Unidas, formulado a instancias del Perú, partió del supuesto de que la hoja de coca era nociva. Ello se deduce del hecho que a la par de solicitarse estudiar los efectos de la masticación de la hoja de coca también se agrega la investigación sobre la posibilidad de *limitar* su producción y reglamentar su distribución en Perú y Bolivia. Siendo ésta la tónica que lleva, no es de extrañar que llegaran a descartar las posiciones que proclamaban sus dudas frente a los efectos nocivos de dicha planta como cuando en la p. 26 sostienen:

“...Un profesional de la medicina, miembro del personal del hospital de Cuzco, insistió en la gran importancia de probar científicamente que la masticación es tóxica y opinó que esto no se había probado aún. Sin embargo esta persona no conocía las publicaciones más recientes. Sostuvo que hasta el momento, el carácter nocivo de la coca es un deductio apriori. Naturalmente, una opinión como ésta es peligrosa porque puede inhibir cualquier acción que se tome contra el uso de la coca...”

El carácter prejuiciado de este informe con pretensiones científicas, lleva a incurrir en contradicciones visibles y confundir puntos de vista con respecto a la realidad socio-cultural andina. El primer y más flagrante contrasentido es que se indique, por un lado, que las condiciones sociales y económicas son las responsables del hábito de la masticación de la coca por la población indígena peruana y boliviana y que, por otro lado, se apoye una política de

control y erradicación paulatina de la producción de esta planta. Una actitud más consecuente hubiese sido favorecer una política que mejorara las condiciones de vida, lo cual es algo que apenas se deja entrever cuando en la página 42 manifiestan:

«Si se acepta que este hábito de masticar la hoja de coca es perjudicial, la única forma de suprimirlo es atenuar las dificultades de la vida de los indios y mejor enteramente su condición social.»

No obstante, en la página 63, al referirse a unos mineros de Catavi sugieren un punto de vista contrario pues atribuyen sus mejoras socio-económicas al abandono del coqueo.

Esta falacia es seguida de otra contradicción, pues si el coqueo es responsable de malas condiciones de vida, cómo se explica entonces que adjudiquen a los Incas, que conformaron una alta civilización, el monopolio de la hoja de coca en el pasado prehispánico.

La circularidad de tales argumentos, que solo son frutos del prejuicio con que se atendió la materia de estudio, invade las tres conclusiones mencionadas. ¿Es el hambre el responsable del coqueo o este último el responsable del hambre? ¿la masticación de coca baja el rendimiento laboral o es el bajo rendimiento de la producción lo que hace que se mastique coca? ¿es hábito este uso tradicional, cómo se insiste a lo largo de todo el trabajo, o vicio con efectos degenerativos como se señala en la segunda conclusión?

A nuestro modo de ver, todas estas incongruencias se explican por el hecho de haber dejado de lado un factor socio-cultural muy importante de la masticación de la hoja de coca: su rol de vehículo para la conservación de la identidad de los grupos indígenas.

Una mayor conciencia sobre el derecho a la identidad cultural, estimulada por ciencias sociales como la antropo-

logía, frena en la actualidad los ímpetus falsamente integradores de la modernidad, dejando así un espacio a la supervivencia de los pueblos indígenas. Una muestra de ello es el Convenio 169 de la OIT de 1989 que corrige las tendencias integracionistas del 107 y que cuenta con la adhesión de un gran número de países entre los que recientemente se ha añadido el Perú. Otro instrumento significativo a favor de la causa indígena es el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, creado últimamente a instancia de España y Bolivia. En este contexto cobran un especial significado dos resoluciones a favor de los indígenas americanos emanadas del Congreso de los Estados Unidos de Norteamérica. La primera es la Ley pública 95-341 XCV del 11 de agosto de 1978, que proclama la libertad religiosa de estos indígenas; y la segunda reconoce el derecho de los indígenas de la Native American Church a usar el peyote, en sus ritos tradicionales.

Estando íntimamente asociada con la causa de los pueblos indígenas, el uso tradicional de la hoja de coca también se ha beneficiado de un replanteamiento. Este se suma al esfuerzo inicial de algunos médicos peruanos que lo intentaron a fines de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta. En los setenta gran número de antropólogos, algunos sicólogos y los médicos que fueron pioneros en la defensa de la hoja de coca encontraron acogida en una serie de eventos internacionales, apoyando la dación de resoluciones de gran importancia. Así por ejemplo en el IX Congreso Indigenista Interamericano, realizado por el Instituto Indigenista Interamericano en la ciudad de Santa Fé, Nuevo México, Estados Unidos de América, entre el 28 de octubre y el 2 de noviembre de 1985, al tratar el tema sobre «Políticas culturales y el mundo indígena» se adoptó la resolución siguiente:

«Considerando:

Que el uso de plantas psicoactivas es un componente vital e integral de la cosmología y ritos religiosos de muchos pueblos indígenas de América, entre ellas: ... (la) Coca (Erytroxylon Coca)...

Que este uso sagrado es esencialmente no intoxicante ni adictivo...

Resuelve:

1. *Que los gobiernos americanos formulen legislación relativa a estos casos específicos, reconociendo los derechos de libertad religiosa de los pueblos indios en sus respectivos países y el derecho a un uso específico de las plantas psicoactivas en ceremonias en las que este uso forma una parte integral de sus sistemas religiosos y/o culturales» (Acta Final, Resolución Núm. 10, «Uso religioso de plantas psicoactivas», pp.20,21).*

Otra muestra la tenemos en la Duodécima Conferencia de los Estados de América miembros de la Organización del Trabajo (OIT), realizada en la ciudad de Montreal entre el 18 y 26 de marzo de 1986, que estableció nuevas miras para defender el uso legítimo de la coca:

«...los programas específicos para erradicar el cultivo de la coca que se aplican en varios países afectan directamente a los productores indígenas, que se han dedicado a este cultivo a lo largo de toda su historia. Teniendo presente esta realidad se debería estudiar en profundidad el uso legítimo de la coca, diferenciándolo de la utilización de la cocaína como estupefaciente. Se deberían preparar políticas y programas para inducir cultivos rentables de sustitución, permitiendo asimismo que se mantenga la producción de coca destinada a usos legítimos y asegurando, a la vez, el respeto a la identidad cultural de las poblaciones indígenas (Anexo I, A, II, «Medidas específicas en las regiones rurales»).

Finalmente este proceso de reconsideración de la comunidad internacional ante el uso tradicional de la hoja, lo podemos avizorar en la Convención contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Sicotrópicas, adoptada en

diciembre de 1988, en el seno de la Organización de las Naciones Unidas. Allí se propone que:

«Cada una de las partes adoptará medidas adecuadas para evitar el cultivo ilícito de las plantas que contengan estupefacientes o sustancias sicotrópicas, tales como las plantas de adormidera, los arbustos de coca y las plantas de cannabis así como para erradicar aquellas que se cultiven ilícitamente en su territorio. Las medidas que se adopten deberán respetar los derechos humanos fundamentales y tendrán debidamente en cuenta los usos tradicionales lícitos, donde al respecto exista la evidencia histórica, así como la protección del medio ambiente.» (Artículo 14, «Medidas para erradicar el cultivo ilícito de plantas de las que se extraen estupefacientes y sustancias sicotrópicas»)

No obstante todos estos avances, todavía no se han podido levantar los cargos que confundieron el uso tradicional de la hoja con una taxicomonía y por lo tanto las resoluciones de la Convención Unica de Estupefacientes de 1961 siguen vigentes. Para lograrlo tenemos que desarrollar una cuidadosa estrategia que a nuestro parecer debe tener dos frentes. Por un lado, dar a conocer a la comunidad internacional los prejuicios que están presentes detrás de los convenios internacionales y de las legislaciones que se han derivado de ellos. Y, por otro, iniciar una campaña de revalorización de nuestras poblaciones indígenas para que se les reconozca su derecho a ser diferentes y su derecho a acceder a los instrumentos de la modernidad. Tradición y modernidad no tienen por qué ser incompatibles. Así lo demuestran muchas de nuestras comunidades campesinas.

PARTE II

Localismo y Crisis Estructural

RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD DE LA VIOLENCIA ANDINA¹

Cuando los trabajadores agrupados en un sindicato ven atropellados sus derechos por la entidad donde laboran, pueden recurrir a determinadas instancias institucionales para que se resuelvan sus reclamos. Si sus gestiones fracasan tienen finalmente el recurso de la huelga para que sus quejas sean atendidas. Además, pueden recurrir a los medios de comunicación y dar a conocer masivamente sus problemas a la opinión pública y a un conjunto de instituciones que pueden pronunciarse sobre sus reclamos. Estas potestades hace a los sindicatos entidades privilegiadas, pues no son muchos los trabajadores peruanos que pueden participar del sistema de garantías de nuestra nación. La numerosa población que vive en nuestras comunidades campesinas por ejemplo, no cuentan con esta protección institucional.

Frente al Estado republicano las comunidades campesinas, antes llamadas indígenas por ser depositarias de las tradiciones prehispánicas en la práctica solo han tenido obligaciones mas no derechos. Como bien señaló hace más de ciento cincuenta años el indigenista liberal Juan Bustamante:

¹ Publicado originalmente en el suplemento del diario Expreso, p.9 - 11, 14 de enero de 1990 con el título de «Racionalidad e irracionalidad de la violencia andina: Ayacucho 1989».

«La nación peruana no es la asociación de los individuos moradores de la costa del Perú, no son esos pueblos solos los que constituyen la república: la nación tiene pueblos numerosos en el interior, esos pueblos son de indios; de indios que tienen necesidades, de hombres, a quienes los gobiernos no deben abandonar sin proporcionarles los medios de que han menester para la realización de sus fines morales, políticos y religiosos. La nación es constituida por un crecido número de indios excedentes a la raza blanca moradora de las costas del pacífico; los indios tanto como los blancos, contribuyen a sobrellevar las cargas del Estado, pero como ellos no gozan de las mismas garantías individuales, de los mismos derechos.» (Bustamante, J., 1981, p. 21).

A partir de 1920, el Estado Peruano manifiesta una mayor preocupación hacia el indígena que se tradujo en leyes que otorgaron personería jurídica a sus comunidades y en oficinas que, al menos nominalmente, debían atender sus necesidades. No obstante, nunca estas acciones guardaron proporción con el volumen de esta población, con su contribución productiva y laboral al conjunto nacional, ni estuvieron en consonancia con sus tradiciones culturales. Este desprecio lo hemos comprobado con la triste muerte (que dio origen a un artículo mío en el diario *El Comercio*)² de uno de los tres inculpados por los lamentables sucesos de Uchuraccay. Si tres trabajadores sindicalizados, u otros ciudadanos pertenecientes a un gremio formalmente colegiado, hubiesen sido tomados al azar como chivos expiatorios, sin mediar pruebas contundentes del crimen que se les atribuyó, es casi seguro que antes que se dictara sentencia dicha agrupación habría conmocionado estruendosamente a la opinión pública. Si uno hubiese muerto en

² Su título fue *El delito de ser indio en el Perú* y salió publicado en la página editorial el 6 de Enero de 1988.

prisión el clamor hubiera sido inimaginable y su entierro un acto de protesta, apoteósico multitudinario. Políticos y líderes, pretendidamente revolucionarios, se hubieran disputado la oportunidad de estremecer a la concurrencia con encendidos y vibrantes discursos. Desafortunadamente este no es el caso de Uchuraccay ni el de la mayoría de los miembros de las comunidades campesinas. Simeón Auccatoma Quispe murió en el más completo abandono y si el Consejo Indio Sudamericano, no hubiera asumido la responsabilidad de su entierro, sabe Dios cuál habría sido el destino de su cadáver.

¿Cuál fue el delito que cometió Simeón Auccatoma para tener tan triste fin y cuál es el delito que retiene en la cárcel a sus compañeros de infortunio por un período de 25 años? Ya lo dijimos: fundamentalmente ser indios. En otras palabras, no participar plenamente de los valores que dominan el conjunto nacional y no contar con un espacio adecuado, dentro del aparato institucional de aquel conjunto, para acceder a dichos valores y para que el mínimo de sus derechos humanos fueran reconocidos. Y aquí volvemos a encontrarnos con la queja de Juan Bustamante que lo llevó hasta la muerte en 1867: «el indio sólo tiene obligaciones mas no derechos».

Sumido el indígena en un mundo donde la religión juega un papel preponderante, una manera de soportar el infortunio es decir, como el cargador cusqueño Gregorio Condori Mamani,

«...los pobres curamos las heridas de Dios que está lleno de llagas, y cuando estas heridas estén totalmente curadas, el sufrimiento desaparecerá de este mundo.» (Condori Mamani, G., 1977, p. 25).

Otro recurso frente al dolor es atribuirlo a Dios como expiación de los pecados, o quizá la muerte del Inca. Tal vez creer que se está en vísperas del fin inexorable del último de los ciclos temporales, consustanciales al devenir del

mundo. Con estas explicaciones el hombre andino hace frente a los avatares de la historia. Estas maneras le permiten dar un significado a su existencia, pero no necesariamente lo dejan impotente frente al destino. El ser humano también puede alterar los designios divinos, valiéndose de recursos inscritos igualmente en la esfera sagrada a la que pertenece la divinidad. Si Dios castiga por los pecados que se cometen siempre existen rituales para precaverse o para alterar la sanción. Si el Inca ha muerto y el mundo se ha hundido en el caos, hay la posibilidad que otro principio metafísico restaure el orden. Si un ciclo temporal está por terminarse puede aparecer un salvador. En todos estos casos el remedio que se propone es proporcional a la explicación que se da de la desgracia. Por sí solo el hombre es incapaz de enfrentarse a estas fuerzas. Para ello requeriría contar con una explicación secular de su infortunio.

Al ejercer su influencia ante los designios divinos, el hombre andino no se cruza de brazos ante el infortunio. Si alguien lo agrede, él también se siente con derecho a responder cuando ha identificado al responsable. Ha repelido constantemente a los abigeos y la historia muestra un sinnúmero de levantamientos campesinos contra hacendados y funcionarios públicos. Frente a la ausencia de espacios adecuados para hacer prevalecer sus derechos, la insurrección ha sido el instrumento más común de los campesinos andinos para dejar sentir su protesta. Muchas de estas revueltas permanecen ignoradas porque tuvieron un carácter estrictamente local. Otras, en cambio, como la liderada por Túpac Amaru son bastante conocidas por las repercusiones que alcanzaron. En todas, el enemigo es definido como una categoría exógena, otorgando a las partes en conflicto la característica de agrupaciones étnicas. El líder, por su lado, aparece con poderes divinos como un mesías redentor.

En los conflictos que trascienden el ámbito local es común que el enemigo del hombre andino se asocie con la foraneidad y los grupos enfrentados se inscriban en una visión interétnica de la lucha. Ello se explica por el margina-

miento del indígena del conjunto nacional y, por la tendencia de circunscribir su interacción social a un ámbito muy estrecho donde se convierte en peligroso todo lo que transcurre fuera de los límites locales. Para el campesino andino la foraneidad es la esfera del blanco y es el dominio de un conjunto de seres que lo atemorizan y que se contaminan de los atributos del mismo. En este mundo pululan los «pishtacos» o «nacaq», calzados con botas altas de cuero, la cabeza cubierta con sombrero de ala ancha y casaca también de cuero, los demonios de tez blanca y pelo rubio. También se ubican en la foraneidad las autoridades nacionales como el Sub-Prefecto, el juez, el gobernador que, en ciertas fiestas, son ridiculizados como personajes pomposos que saben leer y escribir pero que desconocen absolutamente la realidad campesina.

Pero si bien lo que está afuera se asocia con el peligro, también se le vincula con el poder y con la expectativa del orden. Así como el demonio se presenta con tez blanca, el espíritu de los cerros, máxima divinidad heredada del período prehispánico, es imaginado como un caballero elegante, que viste cuello y corbata, que habita en una ciudad como las de la costa y que se comunica con el Presidente del Estado Peruano. En la imaginación andina, los venados, las vicuñas, las vizcachas y otros animales silvestres son los ganados de este espíritu, los que llevan el oro y la plata que intercambian con el líder del supremo gobierno. Dentro de su visión jerarquizada de la sociedad, la foraneidad representa la cúspide por poseer la capacidad de expandir los bienes y las relaciones sociales, pero también expresa la degradación pues se trata de un orden ajeno a un sistema de relaciones interpersonales legitimado a través de la endogamia. Como extraños se ubica a los pobres, los vagabundos, los descastados.

Con las migraciones, la expansión de las vías de comunicación y la penetración del Estado a los últimos rincones de nuestro territorio, esta visión de la foraneidad está cambiando, aunque sin perder su carácter ambiguo. Poco a

poco para los pobladores andinos este ámbito se va volviendo más familiar. Cada vez más se va reconociendo que prescindir de él es atrasarse. Si las ventajas no llegan a los últimos rincones hay que salir para conquistarlas. Si las tradiciones culturales que portan estos nuevos conquistadores son una traba para interactuar con aquellos que dominan este mundo, hay que camuflarlas. Y si a pesar de todo el esfuerzo que realizan, no llegan a plasmar sus anhelos y el conjunto nacional no les ofrece canales apropiados para expresar su descontento, hay que adoptar medidas más radicales.

No pudiendo sustraerse al magnetismo que en ellos ejerce la foraneidad, los símbolos tradicionales dejan de ser acicate para sus reivindicaciones. ¿Quién podría alzarse en nombre de un Inca que ha sido historizado por los textos escolares o hablar de un retorno a una sociedad que ya se cree desaparecida para siempre? Inkarrí, los Guamani son sólo personajes de los viejos ignorantes, se nos dice frecuentemente. Ya nadie cree en ellos. Son inventos de los explotadores.

El discurso andino que en el pasado enfrentó a los indios contra los españoles en el Taqui Onqoy, en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, en la rebelión de Túpac Amaru, por obra de la foraneidad y su cómplice, la escritura, hoy ha pasado a ser patrimonio de los ignorantes. En su lugar se han sobrepuesto otros discursos que irradian una nueva fuerza para enfrentarse al infortunio y que se derivan de la tradición escrita. Uno de ellos, más cercano al tono mítico del pasado, se inspira en una lectura peculiar de la Biblia. El otro, más secularizado aunque no enteramente despojado de un sabor religioso, proviene de una lectura poco estandarizada de la obra de Marx a través del filtro de Lenin, Mao y Mariátegui. El primero está presente en los miembros de la Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal, una agrupación de origen adventista que cree que en el Perú ha nacido un nuevo Cristo para restablecer los 10 Mandamientos y las pautas

rituales del Antiguo Testamento, a fin de salvar a la humanidad de un próximo fin del mundo. El segundo, en el movimiento subversivo denominado Sendero Luminoso que también centra su ideología en la forja de un redentor que traerá el paraíso comunista a la humanidad entera y en la inexorable desaparición del Estado democrático-burgués.

Israel del Nuevo Pacto y Sendero Luminoso constituyen para nosotros dos movimientos paralelos que han llevado al extremo las dos grandes corrientes ideológicas que predominan en el país: el cristianismo y el marxismo. Ambos son movimientos cuya composición social está conformada por andinos que intempestivamente han penetrado en la foraneidad.³ Los israelitas están conformados por pobladores andinos que no han podido cumplir con sus obligaciones locales por carecer de recursos y prácticamente salen expulsados hacia la foraneidad en busca de sustento. Siendo los santos, a través del sistema de cargos, los emblemas que vertebran el ordenamiento social que los rechaza, sin renunciar a su sentido religioso y cristiano dirigen su agresión hacia ellos y hacia la jerarquía eclesiástica nacional. Los israelitas no son pues contestarios del sistema nacional en su conjunto sino de la religión que tiene un rango oficial.

Sendero Luminoso, por el contrario, es contestatario al sistema nacional en su conjunto. Para ellos todo el aparato institucional nacional, empezando por el Estado, debe derrumbarse. El cambio de nuestra sociedad ya está en marcha según las leyes universales de la historia, por el inexorable fin del Estado democrático-burgués. A Sendero Luminoso le compete desempeñar el rol trascendental de forzar su destrucción para dar paso a la construcción de la Repú-

³ Una encuesta que aplicamos a 100 israelitas dió como uno de sus resultados que el 85% procedía de provincias serranas. Por otro lado, según Dennis Chávez de Paz (1989), que cuenta con el mejor estudio sobre la composición social de Sendero Luminoso, más del 60% de su muestra de 183 inculpados por terrorismo procede de provincias andinas.

blica de la Nueva Democracia. Este movimiento, en tanto que auténtico intérprete del Marxismo-Leninismo-Maoísmo gracias al pensamiento de su líder el Camarada Gonzalo, se constituye en «sello y apertura» de una nueva época, en la vanguardia de la revolución mundial. Con respecto a su interpretación del marxismo cualquier otra que no se ciña a sus cánones es revisionista. El Presidente Gonzalo representa la única verdad y debe ser la que confiera el estímulo adecuado para alcanzar el poder pues «salvo el poder todo es ilusión».

Frente a las explicaciones andinas del infortunio como un producto de las fuerzas divinas, aquella que propone Sendero Luminoso representa, sin duda, una marcada desviación. Para ellos el infortunio no se explica en un lenguaje que es propio del «opio del pueblo» sino en uno que delega la responsabilidad de las acciones en los seres humanos. Fiel a un lenguaje que comenzó a tomar carta de ciudadanía en las universidades y, que recibió un generoso impulso en el medio rural, por obra del gobierno del General Velasco Alvarado, Sendero Luminoso visualiza la desdicha de los seres humanos en el régimen capitalista, propio del decadente sistema democrático-burgués. Debido a este régimen, el mundo se divide en explotados y explotadores, en ricos que hacen su fortuna esquilmando a los pobres y pobres que carecen de poder para ejercer sus derechos, para acceder a los servicios que otorga el Estado y que, por el contrario son víctimas de funcionarios corruptos y prepotentes.

Si bien la realidad sufriente que se describe puede tener algunos sesgos, es muy difícil negarla. El calvario al cual fue sometido por ejemplo Simeón Aucatoma es un hecho incontrovertible, como también lo son las elevadas tasas de mortalidad infantil, de analfabetismo, que se dan a nivel nacional y que adquieren prominente relieve en Ayacucho, uno de los departamentos más postrados del Perú. Los indicadores abundan al respecto. Ahora bien, si las desdichas que trae aparejada esta realidad son inter-

pretadas como un castigo de Dios, no queda otra alternativa sino ponerse bien con Dios utilizando medios adecuados. Estos últimos son principalmente las oraciones y los rituales que siguen teniendo gran popularidad entre la mayoría de los peruanos. Si por el contrario, el responsable de esta situación es el régimen capitalista éste no será derrotado con rezos. La medicina tiene que ser proporcional a la enfermedad. La receta de Sendero Luminoso es la lucha armada. Para este grupo subversivo la gran transformación debe venir de los mismos seres humanos y para lograr este cometido no se admiten contempORIZACIONES. Consecuentemente el mundo es maniqueamente dividido en fuerzas reaccionarias, simbolizadas por el color negro, que deben ser destruidas y en fuerzas revolucionarias, simbolizadas por el color rojo, que traerán el nuevo ordenamiento del mundo.

El marxismo se extendió en el sistema universitario en la década del sesenta y motivó el desarrollo de una gama variada de facciones con distintos grados de radicalismo. Las variantes más extremistas amenazaban expandirse en el medio rural y el General Juan Velazco Alvarado no encontró alternativa más eficaz que identificarse con los que supuso eran los sectores más moderados, pensando que los cambios desde el gobierno serían menos sangrientos. De acuerdo a esta estrategia implementó la Reforma Agraria, y modeló el resto de su política, pero no pudiendo sustraerse al tono violentista de su fuente de inspiración, terminó generalizando un lenguaje que inflamó más el medio que quería apaciguar. «El rico ya no comerá mas de tu pobreza», «la tierra es de quien la trabaja», fueron slogans que se pusieron muy de moda en el medio rural y que ahora son parte del repertorio que predica Sendero Luminoso. Llevado más por la pasión que por la razón, Velasco privilegió la ideología en desmedro de la realidad empírica, y no calculó que estaba jugando con fuego y abonando el camino para los éxitos de un grupo marxista mucho más radical. A la par de crear un clima de enfrentamiento entre peruanos llevó al Estado, a un medio donde antes había estado casi ausente despertando grandes expectativas. Hoy esto

ha servido para dar mayor legitimidad a la violencia y convalidar, por la predominante corrupción e ineficacia de los funcionarios, la predica de Sendero contra el Estado en el medio rural.

Queriendo hacer una revolución pacífica, Velasco optó por una interpretación moderada del marxismo. Sus preceptores fueron algunos pensadores que nutrieron al Apra y otros que se decían social-cristianos. No lo suficientemente ajeno a la realidad de nuestro país sabía que tenía que contemporizar con ella, y hacer el esfuerzo de adecuar la ideología a la realidad, sin romper algunas tradiciones. Al fin y al cabo esta era la trayectoria de varios países donde el marxismo o el socialismo orientaban el accionar del Estado. Conciente de la suspicacia que el término marxista generaba en nuestro país definió su modelo político como «no marxista y no capitalista». Para hacer permeable un modelo ideológico a una realidad concreta siempre es necesaria cierta flexibilidad que supone una actitud racional. Esta última es más pronunciada mientras menor valor instrumental demos a la doctrina. Por el contrario, si ponemos la realidad al servicio de la doctrina terminamos en la esfera de una actitud religiosa, que por temor a ver cuestionados sus principios los deifica, sacrificando la realidad, el cambio y la libertad por el dogmatismo, la inmutabilidad y el fanatismo.

Sendero Luminoso ha secularizado su discurso solo en el lenguaje mas no en el contenido. Desde el punto de vista de Sendero la organización de su discurso no solo es religiosa, sino que guarda una gran afinidad con aquel que empleó la sociedad andina para enfrentar el infortunio. La concepción del tiempo para la sociedad andina tiene paralelos con la inexorabilidad de determinadas etapas que llegaran a su fin, como aquella del Estado democrático-burgués, que enarbola el senderismo. Así como el mundo andino cuenta con su intérprete de los designios divinos, que asume la tarea de reordenar el universo, Sendero tiene al Presidente Gonzalo que es faro de la revolución mundial.

No es nada raro que el discurso de Sendero Luminoso esconda este fondo andino, que le aporta a su marxismo un sabor nada común, y que para nosotros es una muestra del medio cultural y social que lo originó. Como todos sabemos este medio corresponde al de una Universidad, ubicada en uno de los departamentos serranos más pobres y tradicionales, cuyos estudiantes provienen en un gran porcentaje, de los alrededores y de capas sociales medias que están en posición de contrastar su realidad inmediata con aquella que se extiende más allá de sus límites. En un medio de esta naturaleza, próximo al mundo rural, difícilmente un marxismo más racional y de corte urbano hubiera podido fermentar. Pero tampoco era probable que se dejasen seducir por Inkarrí o por los israelitas. El medio era andino, pero al fin y al cabo universitario, y ningún discurso propiamente indígena era digno de perturbar el ágora de las clases medias provinciales.

Aparte de su concepción del tiempo y del rol mesiánico asignado al Camarada Gonzalo, el trasfondo andino de Sendero Luminoso también se advierte en su sentimiento adverso hacia la foraneidad. En realidad, más que rechazo al capitalismo (que en el fondo sustenta la posición mayoritariamente de clase media provincial de sus miembros) el accionar de Sendero se dirige contra un Estado moldeado por el centralismo costeño. Lo evidencia la mayor parte de sus atentados y que muchas de sus víctimas sean custodios del orden, funcionarios o políticos que guardan una relación estrecha con esta forma de organización estatal que asume el conjunto nacional. La secular postergación de las provincias andinas crea un fuerte resentimiento y frena sus posibilidades de expansión social. El sistema democrático no es juzgado por sus bondades pluralistas sino por su asociación con aquel mundo que no abrió las mismas posibilidades a las provincias serranas, no obstante proclamar la igualdad para todos los peruanos. En estas circunstancias el sistema democrático de ser fuente de legitimidad del ordenamiento del conjunto nacional se convierte, por no practicar la igualdad que predica, en fuente de la

inmoralidad reinante. Como tal a él se le responsabiliza, recubriéndolo de capitalismo, de un desorden que la tradición mítico-religiosa andina hace ver como casi cósmico. Percibido el infortunio en estos términos y desdeñada la simbología tradicional andina, el marxismo tiene que adecuarse a la percepción de la situación que se quiere cambiar. Las crisis cósmicas no se resuelven con mejoras parciales ni con interpretaciones tibias. El orden solo puede instaurarse de una manera total y rompiendo radicalmente con el sistema corrupto. Correspondientemente, la ideología que norma al movimiento tiene que trascender la esfera humana convirtiéndose en la expresión pura de designios divinos. De esta manera Sendero Luminoso, gracias al Pensamiento Gonzalo, se convierte en el único fiel seguidor del marxismo-leninismo-maoísmo y su líder en el intérprete más cabal de la doctrina que encierra las verdades eternas del mundo. Esta actitud además de mesiánica, es fundamentalista, y todos aquellos que no se ajusten a la normatividad derivada de tal interpretación devienen en cómplices de la corrupción y merecedores de la pena de muerte.

Erigidos en los únicos auténticos marxistas, los miembros de Sendero Luminoso han declarado la guerra al Perú y al mundo entero. De su enemistad solo se libran algunos pequeños grupos maoístas que se vinculan a la revista «Un Mundo que Ganar» pero ninguno de los gobiernos actualmente existentes. No teniendo con quien pactar, Sendero se ha convertido en un movimiento bastante autárquico, que se vale principalmente del amedrentamiento para desarrollar su estrategia. De aquí que no se les haya podido requisar ningún armamento que sugiera la ayuda de un gobierno extranjero. Llevando a extremos insospechados su rechazo a la foraneidad, al punto de ponerse en contra de los afanes expansionistas de sus coterráneos, recomiendan a las comunidades que su producción se oriente al autoconsumo y que se abstengan de organizar ferias. Superados los límites tradicionales de rechazo hacia la foraneidad, de gran parte de los pobladores andinos, éstos últimos han

comenzado a reaccionar adversamente contra Sendero. En este sentido los sucesos de Uchuraccay fueron una acción precursora que desafortunadamente terminó en la penosa muerte de ocho inocentes periodistas.

A esta acción de los iquichanos de las alturas de Huanta le han seguido otras de diferentes comunidades, y cada vez son más las poblaciones rurales que se organizan en rondas campesinas para enfrentar lo que consideran una amenaza para su libertad. De potenciales instauradores del orden, los senderistas están deviniendo para muchos campesinos andinos, en la encarnación del mismo desorden. No obstante cuando comparan su comportamiento con el de los agentes que el Estado envía para la pacificación nacional, este rechazo latente es frenado, transformándose en tolerancia.

Es natural que esto último suceda pues las causas que dieron origen a esta subversión de un grupo de andinos no han sido superadas. El centralismo peruano que ha dado lugar al distanciamiento entre Estado y sociedad sigue vigente y, por lo tanto no ha podido desarrollarse una mayor confianza hacia la foraneidad por parte de los pueblos serranos. No debe sorprender que frecuentemente escuchemos en la ciudad de Ayacucho, que más se le teme a las fuerzas del orden que a los senderistas. Para un ayacuchano las muertes causadas por Sendero son siempre explicables. Son de políticos o funcionarios corruptos, de delincuentes que chantajejan tomando el nombre del grupo subversivo, de soplones, mas nunca de personas moralmente limpias. Estas últimas sólo pueden morir asesinadas por las fuerzas del orden, pues dado que éstas carecen de la legitimidad necesaria, de sus manos «polutas» solo se pueden esperar acciones injustas.

Estas circunstancias hacen pues que la guerra psicológica desatada por Sendero Luminoso encuentre un clima favorable en la población ayacuchana y que se revigore la moral del movimiento para perseverar en su lucha. Sin em-

bargo, nueve años de violencia continua (que no se puede decir que sean completamente estériles, pues han permitido una reflexión muy profunda de nuestra sociedad que tarde o temprano nos ayudará a salir de la crisis) han causado la muerte de muchas personas y alimentan la incertidumbre de si uno seguirá vivo el día de mañana. Siendo tolerantes con Sendero, mas no estando de acuerdo con sus métodos pues limitan sus posibilidades de opción, la población civil ayacuchana se siente atrapada entre dos fuegos donde los únicos que mueren son «inocentes», según su propio decir. Se ha generalizado tanto este sentimiento que ha tocado hasta las puertas del arte vernacular como podemos apreciar en un retablo hecho por Claudio Jiménez Quispe que presentamos en la carátula de este libro. El nombre que le ha dado es «La Crisis» y tiene como motivo central en el recuadro superior, a un hombre humilde, vestido -para realzar su pobreza- con ropa parchada, quien está siendo jaloneado, hacia la izquierda por un senderista, y a la derecha por un soldado del ejército. Se trata de un testimonio de gran intensidad, donde el resto de escenas que acompañan a este recuadro se combinan para transmitir en un lenguaje poblado de símbolos andinos, una imagen bastante apocalíptica del momento que los ayacuchanos están viviendo.

En un mundo que cada se vez se estrecha más, en que los países se vuelven más interdependientes y competitivos por el alcance planetario de la economía de mercado y ante el avance vertiginoso de la tecnología moderna, en un mundo -repito- donde los que más se benefician son aquellos cuyos vínculos sociales alcanzan más expansión y cuentan con mejores posibilidades para acceder a los nuevos conocimientos, un planteamiento autárquico es absolutamente inviable. Algunos años atrás todavía era posible pensarlo, pero hoy vemos que poco a poco todos aquellos que en un momento cayeron en esta tentación ya van desandando sus pasos. Incluso China, cuyo inmenso territorio y elevada población podría seguir favoreciendo esta tendencia, está cambiando. El éxito de Mao Tse Tung, principal

fuente de inspiración de Sendero Luminoso, se explica por el momento histórico en que vivió y porque, como en el caso de Abimael Guzmán, supo adecuar el marxismo al pensamiento mítico chino. Además, líderes y población civil formaban parte de una misma tradición cultural. Este no es sin embargo el caso de Sendero Luminoso. Si bien es cierto que sus miembros y la población andina se unen tras los efectos que genera el centralismo y por la herencia de una acendrada tradición religiosa, el lenguaje que maneja, sin dejar de estar contaminado por la cultura andina, está más cerca del utilizado por la cultura nacional. Al fin y al cabo Abimael Guzmán nació en Mollendo y se educó en un medio costeño. Igualmente, la cúpula que lo rodeó, y lo ayudó a forjar el liderazgo del movimiento subversivo, eran catedráticos de la Universidad de Huamanga pertenecientes al estrato que los indígenas tildan de «misti», «qalas», que son términos quechuas equivalentes a «blanco». De otro lado, al compartir el mismo lenguaje que la población civil Mao tuvo menos riesgos de infringir las interpretaciones chinas de la realidad frente a la intromisión del marxismo. Sendero en cambio ha tenido un gran problema para que su interpretación del marxismo calzara con la realidad. Se ha valido de la mediación de una relectura de José Carlos Mariátegui que pese a sus méritos intelectuales, fue un pensador peruano que nunca tuvo contactos directos con la realidad andina y construyó una interpretación del campesinado absolutamente torneada por las premisas del centralismo costeño.

Por consiguiente, Sendero Luminoso puede ser un fiel y eficiente discípulo del maoísmo en tanto máquina destructora, pero por donde se le mire, no es una alternativa para los problemas del Perú contemporáneo. Más aún, por la naturaleza de su interpretación de la realidad peruana, moldeada en un particular registro de la obra de Mariátegui, afirma el infortunio de los pobladores andinos, que inconscientemente motivan su accionar y proveen la fuerza moral para seguir perseverando en la brega. Pero si bien no es una alternativa, es una muestra patética de los hondos

desencuentros de nuestro pueblo y de las grandes contradicciones en que está sumido, como consecuencia de un centralismo exacerbante que frena el desarrollo de una verdadera democracia en el Perú.

Para que los pobladores andinos que representan los senderistas se pacifiquen habrá que esperar algún tiempo, pero éste se hará más largo si los que tienen la responsabilidad de la conducción del país no enfrentan el problema estructural que motivó su insurgencia. Tratándose de un problema de gran envergadura obviamente no se espera que se resuelva de la noche a la mañana, pero al menos se pueden ir sentando las bases para reducirlo. Lo primero es admitir que si bien la violencia en el Perú tiene distintas causas, aquella del centralismo tiene un relieve especial. A continuación es preciso dar mayores responsabilidades a la población civil, al margen de consideraciones políticas, para que asuma su propio desarrollo. Y luego hacer del Estado un instrumento que sirva a la sociedad, y no como viene ocurriendo hasta el momento, un monstruo burocrático que solo busca servirse de ella.

Nueve años de violencia en el Perú son un aliado poderoso para intentar la pacificación. La sociedad está hastiada de tanto dolor particularmente cuando no se ve con claridad adónde conduce.

CRISIS ESTRUCTURAL Y VIOLENCIA SUBVERSIVA EN EL PERU CONTEMPORANEO¹

Preveer el momento en que emerge una crisis y vislumbrar la naturaleza que asume, muchas veces está más allá del alcance de los políticos e inclusive de la ciencia. Peor aún si se trata de una crisis de índole estructural. En ningún caso, ni aún plenamente evidenciada existen procedimientos para acabar con ella de inmediato, pues las fuerzas sociales se desbocan y su control está más allá de la voluntad de un individuo. En estas circunstancias el reencauzamiento de estas fuerzas solo puede ser logrado por un esfuerzo mancomunado del conjunto de la sociedad, por una gran fe en la convivencia pacífica de los hombres y por un gran sentido de responsabilidad de parte de los gobernantes. Predicar lo contrario es simplemente atizar más la hoguera.

Han pasado doce años desde que los síntomas más dramáticos de la crisis que vivimos comenzaron a expresarse. Vistos en retrospectiva notamos que no se circunscriben solo a una esfera de la realidad. Su incidencia se ve notoriamente en la política, con la emergencia de los grupos subversivos; en lo social, con el incremento de la delincuencia, el narcotráfico y la corrupción; en lo institucional, con el desborde popular y la informalidad; en lo económico,

¹ Publicado originalmente en la revista Oiga, p. 50 - 54, No. 579, 23 de marzo de 1992, bajo el título: «El duro parto como nación».

con la recesión extrema a la que hemos llegado y el desempleo; en lo religioso, con la proliferación de las sectas; y hasta en la salud, con la aparición de epidemias como el cólera que ya se creían extinguidas del planeta.

Dada esta multiplicidad de esferas en que incide la crisis, es legítimo considerarla como estructural. Como tal, ella transluce el desmoronamiento total de nuestro sistema institucional, el ocaso de las categorías que sirvieron para pensar nuestro país y la necesidad de encontrar vías nuevas para enrumbar su realidad social.

La sociedad ya está en marcha para enfrentar este reto. Ello creo que se advierte en la proliferación de reflexiones sobre la realidad social peruana y en una creciente toma de conciencia por parte de la población, en torno a los problemas que aquejan al país. Pero todavía no alcanzamos consenso, en la forma de enfrentar estos últimos para poder superarlos.

Gracias a las elecciones de 1990, es notorio que la mayoría de los peruanos quiere resolver sus problemas por la vía democrática y que están cansados de los políticos que anteponen sus intereses ideológicos o partidarios a la realidad del país. Sin embargo, todavía hay políticos tradicionales que a pesar de participar en la vida democrática, no vacilan en crear enfrentamientos entre peruanos, como si ello en particular no fuera el principal sustento de la crisis.

A mi modo de ver el meollo de los problemas que estamos viviendo, procede del hecho de haber sido un país desintegrado socialmente, que se está unificando abruptamente. En otras palabras recién el Perú está emergiendo como nación y naturalmente todo parto es siempre doloroso. Pero no se trata simplemente de la conjunción de partes que antes estaban desagregadas. El proceso de unificación del Perú supone además el enfrentamiento de un sistema tradicional, que propició el localismo y el enclaustra-

miento, con un sistema moderno que es abierto y que busca expandirse hacia el universo, siguiendo el ritmo de acontecimientos históricos a escala planetaria.

Esta es la encrucijada por la cual atravesamos los peruanos y las respuestas que pretendemos dar a nuestros problemas se inscriben en dos polos extremos. Por un lado tenemos a las alternativas más tradicionales, como Sendero Luminoso, que valiéndose de un mesianismo, estructuralmente semejante al que floreció en los Andes, propicia un cambio radical de acuerdo a sus premisas ideológicas. Y de otro, contamos con opciones más modernas, como el Movimiento Libertad, que siguiendo los dictados de Mario Vargas Llosa busca la inserción del Perú en el flujo de la historia contemporánea.

La inviabilidad de Sendero es evidente, pues el fundamentalismo que profesan no tiene cabida en un mundo que es cada vez más abierto y, menos aún, en una realidad como la peruana que es eminentemente pluricultural. El camino liberal si bien es la opción más realista, tiene que ser atemperada en nuestro medio, pues no se puede subestimar el rol de mediación del estado, particularmente en una realidad donde las reglas institucionales que existen no son entendidas de la misma manera por todos los peruanos y donde el centralismo ha favorecido el desarrollo de grandes asimetrías económicas.

Sin embargo, a pesar de ser Sendero Luminoso evidentemente inviable y de constituir un ingrediente poderoso de la crisis, no se le puede derrotar fácilmente. ¿Qué hace que el grupo liderado por Abimael Guzmán sea tan indestructible aunque ya comience a dar muestras de un gran deterioro?

Para entender a Sendero Luminoso debemos tener presente que antes de su surgimiento, el mundo rural presentaba signos de efervescencia y que las migraciones del campo a la ciudad ya habían entrado en un proceso verti-

ginoso. A nivel internacional la realidad latinoamericana se había visto sacudida por la revolución exitosa de Fidel Castro, la literatura marxista impregnaba a las ciencias sociales de esta parte del mundo, y era aparente que el marxismo se había dividido entre un modelo soviético y uno maoísta, de corte más tradicional y rural.

También en los años sesenta, varias universidades comienzan a crearse o fundarse. Una de ellas es la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, y como en casi todas se intensifica el proceso de politización de estos centros. En Lima la invasión de terrenos comienza a volverse habitual y poco a poco inician su crecimiento los pueblos jóvenes. En el medio rural viejos patrones de comportamiento sufren alteraciones y una paulatina politización se cierne con la aparición de algunas federaciones campesinas, particularmente, en los departamentos de Junín, Cerro de Pasco, y el Cusco (Eguren, 1988, p.128). A la par, comienzan las protestas y algunos intentos de levantar el campo promovidos desde afuera. Este es el caso del Che Guevara, cuyo intento en Bolivia terminó con un estruendoso fracaso que le costó la vida. Anteriormente el MIR, con de la Puente Uceda tuvo un corolario semejante y Hugo Blanco, cuyo levantamiento en La Convención fue más exitoso, pasaba sus días en prisión.

En todos estos movimientos, que asumieron un carácter foquista, lo que se advierte es una clara influencia del marxismo moscovita. No podía ser de otra manera pues él cimentó e institucionalizó al marxismo en el Perú y en el resto de Latinoamérica. En 1965, con Saturnino Paredes, se inaugura formalmente la vertiente maoísta en el Perú con el partido Bandera Roja. Pero ya en 1963, poco después de haber llegado a la universidad de Huamanga, Abimael Guzmán había ya fundado una corriente semejante a la que denominó «fracción roja» del Partido Comunista. Se propone entonces esbozar una estrategia violenta para conquistar el poder y, consecuente con la doctrina maoísta, preparar el «Camino de cercar las ciudades desde

el campo». No es de extrañar que cuando se organiza Bandera Roja, Guzmán se integre rápidamente a sus filas, aunque en 1970, mostrando un mayor radicalismo, se separa para organizar el Partido Comunista Peruano que hoy se conoce como Sendero Luminoso.

En el Perú han existido rebeliones campesinas desde 1564 cuando en el mismo Ayacucho, y áreas colindantes, surgió el movimiento que se conoce con el nombre de Taqui Onqoy. A partir de ese momento y hasta los primeros años del presente siglo, todos los alzamientos campesinos en los valles interandinos han tenido la misma inspiración que este movimiento originario. Es decir, se han basado en una ideología mesiánica profundamente arraigada en la cultura andina (Ossio, 1973).

Aunque la forma puede haber variado, al igual que la presencia de determinados símbolos, la estructura ideológica que presentan estas sublevaciones en el fondo son muy parecidas. Todas tienen en común un sentimiento de crisis, la presencia de un Principio Mediador o Unificador y una imagen del Orden.

El sentimiento de crisis en la sociedad andina ha estado estrechamente vinculado a una concepción que divide al tiempo en una sucesión de ciclos inexorables, que se organizan bajo patrones numéricos y jerárquicos de naturaleza simbólica. En las versiones más representativas de esta concepción (recogidas durante la colonia) el mundo indígena hasta antes de la llegada de los españoles fue dividido en cinco etapas, a las cuales se denominaba «soles», «capac huatan», o «edades». En algunas visiones estas etapas son subdivididas en dos, configurando una secuencia de nueve ciclos previos a la desaparición del imperio incaico. El tránsito de un ciclo a otro es representado por un cataclismo cósmico que puede ser un diluvio, una lluvia de fuego, recibiendo estas manifestaciones el nombre quechua de «pachacuti» o «pachaticra».

Esta división en edades en el tiempo asumen una duración en años que es de naturaleza milenarista. Como consecuencia de ello, cada cambio de ciclo es ubicado al final de un período de mil años cuando las edades son cinco, y de quinientos cuando cada una de ellas se desdobra, configurando una secuencia de diez subciclos, donde el noveno se vincula con una etapa de ordenación del mundo.

Como veremos a continuación una pieza fundamental del orden social andino, y la segunda característica del mesianismo de esta sociedad, es la presencia de un principio unificador que, como el Tao en la China, tiene la potestad de equilibrar los opuestos complementarios. Desde el punto de vista del espacio su posición es la de un centro, hacia donde convergen las cuatro partes del mundo. Su presencia configura un modelo concéntrico del espacio así como también un modelo temporal, donde el presente es concebido como el último en una secuencia de cinco edades.

En términos religioso, el principio unificador se condensaba en el dios creador Viracocha a quien también se le conoció como el verdadero sol. En términos políticos fue el inca, quien a la manera de los faraones en Egipto, fue representado como un monarca divino que estaba más cerca de los dioses que de los hombres. Por su papel de mediador entre los opuestos complementarios su condición unitaria fue remarcada con el epíteto de «sapan inca», que quiere decir «el inca único». Además se le consideró el sustentador del universo, el dador de la vida. De acuerdo a estos atributos la muerte de un inca desencadenaba trastornos cósmicos que solo eran superables con el ascenso al trono de un sucesor.

Teniendo en consideración esta concepción del monarca supremo, no debe extrañarnos que la Conquista se asociase tan íntimamente con la muerte del Inca Atahualpa, y que ésta última se haya perpetuado en el folklore y aparezca tan profundamente vinculada con el mesianismo andino.

La propia difusión del mito de Inkarrí que nos habla de la decapitación del inca y del inicio del drama de los indios bajo la sujeción colonial y republicana proviene igualmente de tal pensamiento mesiánico. De aquí que se mantenga la esperanza de la reconstitución del inca a partir de su cabeza y la posibilidad del retorno a un orden perdido.

La tercera característica del mesianismo andino tiene relación con una concepción del orden que se enmarca en la visión del tiempo ya analizada y en una visión dualista que enfatiza los opuestos complementarios. En otras palabras se sostiene la vuelta al régimen de los incas. Este estadio es imaginado como una oposición del presente, pero una oposición simétrica. Vinculado con esta idea de retorno al pasado, algunas versiones nos refieren que este ordenamiento ya está vigente, en una tierra sin mal, que está bajo el dominio de un inca. Allí solo pueden acceder los que hablan un quechua puro. Esta tierra sin mal correspondería al Paititi, del que habla el famoso Túpac Amaru cuando lo incluyó en sus dominios y que actualmente ha sido motivo de muchas exploraciones frustradas.

Si bien lo predominante es asociar el orden con el inca, puede también presentarse el jerarca en forma independiente a este principio unitario. Se han recogido numerosas versiones en que las cinco edades previas han sido reducidas a tres y en la última, que es donde siempre se sitúa el orden, puede o no puede estar presente el inca. La forma en que se presentan estas edades es similar a las que describió Joaquín de Fiore. Es decir, la primera es la del Padre, y corresponde a la época de los gentiles, la segunda, del Hijo, y es la presente y la última, que está por venir, es la del Espíritu Santo. Es pues en esta tercera edad donde se sitúa el orden, el cual puede ser concebido de distintas maneras, que por lo general, son proporcionales al grado de caos y desorden. Unas manifestaciones, por ejemplo, nos dirán que los indios y los blancos intercambiarán sus conocimientos, o que será una humanidad compuesta por los sobrevivientes de un cataclismo que arrasa-

rá con los «pecadores» responsables del malestar de los indígenas. Otras versiones no se han adherido a los postulados de un nuevo Inca o consideran que la humanidad será muy espiritual, al punto de convertirse los hombre en seres alados como el Espíritu Santo.

Un cuarto ingrediente del mesianismo andino es una orientación endogámica, que genera suspicacia ante la foraneidad, pero que es mediada por una marcada reciprocidad que convierte las relaciones de oposición en otras de complementariedad. Este es el caso de los principios *hanan* y *hurin* con los cuales se dividió al Cuzco, además de otras unidades espaciales y muchos aspectos de la realidad. En última instancia, el dualismo andino procuró el mantenimiento del orden social, más que su anulación.

Hoy, una expresión mesiánica bastante ajustada a estos cánones, aunque cifrada en términos bíblicos, la constituye la «Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal». Una vez más, aquí podemos observar que la interpretación que se da a la crisis en que vivimos es la de ser el preludio del fin inexorable de una de varias etapas cósmicas por las cuales ha atravesado la humanidad. Consecuente con un sentimiento milenarista, presente en la cultura andina como en la cristiana, se supone que el año 2 mil marca el cierre de esta etapa y que solo los seguidores de la Asociación se salvarán.

La organización de los israelitas cuenta con la prerrogativa de la salvación porque ellos son los seguidores del Nuevo Cristo, del Hijo del Hombre, del Padre Israel, de la nueva encarnación del Espíritu Santo. La Santísima Trinidad le ha de traer la salvación al mundo. A Ezequiel Ataucusi Gamonal, el líder de este movimiento religioso, le ha sido revelado una vez más el Decálogo Divino, y se le ha otorgado el atributo de ser el verdadero intérprete de la Biblia. Solo él cuenta pues con las pautas para acceder al orden. Este es concebido a imagen y semejanza de aquel que se dio en tiempos de los incas, basado en principios colectivistas.

Cuando esta agrupación religiosa decidió incursionar en la política, la agricultura ocupó un lugar preferencial dentro de sus planteamientos, y siguiendo una orientación marcadamente endógena, propusieron no pagar la deuda externa.

Poseedores de esta concepción mesiánica es natural que muestren signos de rebeldía. Esto es evidente de su actitud hacia la iglesia católica a la cual responsabilizan de buena parte de los males que existen en el mundo. Sin embargo, desde el punto de vista político no se puede decir que sean contestarios frente el sistema democrático, pues el mero hecho de haber participado en el proceso electoral de 1990 sugiere todo lo contrario.

Israel del Nuevo Pacto Universal es una expresión más de un mesianismo andino que ha sido expuesto a las vicisitudes de las migraciones y a un lenguaje más occidental que está presente en el conjunto nacional. Su raigambre eminentemente rural y andina, está confirmada además por el hecho de que su líder nació en una comunidad quechua-hablante de la provincia de La Unión (departamento de Arequipa) y que cerca del 85% de sus integrantes tienen un origen social semejante (Ossio, 1989).

Aunque es muy difícil determinar la composición social de Sendero Luminoso, uno de los pocos intentos que se han hecho al respecto (Chavez de Paz, 1989) muestra que la mayor parte de sentenciados por delito de terrorismo, entre 1983 y 1986, procede de las provincias de la sierra más empobrecidas (es decir 58 por ciento, sin contar otros casos que se dan en provincias serranas menos pobres). Además se dice que la mayoría son jóvenes con educación secundaria y hasta universitaria.

Por consiguiente, una vez más se puede apreciar que el mundo andino está detrás de este movimiento, aunque sus miembros sean de capas sociales superiores, de extracción urbana y de mejores niveles educativos que los israeli-

tas, los que en su gran mayoría apenas si han completado la primaria. Sin embargo, una urbe andina y una universidad localizada en este espacio, no es ni de lejos comparable con una costeña y menos con Lima y sus centros de enseñanza superior. En las ciudades provincianas de la sierra el mundo rural palpita más intensamente que en la costa y las asimetrías existente entre estas dos regiones, sumadas a las que ocasiona el centralismo limeño, son fuente de grandes resentimientos entre distintos sectores de la población.

Abimael Guzmán si bien nació en Mollendo (departamento de Arequipa) y su formación fue típicamente urbana y académica, pronto entendió la naturaleza del medio donde iba a ejercer la docencia universitaria y el carácter esencialmente rural de este país. Imbuído de un espíritu ortodoxamente marxista, cimentado posiblemente en la Universidad de San Agustín, al llegar a Ayacucho comprende que la mejor fórmula para transformar al país no era la orientación soviética, sino la maoísta que se mostraba más permeable a una realidad tradicional como la del Perú.

En palabras del historiador inglés de las religiones, Ninian Smart (1974), con Mao Tse Tung el marxismo sufre una «chinanisation». Ello lo advierte en una serie de detalles que guardan semejanza con algunas de las vertientes religiosas de esta sociedad, pero particularmente con el taoísmo que arraigó profundamente con el sector campesino. En consecuencia, dada la afinidad del medio socio-cultural andino con esta realidad oriental, no es muy aventurado comprobar que esta doctrina resultara aceptable y que muy pronto adoptara una estructura mesiánica análoga, a aquella de raigambre andina. Esto último se ve claramente en el hecho que el estado democrático-burgués es visto como parte de una etapa histórica, que como otras que la han precedido, está llegando a su fin. Asimismo, en que el orden al cual Sendero quiere acceder es a la sociedad sin clases; y que para lograrlo se conciba la existencia de un «salvador», el «Camarada Gonzalo», a quien se le

atribuye el rango de «cuarta espada», «puca inti» o «sol rojo», además de intérprete más auténtico de la doctrina marxista. De esta característica se deduce que así como «Israel del Nuevo Pacto» es el más fiel seguidor de la Palabra Divina, Sendero Luminoso es la agrupación política más ortodoxamente comunista. Frente a su interpretación del marxismo toda otra lectura es «revisionista». Investidos de esta capacidad fundamentalista su prédica no solo tiene la finalidad de transformar al Perú, sino al mundo entero. Ellos son la vanguardia de la revolución mundial.

Si bien en este punto Sendero Luminoso se acerca al mesianismo andino, hay otras características que lo separan abismalmente. Mientras Israel del Nuevo Pacto concibe el fin de la humanidad en términos religiosos y bajo un corte milenarista, Sendero lo hace a través de cauces seculares. De modo correspondiente, mientras que los primeros quieren salvar a la humanidad de un cataclismo divino, los segundos, a la par de ofrecer la salvación quieren ser los agentes de la destrucción del estado democrático-burgués. Esto último es consonante con un marcado maniqueísmo, ausente en la cultura andina, que hace que los colores rojo y negro en vez de ser complementarios, como sucede en el huayruru (que es un frijol que encierra estos dos colores y es símbolo de la belleza), sean absolutamente antagónicos.

De aquí el tono occidental de Sendero Luminoso y la imposibilidad de calar hondo entre los sectores más auténticamente andinos. También ello explica, que para someter a estos grupos, que son los más pobres y menos instruidos, tengan que recurrir a la fuerza y que, finalmente, los que debieran ser más favorecidos por la revolución, terminen siendo los más vulnerados por su accionar.

Aunque el maniqueísmo, y el pretendido secularismo de Sendero Luminoso, no es atrayente a vastos sectores campesinos, su esquematismo, su sentimiento autárquico y una visión rígida de la historia puede resultar aceptable a capas medias provincianas que han sentido con fuerza las

asimetrías entre la costa y la sierra. No creo, sin embargo, que esta sea la única razón de la permanencia de Sendero Luminoso. Sin detenernos en el poderoso apoyo que le brinda el narcotráfico, me parece que tan importante como su prédica y más, quizá es el generalizado resentimiento contra el centralismo, que produce graves asimetrías en el Perú. Y por otro lado, la crisis del estado que muchas veces paraliza la respuesta del conjunto nacional aún a sabiendas de que seremos atacados.

EL LENTO CAMINO HACIA LA DEMOCRACIA¹

Hoy más que nunca el Perú se ha convertido en un país imprevisible. Los fenómenos políticos que están ocurriendo, vienen sorprendiendo a la opinión pública nacional e internacional. Primero insurgió Sendero Luminoso, y su secuela de muerte y destrucción, a partir del restablecimiento de la democracia en 1980. Y luego, al cabo de diez años de violencia ininterrumpida, los resultados de las elecciones del 8 de Abril de 1990, impiden que se materialice, con la urgencia del caso, la propuesta más viable para salir de la crisis más profunda y prolongada que ha padecido el Estado republicano.

El 8 de Abril de 1990, un sector de los que pudieron ejercer su derecho a elegir, votó por la prolongación de la agonía de su pueblo. No pudiendo situarse por encima de las fuerzas irracionales que sustentan la crisis, sucumbió ante la duda y la falta de una serena reflexión.

Como comienza a desprenderse de los resultados, este vasto sector encierra a los migrantes del campo a la ciudad o a los que se mantienen todavía en el campo, a los que sienten muy intensamente el palpitar del mundo rural, a los dedicados al comercio ambulatorio, a ciertos moradores de los pueblos jóvenes y, en general, a los que comienzan a

¹ Publicado originalmente en el diario Expreso, p.7, No. 10475, 18 de abril de 1990.

sentir que el Perú también les pertenece, pero ven que pocas veces los gobernantes se acuerdan de ellos. Una o dos generaciones atrás, su participación en la escena nacional era casi nula. Perdidos en lugares remotos, donde apenas si recibían los beneficios de la modernidad y de la comunicación escrita, casi no comprendían lo que era un acto electoral. Para muchos de ellos la política nacional era una verdadera incógnita hasta que repentinamente, y de manera vertiginosa, un conjunto de cambios muy profundos en el medio rural, los lanzó intempestivamente más allá de sus reducidas fronteras.

El nuevo ámbito que descubrieron en la ciudad no fue fácil de conquistar. Interactuar en él significó enfrentar una gran dosis de hostilidad y discriminación que los llevó a ocultar su verdadera identidad y a mimetizarse bajo formas impostadas y contradictorias con su verdadera esencia. Pero no se doblegaron. Armándose de una infinita paciencia comenzaron a interiorizar al Perú y a confiar en sus instituciones. Es así que aceptaron la formalidad de nuestro precario sistema democrático. Pero la comprensión de lo que supone y de las vías para mejorarlo todavía les son lejanas. Por el momento no podemos pedir más, pues los que se supone que son maduros políticamente, no dan el ejemplo.

La mejor prueba de la vocación democrática de los sectores populares es que a pesar de los amendrentamientos de los grupos alzados en armas, votaron y lo hicieron por un candidato que no encarnaba ni el continuismo aprista ni el estatismo izquierdizante. No obstante, la opción por un casi anónimo ingeniero cuyo mayor mérito fue ser Rector de la Universidad Nacional Agraria, pero que no tenía un programa de gobierno ni un equipo de técnicos conocidos, tiene que ser analizada en profundidad.

Como muchos lo han avizorado, la alternativa por Alberto Fujimori más que racional es emotiva. Aunque haya sido promovido por fuerzas políticas tradicionales o por al-

gún otro tipo de organización, que todavía permanece oculta, el crecimiento de su popularidad ha sido veloz y se procesó por canales que no forman parte de los medios masivos de comunicación. Por consiguiente nos parece imposible que su éxito haya sido premeditado. Ni él mismo tenía la certeza de obtener estos resultados, sino cómo entender que quisiera asegurar una curul en el Parlamento. Su opción fue en gran medida espontánea, pues no se detuvo en las propuestas de los candidatos, sino en la imagen de independencia que podían brindar.

Por más esfuerzos que hacía por dar altura al debate político, el candidato del FREDEMO era cada vez más envuelto en la vorágine de la política tradicional. Muchos de los que lo rodearon no supieron darle la colaboración debida, y a través del nefasto voto preferencial, difundieron una avalancha de «spot» publicitarios totalmente frívolos, que no fue frenada ni cuando lo pidió expresamente Vargas Llosa. Ello no hizo sino convalidar algunas de las acusaciones lanzadas contra el FREDEMO por sus detractores.

Aunque el lado emotivo es lo que domina en el voto por Fujimori, no está exento de cierta racionalidad. De no ser así el favorecido hubiera podido ser Ezequiel Ataucusi Gamonal o Fernando de Piérola. Por lo tanto, aparte de satisfacer el estereotipo de independencia de sus votantes, el éxito de Fujimori se explica, secundariamente, por su identificación como parte de un grupo étnico «chino» (del cual es parte cualquier oriental con los ojos rasgados) que, como el andino, no ha cumplido un rol protagónico en la escena nacional. Además, juegan un papel importante su vinculación con el agro, actividad hondamente arraigada entre sus seguidores y, finalmente, su asociación con un país asiático que goza de un gran prestigio económico y, particularmente, tecnológico. En resumen Alberto Fujimori encarna, tanto la actividad agraria, vinculada con la parte más íntima de nuestro país como una realidad internacional símbolo de pujanza que se expresa tras la imagen de Japón.

Sin ánimo de restarle méritos, Fujimori es un producto de las circunstancias. Incluso nos atreveríamos a decir, que es un producto de Vargas Llosa, pues los valores que lo engradecen, han sido desde hace mucho tiempo eje central del discurso de nuestro escritor. Pero quizá lo más importante es que el voto fujimorista es expresión de una juvenil voluntad democrática, que rechazando la violencia, representa una protesta pacífica, aunque irreflexiva, contra la política tradicional.

El verdadero sentido de esta primera vuelta ha sido el deseo de acatar el mandato del sistema democrático formal, pero no se ha obtenido el triunfo sobre la crisis. Las fuerzas irracionales que tienen postrado a nuestro país todavía prevalecen y nos falta el desprendimiento necesario para entenderlo en su verdadera magnitud y erguirnos sobre nuestros intereses privados, odios y pasiones. Si bien los electores de Fujimori pecaron, por su juvenil formación democrática, dejándose llevar emotivamente por las apariencias y no por los contenidos. La historia no tiene perdón hacia el líder del gobierno aprista y algunos de sus allegados más cercanos.

Alan García se alejó de las enseñanzas democráticas que pudo inculcarle Haya de la Torre. Con una irresponsabilidad cercana a la de los mayores dictadores del Tercer Mundo, se olvidó de la gravedad de la situación peruana. Menospreció la necesidad que le imponía su alta investidura de predicar la concordia. Lanzó una campaña cargada de mentiras y malignidad, quizá inédita en nuestra historia, que enfrentó a los ricos con los pobres y que confirió un aire apocalíptico a la propuesta del FREDEMO. El estilo político mostrado por el primer mandatario, y su grupo de allegados, luce en verdad una mayor dosis de irracionalidad que la de los electores de Fujimori, pues sugiere que el odio contra Mario Vargas Llosa está primero que el país. Es más. Su actitud podría traicionarlo y sucumbir él mismo ante un enfrentamiento entre ricos y pobres, ya que tampoco podemos decir que se trate de una persona muy modesta económicamente.

Está prédica perjudicó a Vargas Llosa pues para rebatirla tuvo que descender al estilo de la política tradicional que era casualmente el que manejaban sus detractores. No hacerlo, le hubiera significado perder parte del electorado que votó por su propuesta. Por obra de una irresponsable caricatura de la política tradicional, Mario Vargas Llosa fue puesto en una encrucijada y, desafortunadamente, los candidatos a parlamentarios del FREDEMO poco hicieron para salir de ella. Haciendo oídos sordos a su pedido de moderación prosiguieron con el carnaval de «spots» publicitarios olvidándose de la existencia de una grave crisis económica y de una masa popular que reclamaba menos soberbia y más aproximación hacia ellos.

El que no haya obtenido Mario Vargas Llosa el mandato popular para realizar el «gran cambio» causa desazón y tristeza, más aún, cuando entre los factores de este desenlace se encuentran una campaña adversa cargada de mentiras, infundios y odio. No obstante su prédica electoral ya ha introducido importantes cambios. Ha transformado el discurso político de sus adversarios y existen signos de que la sinrazón no ha logrado un triunfo pleno. Los resultados de la segunda vuelta que se avecina nos harán ver, luego de mucho bregar por la democracia en el Perú, cuál es nuestro estado de madurez.

LA VOCACION DEMOCRATICA DEL PERU¹

El Perú en la actualidad sigue siendo un país de sorpresas. Los antiguos profetas de las ciencias sociales, cuyas portentosas declaraciones ocupaban las páginas de nuestros periódicos y otros medios de comunicación de masas, hoy guardan silencio. Hasta los grupos subversivos, fieles creyentes de la rigidez de las leyes históricas, tienen, en la actualidad, que hacer una revisión muy cuidadosa de los cálculos que habían hecho para tomar el poder.

Nadie pues puede preveer lo que ocurrirá mañana. En el campo internacional nadie podía imaginar la debacle de los regímenes marxistas totalitarios y en el campo de la política nacional era impensable que un desconocido candidato independiente de origen nisei pudiera llegar a la presidencia. Tal era su anonimato que en la campaña para la primera vuelta electoral casi ningún medio de prensa lo tomó en consideración e igualmente sucedió en los distintos foros que se organizaron para que los aspirantes a la presidencia del Perú informaran sobre sus planes de gobierno. A tal punto debió calar este desdén que el mismo líder de Cambio 90, para asegurarse algún puesto político, no solo se presentó como aspirante a la presidencia sino también a una senaduría.

¹ Publicado originalmente en la revista Oiga, p. 48 - 53, No. 577, 9 de marzo de 1992.

El candidato favorito en esta contienda era el afamado escritor Mario Vargas Llosa. Dentro de la racionalidad habitual que se ha venido manejando en la política nacional, sin lugar a dudas era el natural triunfador y, de hecho, las encuestas confirmaban el designio de esta lógica. Por un lado cumplía el requisito de ser independiente, exitoso, profundamente honrado, creativo, generoso, coherente. Para un hombre de tales cualidades, cuya consagración en el ámbito internacional era incuestionable, la política en términos de réditos personales, no le significaba mucho. Por el contrario, muchos consideraban que para el escritor los sacrificios eran mucho mayores que los beneficios.

Era una verdad sotto voce que el triunfador de las elecciones de 1990 debía ser un independiente. De ello se percataron muy rápidamente algunos grupos políticos como Acción Popular y el Partido Popular Cristiano. Inclusive, el primero, cuyo líder es un sagaz conocedor de la política peruana, venía desde algún tiempo atrás tentando al escritor para que ingresara al escenario del poder.

Para Acción Popular como para el PPC, Vargas Llosa no solo era un independiente afamado sino que tenía en común con ellos el rechazo al estilo político ideologizado, que en nombre de la justicia social, nos apartaba de las redes económicas internacionales y que anteponía el estado al individuo. Tal visión enfrentaba a unos peruanos contra otros y presentaba a nuestro país como un universo cerrado, donde el enriquecimiento de unos iba en desmedro de otros y, en consecuencia, el éxito adquiriría el rango de delito. Si bien AP y el PPC constituían grupos políticos tradicionales, que alguna vez pudieron haber caído en los cánones populistas y estatizantes, a diferencia de otras agrupaciones, no eran tan arcaicos como para ignorar que el país se encontraba en un estado de postración y de violencia (debido precisamente a ese tipo de políticas) y que era necesario defender la democracia y las posibilidades de acceso a la modernidad.

Para muchos ciudadanos, concientes de la crisis en que vivíamos, el escritor era la mejor opción. En respuesta a un auditorio de esta naturaleza, anheloso de superar la crisis, se gestó el Movimiento Libertad, que contó con uno de los planes de gobierno más profesionales que jamás se haya concebido en nuestro país. En realidad, no podía ser de otro modo pues en él participaron profesionales formados en los mejores centros académicos de nuestro país y del extranjero, así como también técnicos con una larga experiencia ejecutiva.

Una de las consecuencias positivas de la crisis es que ha estimulado una reflexión muy intensa sobre el Perú y una gran vocación de servicio público entre muchos ciudadanos que antes habían visto con poco agrado la política. Para buena parte de ellos el Movimiento Libertad se constituyó en una válvula de escape para dar rienda suelta a su sensibilidad patriótica. Pero una cosa es querer hacer algo por el Perú, tener la capacidad para auscultarlo científicamente y proponer las acciones para cambiarlo radicalmente y otra acceder a las instancias de poder adecuadas, intentando también transformar los viejos estilos estratégicos para lograr tal fin.

En la medida que una contienda política configura un acto social, se supone que debe encerrar ciertos comportamientos regulares susceptibles de ser previstos. De hecho es esta circunstancia la que permite la existencia de una serie de empresas que dan asesoría a los candidatos que aspiran a un puesto político. Una estrategia política consiste precisamente en detectar dichos comportamientos regulares, a fin de aminorar al máximo los imponderables y hacer más asequible la imagen y mensaje del candidato de acuerdo a las aspiraciones de la mayoría de los votantes.

Siendo conciente «Libertad» de su inexperiencia política y de su precaria infraestructura a nivel nacional, la primera decisión política fue la conformación del FREDEMO, a riesgo de disminuir su imagen independiente. Posible-

mente fue un error pero difícilmente se sabrá si fue el principal o tan solo uno de tantos. A mi modo de ver, y lo que me interesa destacar en este ensayo, es que el fracaso de la candidatura de Mario Vargas Llosa y los acontecimientos que se han sucedido ponen de manifiesto la naturaleza de la crisis que vive el Perú y el potencial que encierra la sociedad para superarla.

Una segunda decisión del FREDEMO, consonante con sus inquietudes modernizantes y cosmopolitas, fue buscar el asesoramiento de imagen de una de las empresas más renombradas internacionalmente, que ya contaba con experiencia de trabajo en países desarrollados y también en otras partes de Latinoamérica. Obviamente, tratar de imitar el estilo de las campañas políticas de otros países más modernos tiene costos altos. En consecuencia, parte de esta estrategia también consistió en recaudar un buen volumen de fondos particularmente entre peruanos deseosos de hacer del Perú un país más vivible y en camino a la modernización. La respuesta de la opinión pública fue muy favorable y repercutió en muchos de los aspirantes del FREDEMO a una curul. Hechizados por las técnicas publicitarias usadas en países más avanzados y disponiendo del respaldo económico necesario, buena parte de los candidatos al Parlamento se lanzó a un programa millonario de spots televisivos y radiales como nunca antes en nuestro país, superando algunas veces el impacto publicitario del mismo candidato presidencial.

No cabe duda que esta campaña ayudó a la difusión del FREDEMO. Ningún rincón del país dejó de enterarse que Vargas Llosa era el candidato del FREDEMO, que era independiente aunque había pactado con partidos políticos de corte clásico y que quería cambiar al país. Aunque se tuvo éxito en este campo, también quedó claro que estaba respaldado por gente con dinero, bastante distante de la idiosincracia de los sectores populares, si bien dispuesta a dar una cuota de sacrificio por el ordenamiento institucional del país.

No pretendemos entrar al análisis de todas las posibles causales que llevaron a la debacle electoral, pero como reflejo de la situación contemporánea de nuestro país nos parece importante estudiar la contienda. A pesar de que Vargas Llosa ocupó una posición central en la política nacional, el país no estaba preparado para aceptar ni su imagen ni su discurso. Además, su estrategia estaba bastante alejada de los imponderables generados por una crisis enraizada en un desborde de las estructuras formales.

En realidad dados los momentos críticos que atravesaba el Perú, ninguna de las estrategias de los contrincantes estuvo a la altura de las circunstancias, ni siquiera la del triunfador. A mi modo de ver así como el ingeniero Fujimori careció de plan de gobierno también careció de estrategia política. Por consiguiente, su triunfo no fue resultado de actos preconcebidos sino fruto de una campaña adversa contra el escritor la cual, sumada a los factores no predecibles de la crisis y a un gran desdén por el Perú profundo, dejó completamente inermes a las huestes del FREDEMO.

Este proceso electoral evidenció también que el pueblo peruano tiene una vocación democrática que ni siquiera los grupos alzados en armas pudieron doblegar. Una elocuente demostración de ello fue la abrumadora concurrencia a las urnas incluso en zonas dominadas por la violencia. Otro hecho incontrovertible fue la opción generalizada por un candidato independiente, que mostrase seriedad en el tratamiento de determinados temas, antes que por un político tradicional.

Poco a poco se fue advirtiendo que el electorado se inclinaba por un candidato cuya grado de independencia política fuese extrema, cercano a un pueblo alejado de las estructuras formales, que reivindicase insistentemente a la agricultura, que sigue siendo en el Perú, una actividad íntimamente vinculada con los sectores populares. El perfil del candidato elaborado por el elector buscaba que fuese cercano a las minorías étnicas marginales y sobre todo a una,

que en el plano internacional está asociada con el progreso técnico.

Si bien la condición de independiente, honrado, creativo y crítico de las políticas tradicionales le trajo a Vargas Llosa múltiples adhesiones también le acarreó profundos odios y resentimientos. En verdad, difícilmente podría haber ocurrido lo contrario pues su discurso modernizante y coherente, aunado a las transformaciones que comenzaban a tener lugar en el plano internacional, prácticamente sepultaron al APRA y a los grupos de izquierda. Ante el riesgo de que el escritor ascendiera al poder y terminara decapitándolos, la campaña que lanzaron estos grupos, particularmente el APRA, estuvo signada por una belicosidad indescriptible y ajena a toda consideración moral. Era como si todos los resortes de la crisis hubieran estallado para defender los viejos estilos políticos, que eran en parte responsables de su emergencia, e impedir todo atisbo de transformación que hiciera peligrar sus intereses, aún a costa del país.

Estos grupos no vacilaron en enrostrarle al líder del Movimiento Libertad y a sus seguidores del FREDEMO los calificativos de «derechistas», «ricos», y «blanquiñosos». Una tradición localista que recela de los avances logrados por la cultura occidental, y es temerosa de una participación plena en el ámbito internacional, de los sistemas económicos que han fomentado el desarrollo, de una mayor interdependencia de los países a escala mundial, asoció todas estas cualidades con un tipo racial caucasoide o «blanco».

No es de extrañar que estas acusaciones pronto encontraran acogida y sembraran la duda, en un país acostumbrado secularmente a este tipo de prejuicios. Que ya estas dudas existían previamente lo confirma el hecho de que nunca las encuestas proporcionaron el 51% de adhesiones que requería Vargas Llosa para ganar las elecciones en la primera vuelta. Pero es a partir de la campaña adversa y solamente cuando comienza a señalar las medidas que

se deben adoptar para salir de la crisis, que las resistencias se vuelven más intensas contra el escritor y se inicia el repliegue de su popularidad.

No es casual que el declive se inicie una vez consolidado el Plan de Gobierno y la pedagógica actitud de no mentir. Alrededor de Enero de 1990, la caída del caudal electoral de Vargas Llosa comienza a ser capitalizada, al parecer gratuitamente, por Fujimori. Sin un gran despliegue publicitario ni grandes recorridos por el país, poco a poco el ascenso de este último se fue volviendo vertiginoso.

Un fenómeno de esta naturaleza nunca se ha visto en toda la historia peruana y, posiblemente latinoamericana. Como un torrente subterráneo, ajeno a todo medio publicitario moderno, irrupciona la popularidad de Alberto Fujimori. ¿Es que tenía el candidato ascendente una estrategia oculta guardada para el final? ¿Tan impactante podía ser su «slogan» de honradez, tecnología y trabajo? ¿Fueron tan significativos los evangelistas en convencer al electorado de las bondades del candidato nisei?

En la medida que Fujimori no contó con una gran infraestructura para llegar a todo el país, creemos que su popularidad creció a expensas de la que previamente había alcanzado Vargas Llosa. Colmados por la campaña antifredemista, el pueblo más que querer dar un voto positivo buscaba hacer sentir su protesta contra la hueste de «gringuitos» que acompañaba al escritor. Descartados los grupos políticos tradicionales y el fundamentalismo de Israel del Nuevo Pacto Universal, quedaban solo dos alternativas: el voto en blanco y Fujimori. No siendo la primera una salida, debido a la evidente vocación democrática que mostraba el pueblo peruano, se optó por la segunda, que además barajaba una serie de símbolos cercanos al Perú tradicional y andino.

Fujimori fue más hábil en el manejo de estos símbolos que el FREDEMO. Pero no solo éso. Tampoco tuvo ningún

escrúpulo en utilizar las técnicas del electorismo y criticar un conjunto de propuestas de su rival, que una vez en el gobierno terminaría aplicando.

De lo expuesto está claro, que la tradición localista de nuestro país pudo más que las aspiraciones modernizantes del FREDEMO. Si analizamos los resultados electorales de la segunda vuelta (ver cuadro 1) observaremos que en departamentos bastante tradicionales como Puno, Huancavelica, Apurímac, Ayacucho, Cuzco y Ancash, el FREDEMO no alcanzó ni el 20% de los votos. En La Libertad, Moquegua, Cajamarca, Madre de Dios, Tacna, Pasco, Junín y Huánuco, ni el 30%. Es revelador que solo comenzara a mejorar su votación en departamentos no precisamente muy andinos como Lambayeque, Piura, Amazonas, Ica, San Martín, Tumbes y la Provincia Constitucional del Callao. Superó el 40% en Arequipa, Ucayali y Lima. Y sobrepasó el 50% en Loreto y entre los peruanos que residen en el extranjero.

Visto este proceso electoral desde el presente, podemos concluir que constituye una radiografía del Perú actual. La imagen de esperanza que comienza a surgir no se debe a un individuo, sino a un conjunto de esfuerzos, entre los cuales el de la sociedad tiene un rol protagónico. Hoy queda claro que el programa de Vargas Llosa era el más conveniente para el país. Su gran mérito, que quedará grabado en los anales de la historia, estriba en haber hecho una gran pedagogía política. Sin embargo, si no hubiese existido un presidente con la sensibilidad suficiente para internalizar estas enseñanzas, no veríamos sus logros al menos en el plano del ordenamiento económico. Este es el gran logro de Alberto Fujimori. Pero más allá de las habilidades de estos personajes, nuestro actual presidente tiene un gran aliado en el pueblo, que está dispuesto a los mayores sacrificios para superar males que quedaron al descubierto, tras el proceso electoral de 1990.

No obstante queda un largo camino por recorrer para que el Perú halle su verdadero cauce. Nuestro país se man-

tiene aún ante un horizonte imprevisible y es incierta la política global del actual presidente. Estas circunstancias llevan a que la legitimidad de Fujimori todavía sea muy precaria, por carecer de un programa de gobierno integral, y suficientemente explícito. Ello se agudiza porque frecuentemente tiene conflictos con colaboradores que han mostrado una gran eficiencia, y porque en vez de buscar cauces para ir consolidando la democracia, a veces genera desencuentros con otras instituciones representativas.

Cuadro 1 .-ELECCIONES 1990: UNA RADIOGRAFIA DEL PERU ACTUAL

Departamentos donde el FREDEMO no alcanzó el 20 %

Puno	11.01	Todos son Sierra Sur con
Huancavelica	12.29	excepción de uno. Todos son
Apurímac	13.74	Sierra.
Ayacucho	13.89	
Cuzco	18.07	
Ancash	19.35	

Departamentos donde no alcanzó el 30 %

La Libertad	22.28	Hay 4 Dptos Serranos, 3 costeños
Moquegua	23.03	y 1 amazónico
Cajamarca	25.96	
Madre de Dios	26.95	
Tacna	27.36	
Pasco	28.67	
Junín	29.08	
Huánuco	29.32	

Departamentos donde no alcanzó el 40 %

Lambayeque	32.23	Ya no hay Dptos. Serranos. Hay 3
Piura	32.50	costeños, 2 amazónicos y una
Amazonas	32.79	Provincia Constitucional
Ica	33.51	
San Martín	35.96	
Tumbes	39.33	
Callao	39.72	

Departamentos donde no alcanzó el 50 %

Arequipa	41.08
Ucayali	42.24
Lima	43.18

Departamento donde ganó el Fredemo

Loreto	51.90
RREE	52.67

TRADICIONALIDAD Y MODERNIDAD EN LA POLÍTICA PERUANA¹

Por haber sostenido que los electores de Fujimori mostraron una juvenil formación democrática en las elecciones pasadas. Se me ha acusado de haber revivido, en relación a los sectores populares, viejas imágenes que los *mistis* y oligarcas tenían sobre una supuesta condición infantil de los indios.

Es cierto que entre las sociedades y los organismos humanos hay un abismo de diferencias que los hacen irreductibles. Sin embargo para efectos de poder contrastar entre estados cuyos sistemas políticos muestran una mayor consolidación democrática, o mayor participación en los procesos de modernización en el mundo, no es ilegítimo usar imágenes que aludan al ciclo de desarrollo de los individuos. Se trata simplemente de un recurso lingüístico que no tiene por qué tener una connotación etnocéntrica, peyorativa ni menos paternalista, como el que pudo tener el calificativo de «niños», que los *mistis* u oligarcas de principios de siglo otorgaron a los indígenas.

En lo que a mi concierne no ha sido mi intención tratar a los sectores populares del Perú como minusválidos ni como menos capaces que otros pueblos, como pudo haber

¹ Publicado originalmente en la revista Oiga, p. 50 - 54, No. 578, 16 de marzo de 1992 con el título: «Democracia va camino a la adultez».

sido el caso de aquellos oligarcas a los que aluden mis críticos. Yo soy un firme convencido que todas las sociedades del mundo tienen el mismo potencial creativo, que no hay formaciones sociales que sean innatamente superiores o inferiores. Pero también creo que unas optan por formas creativas y que son más eficaces que otras, al punto de permitir que unos pueblos aventajen a otros. Pruebas recientes de ello ha sido la guerra del Golfo Pérsico, la de las Malvinas y así sucesivamente. Es precisamente debido a que existen estas diferencias que hoy podemos hablar de naciones desarrolladas y subdesarrolladas. Sin lugar a dudas, ha sido una circunstancia de esta naturaleza, aunada a una sed de poder y riqueza, la que ha llevado a la extinción de numerosos pueblos indígenas. Y que hoy, como en el pasado, nuestros descendientes andinos y amazónicos del pasado prehispánico sigan siendo víctimas de los que sin ningún sentido humano, pero equipados de un mejor conocimiento en la modernidad y del conjunto nacional, avasallan sus derechos.

Si bien no creo en un evolucionismo unilineal, que supone un tránsito inexorable por determinadas etapas históricas, no puedo negar que vista en su conjunto, la humanidad sigue un proceso de complejización que se traduce en la emergencia de sociedades con una mayor división del trabajo, un predominio de las relaciones impersonales, una intensificación de la movilización espacial y ocupacional, un incremento de los medios de comunicación de masas, un mejor dominio del medio ambiente por el uso de poderosas tecnologías que se valen de recursos energéticos alejados de su estado natural, y sobre todo, como señala Ernst Gellner (1990, p. 17), un modelo de sociedad industrial, que «crece continuamente».

Aunado a este proceso, hoy se observa un fenómeno creciente de globalización de la cultura que ha llevado a que los países se vuelvan más interdependientes, al punto que la humanidad en su conjunto esté más expuesta a tecnologías destructivas como la bomba atómica, o a las alte-

raciones ecológicas que se puedan producir en distintas partes del mundo, y que frente a la expansión de la economía de mercado, no les quede más remedio sino competir para no quedar postergadas.

En este estrechamiento del mundo las distintas sociedades que existen han sido subsumidas en estados nacionales y estos se han integrado en organismos mayores para procurar su desarrollo y armonizar sus intereses. De estos organismos uno de los mayores es el de las Naciones Unidas, cuyo principal objetivo es la consecución de la paz en el mundo. Adicionalmente existen organismos regionales y otros que enfatizan temáticas puntuales.

Habiéndose optado por el modelo de estado-nación poco a poco el sistema de gobierno que ha ido ganando más terreno es el de la democracia representativa de naturaleza pluripartidaria. No es de extrañar que este proceso esté teniendo lugar, pues con la paulatina masificación y complejización de la división del trabajo, ha surgido la necesidad de contar con especialistas en la administración pública y con agrupaciones que canalicen las diferentes aspiraciones políticas de los ciudadanos. Paralelamente se han establecido instituciones y reglas claras para que quienes asuman la representatividad del pueblo, lo hagan de la manera más legítima, y mientras dure su mandato eviten cometer cualquier tipo de excesos. En estos sistemas, si bien se deja margen para el reconocimiento de las cualidades de un individuo, las capacidades de este último para alterar las reglas del juego son limitadísimas. En realidad, el personaje que asciende a la calidad de Presidente, Premier, Secretario de Estado, o como se prefiera llamar al que asume el rol de conductor del poder Ejecutivo, ingresa a una posición que es parte de una gran maquinaria inmunizada frente a cualquier riesgo provocado por un individuo. Si confiado en su poder, el jefe de estado tratara de saltarse las reglas del juego, el resultado puede ser su debacle política. Tal ha sido el caso de Richard Nixon con el escándalo de Watergate y el de muchos otros que han sacudido la opinión pública mundial.

En consecuencia, para mí una democracia adulta es aquella donde el consenso de la sociedad y el respeto a la libertad de los seres humanos están por encima de cualquier actitud voluntarista por parte de los responsables de la administración del estado. Desafortunadamente en el Perú, este sentido de la democracia todavía nos resulta lejano. Una breve revisión del panorama histórico republicano nos revela que en el Perú los gobiernos de facto han predominado sobre aquellos emanados del voto directo. Entre estos últimos, apenas si dos han logrado sucederse consecuentemente y hasta la Constitución de 1979 buena parte de nuestros ciudadanos, por el mero hecho de ser analfabetos, estuvieron excluidos de votar en los pocos procesos electorales que se organizaron.

Otra nota distintiva de nuestra debilidad democrática, común a otros países latinoamericanos, ha sido la tendencia compartida entre gobiernos «democráticos» y los de facto, de utilizar los puestos y hasta los recursos del estado para pagar favores políticos. Es lo que Octavio Paz ha llamado el estado patrimonialista y lo que otros han considerado como la concepción del estado-botín que en gran parte es el origen del crecimiento de la burocracia estatal y motivan que representantes del Poder Judicial o de las Fuerzas Armadas se sientan obligados a retribuir los favores de algún personaje político.

Otras señales de inmadurez democrática han sido los distintos intentos para coactar la libertad de prensa, el uso de algunos instrumentos del estado, como los de fiscalización tributaria, para chantajear a los enemigos, etc. Pero por encima de todas estos detalles un signo continuo del poco sentido democrático de nuestros gobernantes ha sido la falta de respeto hacia las distintas expresiones culturales que coexisten en nuestro país. De esta manera se ha consumado una falta de correspondencia entre las obligaciones exigidas a todos los pobladores y el reconocimiento de los derechos igualitarios que el estado debe otorgar.

Esto último es una expresión palpable del excesivo centralismo de nuestro país, aunado a las asimetrías entre la costa y la sierra (junto con la región amazónica). Ello impidió que muchos peruanos accedieran a la vida institucional que les hubieran permitido participar más fluidamente en el conjunto nacional y en las corrientes modernizadoras.

Herederos de una tradición que favoreció desde la época prehispánica la inmovilidad espacial de los individuos, nuestros campesinos indígenas han tendido a circunscribir su radio de acción al estrecho círculo de sus localidades. Desde aquellos tiempos remotos tuvieron la comprobación de formar parte de un estado y pudieron disponer de los recursos de múltiples pisos ecológicos. Sin embargo, su mano de obra fue indispensable para sostener dicho estado, lo cual llevó a que tanto los incas como los administradores de la corona española, creasen un conjunto de instrumentos para evitar la dispersión de los campesinos y mantener su control. Quizá este mecanismo fue más flexible en la colonia, por el potencial humano disponible y por la presencia de una economía de mercado. Una muestra de las formas de inmovilización para la época prehispánica estuvo constituida por los controladores de puentes y caminos. En la época colonial, las reducciones que organizó el virrey Toledo, concentraron las poblaciones con el fin de facilitar el cobro de tributos y el reclutamiento de fuerza de trabajo.

No es de extrañar que la mayor parte de las comunidades campesinas hayan desarrollado una proclividad hacia la endogamia, coincidiendo con la importancia otorgada a la herencia como medio de acceso a la propiedad. Esta tradición localista llevó a que pensasen que eran el centro del mundo, a que se favorecieran las relaciones interpersonales, y que el espacio allende sus límites fuera considerado tenebroso y rodeado de peligros. Unido a esto último, la despedida a los viajeros se hacía en medio de canciones tristes compuestas especialmente para esta ocasión, en un «andén del llanto» o *huaqaypata* que cada comunidad po-

seía, y por lo general se sospechaba de los foráneos otorgándoles el atributo de *nakaq* o *pishtacos* que presuntamente extraían la grasa de los indígenas.

En un contexto de esta naturaleza, es muy posible, como lo destacó hace algún tiempo John Earls (1973), que al Presidente, por ubicarse en la cúspide de la jerarquía, se le identificara con las cualidades metafísicas del Inca y que se pensase que tenía el poder de comunicarse con el espíritu de los cerros y de valerse de las vicuñas y los venados para recibir las cargas de oro que estos últimos le enviaban como obsequio.

Una concepción del poder político de esta naturaleza ha mantenido la expectativa del orden en el mundo lo cual explica por qué buena parte de las sublevaciones de los indígenas andinos, como lo ha indicado Pedro Gibaja (1980), tenga un matiz mesiánico que se centra en la esperanza del retorno del Inca.

Pero si bien a nivel de la política nacional sus puntos de vista reposan sobre estas premisas abstractas, ello no quiere decir que al interior de sus grupos los campesinos andinos (y los grupos nativos amazónicos) no hayan desarrollado algunos matices democráticos, tal como ocurre en los acuerdos que toman en las asambleas comunitarias. Sin embargo, es importante destacar que la democracia que se practica en un medio de relaciones interpersonales es bastante distinta a la que tiene lugar allí donde predominan las relaciones impersonales y una marcada división del trabajo. Para empezar, en un contexto tradicional no siempre se elige al más capacitado para el cargo sino a aquel con quien se guardan mayores obligaciones de reciprocidad, quienes por lo general son los parientes. Dada esta circunstancia, es natural que quien ha ascendido a una función de esta manera tienda a favorecer a quienes lo han apoyado en desmedro del conjunto de la comunidad. Muchas comunidades para precaverse de este peligro sugieren la alternancia de los cargos públicos entre los distin-

tos segmentos en que se divide el conjunto, o generan otras instancias de poder, como puede ser el consejo de ancianos, para contrarrestar los posibles desequilibrios que se generen. En todo caso la posibilidad de que se cometan grandes excesos es limitada pues en la medida que todos se conocen, y todos están atentos de los acontecimientos que ocurren, el margen para alcanzar una fiscalización rigurosa es muy grande.

Habiendo sido el Perú, hasta hace poco, un país básicamente rural no es de extrañar que estas tradiciones localistas hayan pasado al conjunto nacional bajo aquellos vicios tan comunes que hemos visto en la mayoría de los gobiernos republicanos como son el nepotismo y el patrimonialismo, que mencionábamos hace un momento.

El poder hacer esta filiación creo que constituye la mejor evidencia de la naturaleza juvenil de nuestra democracia pero a ello debemos sumar el hecho que solo recientemente, y de manera vertiginosa, la mayoría de peruanos comienza a participar del conjunto nacional. Esto último ha sido posible debido a las masivas migraciones que vienen desarrollándose desde 1950 y a una feroz penetración del estado, bajo el régimen de Velasco, en el medio rural andino.

Ante un encuentro tan intempestivo con el conjunto nacional, por poblaciones que estuvieron secularmente aisladas, es natural que no solamente ellas hayan sido afectadas sino el total del conjunto nacional. Para mí aquí se encuentra la explicación de la crisis estructural que vivimos y de las debilidades de nuestro sistema democrático; sin embargo el hecho de que en las últimas elecciones, a pesar de la violencia, masivamente se haya concurrido a votar me hace ver que hay esperanzas para el Perú y que lo que estamos viviendo es un simple momento transitorio de la adolescencia a la adultez.

MI IMAGEN DEL MOVIMIENTO LIBERTAD¹

El Movimiento Libertad es una agrupación de ciudadanos independientes que tiene como finalidad contribuir a restaurar el orden en el Perú, a través de la reafirmación de la democracia y de la reorganización del aparato estatal. No se trata de un partido político ni de un cenáculo de diletantes, pero su orientación es definitivamente política, diferente claro está de aquellas que tienen un carácter partidario. Para empezar, dentro de sus miras no busca hacer de la política una profesión, ni está perpetuarse en el tiempo. De allí que los miembros que integran Libertad son independientes, bastante reacios al estilo de la política partidaria, pero todos dispuestos a trabajar en favor del país.

Aparte de independientes una gran mayoría son técnicos en distintos campos y es precisamente como tales que quieren servir sin intereses subalternos al país. Libertad es pues un movimiento que escapa a los cánones tradicionales de concebir la política en el Perú y, quizá, en el resto de Latinoamérica. Entre sus notas más saltantes encontramos una preocupación muy intensa por aliviar los males del Perú, una actitud desinteresada y técnica frente al quehacer político y la realidad circundante, y un gran apego a la libertad como expresión de la creatividad humana y como sustento de un ordenamiento verdaderamente democrático.

¹ Originalmente este artículo fue presentado como una Introducción de un proyecto de ideario político del Movimiento Libertad en 1988.

Estamos pues frente a un movimiento ciudadano, inédito en nuestra historia, cuya peculiaridad se explica por el poderoso estímulo que la actual crisis en que vivimos ejerce sobre sus miembros.

La crisis en que estamos hundidos no es parecida a ninguna otra que haya experimentado el Perú. Desde un punto de vista económico los indicadores son dramáticos. Los especialistas han logrado determinar que ni aún durante la conflagración bélica con Chile, el país llegó al grado de deterioro económico en que nos encontramos actualmente. Si analizamos la crisis desde el lado de la violencia, observamos que ni siquiera en este infausto momento del pasado, se alcanzó el número de muertos que hoy estamos teniendo con la subversión. Los signos de descomposición invaden todos los sectores de nuestra existencia, poniendo en grave peligro la permanencia de nuestro sistema democrático y la vigencia de nuestra misma sociedad. Y a medida que avanza, neutraliza nuestras voluntades y capacidad racional, frena cualquier iniciativa, envolviéndonos en un torbellino del cual será muy difícil salir. Estamos ante una gravísima crisis estructural y, desafortunadamente, nuestros políticos acostumbrados a la coyuntura no están preparados para enfrentarla. Menos aún el gobierno aprista y los grupos marxistas formados en una tradición retórica que concedió más importancia a la ideología que a la realidad, donde al juego encandilado de las palabras reemplazó a los seres humanos concretos. Tal inversión alimenta más al enfretamiento entre grupos sociales y nos aleja a la paz y la cooperación mútua.

Las respuestas que deben darse ante los males descritos, tienen que ser proporcionales al reto. Para ello es necesario un gran sentido innovador. El carácter inédito del Movimiento Libertad radica en que atrae en primer lugar a figuras independientes que pueden orientar su pensamiento más allá de la coyuntura. En segundo lugar, detecta una tradición estatizante, reglamentarista y homogeneizadora, que está en la raíz de los problemas que nos agobian. En

suma, el verdadero problema estructural que tenemos por delante es la relación distante entre estado y sociedad. Este distanciamiento se ha ido produciendo por una infinidad de razones. Hoy, como nunca antes, pecibimos que el estado peruano adolece de dos grandes anomalías. Por un lado ha negado sistemáticamente la realidad plural peruana a lo largo de todo el período republicano y, por otro, se ha entrampado en una frondosa burocracia y reglamentación que pone muchísimas trabas a la expansión de la creatividad humana y a la generación de riqueza. A estos dos problemas seculares hoy se auna una marcada tendencia aislacionista que nos ha llevado a desvincularnos del sistema financiero internacional. De esta manera de negadores del pluralismo peruano y de una legítima convivencia en la diversidad cultural, hemos devenido en detractores de un sistema de relaciones internacionales, que cada vez más intensamente participa de una única cultura mundial.

Al velar la naturaleza plural de nuestro territorio, que nos hace poseedores de más del 60 por ciento de los sistemas ecológicos que existen en el mundo y de una amplia variedad de culturas, hemos favorecido el desarrollo de un sentido discriminatorio hacia todos aquellos que no participan plenamente de la cultura nacional. Un marcado centralismo y etnocentrismo nos ha llevado a comportarnos como los viejos extirpadores de idolatrías. Hemos enviado a prisión y sometido a otras formas de sanción a nuestros coterráneos por el simple delito de practicar sus costumbres. Hemos creado desconfianza en sus tecnologías calificándolas de «primitivas», hemos hecho escarnio de sus conocimientos acusándolos de ignorantes. Sin comprender el significado que el trabajo tiene para ellos los hemos acusado de ociosos. Y así sucesivamente, atribuímos defectos y virtudes según nuestros propios cánones, pero nunca de acuerdo a sus propios sistemas valorativos. La homogeneización en síntesis niega a los interlocutores su propia voz, privilegiando la del sistema oficial. Curiosamente, este problema estructural, que exigía un cambio revolucionario, ha recibido el respaldo de aquellos, que en nombre del

marxismo, pretendieron ejercer el monopolio de la gran transformación del país. Haberlo intentado resolver este desafío hubiera supuesto para dichas opciones restar importancia a su visión clasista de la sociedad y cuestionar la economía como la gran fuerza articuladora. Por eso dudamos que de las canteras marxistas pueda brotar un verdadero espíritu democrático, pues este sistema político antepone el monólogo al diálogo. Por lo demás el diálogo solo es posible cuando se reconocen interlocutores, es decir cuando se admite la posibilidad de alcanzar la igualdad en la diversidad.

Ya que la democracia supone el respeto del pluralismo, reconocemos que este sistema político es el más adecuado a nuestra realidad geográfica y a la idiosincracia de nuestros grupos étnicos que tiene su origen en la época prehispánica. De ello son testimonio elocuente la variedad de modalidades de tenencia de la tierra que se da en sus dominios, las estrategias para obtener una producción diversificada, el nombramiento de autoridades, etc. Por otro lado, propugnar el respeto a la multiplicidad de tradiciones que coexisten en nuestro país, no debe impedir que los grupos que las mantienen procuren una participación más plena en el conjunto nacional y en la vida moderna. Nuestros descendientes del pasado prehispánico no son reliquias de museo, a los que hay que preservar inmaculadamente de cualquier contaminación foránea. Se trata de seres vivientes que tienen el derecho a mantener tanto su identidad cultural como participar de una cultura más vasta que alcanza proyecciones mundiales. No comprender esta doble dimensión es exponerlos a una condición de minusválidos, negarles la capacidad de ejercitar y defender sus derechos como seres humanos, como grupos étnicos y como ciudadanos peruanos. Y también No hacerlo es negarles su potencial productivo, su capacidad de generar riqueza a escala nacional y, por lo tanto, las posibilidades de abandonar una condición de pobreza, que es fruto de un inevitable contacto entre culturas que se desenvuelven en distintos tiempos históricos. Lograr el equilibrio entre tradi-

ción y modernidad es pues una exigencia de nuestra realidad. Hasta el momento este agudo problema ha sido enfocado tangencialmente por el estado peruano. Aparte de unos pocos experimentos en materia de educación bilingüe y bicultural y algunos programas para el uso de tecnología apropiada, poco es lo que se ha realizado al respecto. Por el contrario, el desarrollo rural sigue siendo planteado en términos paternalistas, homogeneizantes, con la falsa creencia de que permitir la afloración de lo nuevo hay que erradicar lo antiguo. Poco se puede esperar cuando se niega la especificidad de los interlocutores y su capacidad de diálogo, y cuando se soslaya que somos un país diverso, donde no siempre los modelos usados en una región son aplicables a otra.

Como consecuencia de este distanciamiento entre el estado y la realidad rural de nuestro país, vemos que ni aún con la reforma agraria se incentivó el crecimiento económico de este sector, particularmente de aquel ubicado en los Andes. Ello ha generado una movilización espacial anómala, y debido a esta movilización en el lapso de 40 años la población peruana ha pasado de ser mayoritariamente rural, a ser eminentemente urbana. Lima, como principal polo de atracción de estas migraciones, ha resultado absolutamente desbordada y estas anomalías han redundado en la mayor crisis de nuestra historia. Si la década del cuarenta, con el inicio de las migraciones del campo a la ciudad, muestra los primeros signos de una transformación en el medio andino, la década del ochenta señala el desfreno absoluto en el cambio del rostro del Perú. Aquellos que pretendieron calmar el ímpetu de las fuerzas sociales que empezaban a desbocarse, proponiendo una política estatizante enmarcada en conceptos completamente alejados de nuestra realidad, encontraron un estruendoso fracaso.

Desde la perspectiva actual, la revolución encabezada por el General Juan Velasco Alvarado no frenó las fuerzas sociales que le atemorizaban y más bien inició el declive

que nos ha conducido a la postración que hoy vivimos. No podía ser de otra manera pues el régimen de Velasco significó el imperio de la incongruencia y la consagración oficial de la violencia. Por un lado intentó acercar el mundo rural al Estado, a través de las cooperativas de producción, allá donde siempre estuvo distante, pero lo hizo bajo modelos organizativos absolutamente alejados de la idiosincracia campesina. Por otro lado predicó el odio clasista en un medio donde lo que mayormente se exalta es la cooperación y la solidaridad social. Como resultado de este estilo político se estimuló un descontrol de las fuerzas sociales. En 1980, precisamente el año en que se reinicia la democracia en el Perú, los mayores signos de la crisis que nos agobian iniciarán una vertiginosa expansión. No solo se presenta en el escenario nacional Sendero Luminoso, sino se expande la violencia delincriminal, el narcotráfico, un conjunto de movimientos religiosos mesiánicos que cuestionan la religión oficial y otras expresiones de un debordante mundo popular que está en ebullición. El desencadenamiento, a nivel nacional de fuerzas sociales de origen rural, en circunstancias en que los sectores responsables de la conducción del país se esmeraban por reinaugurar la democracia, mejorar nuestra economía y reinsertarnos en el medio internacional, tornaron aún más complicado el panorama.

Desafortunadamente los esfuerzos que exigía la redemocratización llevaron a descuidar la dimensión interna de nuestra realidad nacional. Aquellas fuerzas desatadas adquirieron una mayor presencia, avanzando sigilosamente e infiltrándose en nuestro aparato institucional. De 1985 en adelante el objetivo central ha sido enfrentar el desborde de aquellas fuerzas sociales, pero lamentablemente se hace imitando el estilo del gobierno militar. La consecuencia es que esta vez el resultado ha sido más nefasto pues si Velasco alimentó la violencia cuando estaba en su estado incipiente, aplicar el mismo recetario en las actuales circunstancias (aislándonos del sistema financiero internacional, mermando la confianza de los sectores productivos y generando la peor crisis económica de nuestra historia) ha significado elevar la catástrofe a su máxima potencia.

Fracasados los modelos previos y encontrándonos al borde de un colapso cuyo desenlace es difícil imaginar, «Libertad» emerge como un movimiento de ciudadanos que tienen una profunda esperanza en el Perú y en que la cordura se impondrá a la sinrazón. Estos sentimientos que impulsan a nuestro movimiento serán compartidos por una vasta mayoría de peruanos que están dispuestos a deponer sus intereses personales, en aras de una causa que exige un enorme esfuerzo de solidaridad y de mística.

Si bien es necesario avizorar que la lucha será dura, no debe pensarse que esta restauración del orden queda librada a fuerzas extrahumanas, como ocurre con los movimientos milenaristas y mesiánicos. Por el contrario la esperanza de Libertad reposa en la firme convicción de que todavía hay margen para la razón y que en ella radica el mayor peso de la transformación. Bajo su imperio, hemos intentado este diagnóstico de la situación y a partir de ella hemos llegado al convencimiento de que solo reafirmando la libertad, a través de una verdadera democracia, e innovando sobre la base de las experiencias pasadas, llegaremos a diseñar una solución adecuada para nuestro país.

PRAGMATISMO EN TIEMPOS DE CRISIS¹

A pesar de todo lo que se viene escribiendo sobre la crisis, temo que todavía nuestras clases dirigentes no tengan conciencia de su naturaleza. En consecuencia, seguiremos entrampándonos en la búsqueda de una salida, mientras más necesitamos serenidad, paciencia, solidaridad y creatividad para enfrentar estos trances tan críticos por los que atraviesa nuestra sociedad. Por lo tanto, es necesario no seguir ensayando estrategias que atrasan nuestra marcha a la modernidad y que ponen en grave riesgo el restablecimiento del orden en nuestro país.

Una última estrategia ha sido el golpe de estado del 5 de abril, luego de doce años de denodados esfuerzos por mantener el sistema democrático diseñado al amparo de la Constitución que elaboramos en 1979. Es decir, nuevamente nos encontramos ante una salida autoritaria para encarar los profundos problemas que aquejan a nuestra sociedad.

El ingeniero Fujimori se jacta de ser un hombre pragmático y supone que la decisión que adoptó era la más efectiva para evitar el colapso del Estado, cuyas instituciones habían llegado a un límite insostenible como consecuencia del terrorismo, la corrupción y la ineficacia. Ade-

¹ Publicado originalmente en la revista Oiga, p. 42 - 46, No. 588, 25 de mayo de 1992, bajo el título: «Necesitamos pedagogía democrática».

más considera que su medida se legitima porque cuenta con un amplio respaldo popular. En este punto de vista lo acompaña una gran mayoría de peruanos entre quienes se cuentan muchos hombres de empresa, periodistas y hasta intelectuales que, por su nivel educativo y posición social, deberían estar más capacitados para comprender la naturaleza de los problemas nacionales que nos aquejan.

Aunque la antropología no dispone de una bola de cristal que nos permita observar el desenlace de semejante medida, al menos nos deja entrever que no hay proporción entre los males que se requiere remediar y las decisiones tomadas. Cierta parte de nuestras clases dirigentes siguen sumidas en una tradición localista, en gran parte responsable de la crisis presente. Tal visión tiene muy pocas posibilidades de éxito para enfrentar nuestros males y puede obstaculizar nuestra participación en las transformaciones que ocurren en el ámbito internacional como consecuencia de la globalización.

El terrorismo, el narcotráfico, la corrupción administrativa, y otros síntomas que hacen peligrar el mantenimiento del Estado son la expresión de una terrible crisis estructural que comienza a evidenciarse con virulencia a partir de 1980, cuando volvimos al sistema democrático luego de doce años de dictadura militar. No son pues problemas coyunturales ni afectan tan solo a sectores determinados. Todo el conjunto institucional de nuestra sociedad se encuentra en peligro por una serie de circunstancias históricas que analizaremos más adelante.

A mi modo de ver todo problema puede ser superado solo en la medida que la respuesta que se desarrolle, sea proporcional a la magnitud del fenómeno que se tiene que encarar. En consecuencia una crisis de naturaleza estructural solo puede ser atendida por una estrategia que ataque desafíos de esa índole. Ello supone trascender las tendencias localistas dominantes, que nos llevan a privilegiar perspectivas cortoplacistas, y debe proyectarnos a una es-

fera donde se armonicen las soluciones de corto, mediano y largo plazo.

Los principales males que afligen a nuestra sociedad pueden sintetizarse como la falta de una sólida unidad entre los peruanos, el distanciamiento entre estado y sociedad y una creciente pauperización económica. Es imprescindible entonces, que desde las clases dirigentes se siembre la concordia, el respeto a las instituciones del estado y un sentido realista que admita que ya no podemos vivir al margen de las transformaciones que están ocurriendo a nivel internacional. El país ya no está para que los gobernantes sigan predicando enfrentamientos, como los propiciados durante Velasco, cuando se decía que los ricos ya no comerán de la pobreza de los menos privilegiados, o cuando Alan García, en plena efervescencia subversiva, contraponía a los ricos y poderosos con el pueblo. Ahora último, se sigue confrontando a los peruanos cuando se sataniza a los dirigentes de los partidos políticos. Hoy, por el contrario, es necesario que todos los segmentos que conformamos el Perú nos veamos como complementarios y no como enemigos. Ante la debacle que vivimos es muy fácil criticar a cualquier institución nacional, incluyendo al Ejecutivo. Tengo la sospecha que si alguien con el poder de las armas le hubiese hecho un golpe de estado al ingeniero Fujimori, habría encontrado un sinfín de argumentos para desprestigiarlo con gran acogida en el pueblo. En esta hipotética circunstancia los que hubieran sacado la cara por él probablemente serían los mismos a los que ahora el presidente de facto está denostando.

Todo ello hace evidente que se ha perdido la fe en muchas instituciones nacionales. Entre las más afectadas se encuentran el poder judicial, el poder legislativo y algunas fuerzas del orden. Como consecuencia el sistema pluripartidario, que es un engranaje vital de las democracias modernas, ha sido enormemente debilitado. Ya lo hemos visto en las elecciones de 1990. Nadie quería a los políticos tradicionales y la contienda final tuvo como protago-

nistas a dos candidatos que enarbolaron la bandera de la independencia, frente a las agrupaciones políticas clásicas.

Este sentimiento adverso ante los representantes del sistema pluripartidario, ha llevado a que la condición de independiente sea el requisito más valorado para asumir una posición dirigencial. Esto es notorio entre los líderes de organizaciones populares de los pueblos jóvenes, y se ha hecho público en algunas entrevistas televisadas. También se expresa en varias organizaciones campesinas del medio rural. Entre estas últimas hay algunas que reivindican su condición independiente en contraposición a las autoridades nacionales, que son vistas como dependientes de grupos «opresores». Así, los estatutos de algunas federaciones de ronderos en sus enunciados iniciales señalan que:

«Las Rondas Campesinas son patrimonio del campesinado, no son dependientes del Estado, del Gobierno, de los Partidos Políticos, ni de organizaciones religiosas algunos...»

Tienen por finalidad no sólo combatir a los «ladrones chicos», sino fundamentalmente erradicar a los «ladrones grandes», camuflados en la Administración Pública; luchando por una sociedad nueva...»

Y luego, en puntos de sus decálogo, refieren:

«La justicia social no se ventila en las Cortes, ni se mendiga con papel sellado; se conquista con la acción organizada de las masas.»

«Nada bueno esperar de las autoridades de los opresores. ¡Toda confianza y apoyo a las Rondas Campesinas!»

en otro decálogo de ronderos, sentencia:

«Nada bueno esperar de las malas autoridades y el gobierno de los opresores. Toda confianza y apoyo en las rondas campesinas.»

Frente a la expansión de estos sentimientos contra las instituciones nacionales, que en el caso de Sendero Lumi-

noso conducen a una violencia extrema, es necesario que desde nuestras clases dirigentes se plantee una pedagogía con el fin de restablecer la confianza en nuestras instituciones nacionales y, particularmente, en el sistema democrático. Felizmente, en muchas de estas organizaciones existe adhesión al sistema democrático pero su participación se sitúa todavía a un nivel de las relaciones interpersonales. En estas circunstancias la pedagogía democrática es más necesaria que nunca, y debe estar acompañada de la apertura de canales para que los anhelos políticos de los ciudadanos se materialicen a escala nacional.

Como ya he señalado en otras oportunidades creo que la crisis que vivimos en nuestro país es la expresión de un tránsito entre una etapa de disgregación social y una de mayor conjunción. Pienso que estamos ante un proceso de unificación nacional que adopta una configuración traumática por no enmarcarse en un cauce fluido. Enfrentamos, en otras palabras, una integración abrupta como consecuencia de circunstancias anómalas. Entre estas últimas responsabilizo al centralismo extremo que ha llevado a que la mayor parte de nuestro movimiento económico y servicios públicos se concentre en la ciudad de Lima. Tal circunstancia ha puesto un velo en los ojos de nuestras clases dirigentes incapacitándolas para comprender el extraordinario pluralismo cultural y ecológico de nuestra realidad. Este centralismo aunado a un intenso crecimiento poblacional y a los estímulos generados por los medios de comunicación, son causantes de un proceso migracional que no tiene parangón en Latinoamérica y, posiblemente, en ninguna otra parte del mundo.

Además de haber desbordado la infraestructura de muchas ciudades costeñas, particularmente de Lima, esta gran movilización espacial ha tenido como consecuencia que muchos pobladores asuman súbitamente la conciencia de que son parte de una colectividad más amplia que la vislumbrada en sus antiguas circunscripciones. Esta colectividad, en sus lugares de origen, consideraba al estado

como algo distante y exigente. Ahora en las ciudades comienza a formar parte de sus experiencias cotidianas.

Una constatación bastante frecuente de la población andina, ha sido que sus derechos no son semejantes a los de otros ciudadanos, que los otros tienen acceso a los servicios del estado, y, peor aún, que sus rasgos raciales y culturales podían ser motivo de discriminación. Esto último, en muchos casos, se ha traducido en una mimetización forzada a los valores de la cultura nacional, motivándose una paulatina devaluación de su propia identidad cultural. Finalmente, se ha entronizado una incredulidad hacia las instituciones democráticas del estado y hacia sus representantes.

Mientras los migrantes se mantuvieron en sus circunscripciones es indudable que los marcos comparativos debieron ser más restringidos. Sumidos en un mundo de relaciones interpersonales los principales agentes de descontento eran los hacendados, algunas autoridades públicas y casi nunca el estado como tal. De allí que la mayor parte de rebeliones campesinas durante la república solo tuvieran un carácter local. Inclusive el levantamiento de Atusparia, que surgió en medio de las contiendas entre Cáceres e Iglesias, planteó reivindicaciones restringidas a una dimensión únicamente local. Este panorama comienza a variar a partir de los años sesenta cuando la política llega al campo incrustada en federaciones y movilizaciones campesinas, de la mano de revolucionarios exportados por Fidel Castro, o azuzada por las reformas que introduce a finales de aquella década el gobierno de Juan Velasco Alvarado. Toda esta transformación coincide con una re-integración del Perú en la esfera internacional y nacional gracias a la expansión de los medios de comunicación y las migraciones. No debe sorprender, por lo tanto, que en 1980 un grupo subversivo como Sendero Luminoso, percibiera condiciones favorables para iniciar una guerra contra el estado nacional, soliviantando un medio campesino de honda raigambre andina.

Una democracia que no confiere idénticos derechos a todos sus ciudadanos, y que niega el pluralismo cultural en nombre de una supuesta igualdad, una predica ideologizada que culpa a la riqueza de unos de la pobreza de otros, una élite cegada por el centralismo y profundas transformaciones en el rostro del país por la conjunción súbita de muchas sangres, son los principales aliados de la subversión. Sin embargo los alzados también cuentan con poderosos enemigos, que si son bien manejados, pueden significar la derrota definitiva de este fermento explosivo. Uno de los adversarios más serios de Sendero es un profundo sentimiento democrático del pueblo peruano, manifestado en la masiva concurrencia a los últimos procesos electorales. Asimismo la elección de autoridades en las organizaciones populares es un escollo para los subversivos. El proceso de globalización que se expresa a escala mundial, revaloriza la democracia, la economía de mercado y el deseo de progreso convirtiéndose a la larga en los principales obstáculos para la victoria de alternativas como la de Sendero.

En los estatutos de las rondas se visualizan claramente las fuerzas aliadas de la democracia campesinas cuando sostienen por ejemplo que:

«Los lineamientos que siguen, sus disposiciones que efectúan, sus dirigentes, son decididos y elegidos por la mayoría. En su seno nadie es marginado, ni humillado o perseguido por razón de sus ideas o actos políticos, religiosos o culturales. Todos son libres de opinar y actuar, siempre y cuando no afecten a la mayoría, ni a los derechos humanos. Con la fuerza de las masas organizadas conquistan sus demandas, ejercen sus derechos y a toda costa se defienden de las agresiones de las fuerzas extrañas...»

Tienen por finalidad no sólo combatir a los «ladrones chicos», sino fundamentalmente erradicar a los «ladrones grandes», camuflados en la Administración Pública; luchando por una «sociedad nueva»,

donde el pueblo se autogobierne y tenga democracia, paz con justicia social, bienestar popular, desarrollo regional, soberanía e independencia nacional. Una sociedad nueva, donde todos tengan trabajo, donde reine la honradez y no hayan delincuentes.

Se lucha también por la defensa de la pequeña y mediana propiedad agropecuaria, por el fomento de la pequeña y mediana industria, por una nueva educación que sirva al desarrollo regional, por la vigencia de los derechos humanos, por la moralización de la Administración Pública, por la nacionalización de los monopolios imperialistas, entre otros.»

Estos sentimientos se van generalizando. Ello se comprueba en el auge que comienzan a alcanzar organizaciones populares como Asociaciones de Padres de Familia, Clubes de Madre, Olla Común, Comités de Vaso de Leche, de hondo contenido democrático y gran vitalidad a diferencia de las cooperativas, sindicatos y otras organizaciones campesinas que en realidad no surgieron del pueblo. En ocasiones fueron impuestas verticalmente por agrupaciones políticas, impregnadas de los viejos cánones centralistas.

Pareciera pues que en este proceso de unificación del Perú, por fin los campesinos y otros sectores populares comienzan a organizarse, en relación al conjunto nacional, sobre bases más autónomas. Todo ello ha sido acompañado de una revalorización de la propiedad en términos más individuales, como se aprecia en el caso de la popularidad captada por las parcelaciones. También se incrementa el afán por acceder a un sistema educativo que les permita satisfacer sus anhelos de desarrollo.

Aunque los sectores populares comienzan a organizarse sobre bases más autónomas, debe reconocerse que el reclutamiento de sus agrupaciones es todavía muy circunscrito. En consecuencia, el tipo de democracia que funciona en su seno se sustenta más en relaciones interpersonales

que en nexos impersonales, como suele suceder en los sindicatos o en los partidos políticos. ¿Existe algún tipo de organización que esté llenando el vacío dejado por el descrédito de estas instituciones? Según todos los indicios no existe ningún reemplazo. Esta circunstancia a mi modo de ver, torna peligroso el intento de Sendero Luminoso de llenar este vacío. Haciéndose patente que el talón de Aquiles de este movimiento es su autoritarismo de basamento fundamentalista, pienso que la mejor salida para el país, es la reafirmación de la democracia sobre la base de una reestructuración de sus instituciones fundamentales. Los sindicatos y los partidos políticos tienen mayor responsabilidad de renovarse, al igual que el conjunto de las instituciones del estado.

Ante problemas tan profundos, los gobernantes deben sopesar mejor sus decisiones y dejar de recurrir a viejas consideraciones autoritarias, cuya otra cara son los populismos que hoy ya no tienen cabida en el mundo moderno. Si el pueblo tiene predisposición de creer en vírgenes que lloran no nos debemos volver cómplices de estos paliativos religiosos que se avivan en momentos desesperación. Hoy, los gobernantes deben mostrarse como seres humanos cuyos defectos pueden ser corregidos en medio de una sana crítica que procura la democracia. Debe evitarse convertir a los líderes en mesías que tienen la potestad «divina» de forzar soluciones porque un apoyo popular exasperado por la angustia, los ha canonizado convirtiéndolos en depositarios de la verdad.

LA IDENTIDAD E INTEGRACION DE LOS PERUANOS¹

Nuestro dificultoso advenimiento como estado independiente y el excesivo centralismo que ha regido nuestra vida republicana, hizo presuponer la existencia de una identidad nacional sin admitir otras alternativas. Concebir una nación unitaria coincidente con los límites territoriales es un requerimiento indispensable de todo estado moderno pues, en última instancia, se espera que la totalidad del cuerpo social legitime por consenso las instituciones que deben gobernarlo. Si este cuerpo social unitario no existe, se busca armonizar al máximo la diversidad cultural de los habitantes, y plasmarla en el marco institucional. Si dicho estado al independizarse se cimenta en ideales liberales, que privilegian el desarrollo de un sistema democrático contrapuesto a un sistema político colonial, estas aspiraciones de amplia representación son aún mayores.

Desafortunadamente en el Perú dos factores conspiraron contra estas aspiraciones. Por un lado, la presunta unidad estatal escondía sociedades con diferentes dinámi-

¹ Una versión original de este trabajo se preparó como introducción a un proyecto de investigación sobre la identidad nacional hecho a instancia de Monseñor Oscar Alzamora. Una segunda titulada «Aproximaciones hacia una identificación de la identidad nacional peruana», fué presentada como ponencia a la III Reunión de Trabajo del Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales - CLACSO sobre Identidades en América Latina. Esta conferencia se llevó a cabo en Brasilia entre el 7 y 11 de diciembre de 1992.

cas y, por otro, un aguzado centralismo empañaba la visión de las clases dirigentes para comprender y armonizar el aparato institucional con la naturaleza plural del país.

Hemos presupuesto la existencia de una unidad nacional recurriendo a conceptos tales como mestizaje y lucha de clases, sin embargo, confrontados con la realidad empírica, ambas conceptualizaciones están preñadas de ideologización. Si por mestizaje entendemos mezcla de culturas habría que preguntarse de qué manera esta noción nos singulariza, pues al fin y al cabo hoy en día qué cultura no es un producto de mezclas. Si lo que está en juego es la idea de síntesis de algo nuevo ¿acaso las mezclas no siempre son algo nuevo? Por lo demás, ¿de qué tipo de mestizaje nuevo estamos hablando? ¿de un híbrido que es 50 por ciento indígena y 50 por ciento hispánico? ¿acaso las culturas son organismos que pueden ser tratados como entes biológicos? ¿podría alguien decirnos si el mestizaje peruano es más cercano al que encarna Guaman Poma o al del Inca Garcilaso?

Con la categoría de clase ocurre algo semejante ¿Acaso la noción de campesino nos explica por qué tantos indígenas siguen hablando sus lenguas vernáculas y conservando sus costumbres? ¿En todas partes la economía, y en particular el capitalismo, es interpretado como un sistema de explotación que genera la lucha de clases, y unifica a toda la población? En todo caso, ¿por qué este sistema económico tendría que ser una fuente de explotación? ¿no se podría pensar que los problemas del indígena se derivan de un mal uso del capitalismo? o ¿de una ausencia de oportunidades para acceder a las reglas del juego que manejan los capitalistas debido a las ventajas de la costa sobre la sierra y al centralismo en general?

Si bien el manejo ideológico de estas dos posturas limitan nuestra comprensión de la identidad nacional, no dejan de abordar fenómenos que debemos tomar en consideración para dilucidar el problema. El proceso de transmi-

sión cultural, implícito en la noción de mestizaje debe ser discutido, así como la naturaleza de las relaciones sociales que acompaña a la noción de clase. Pienso que una vía más desideologizada para aproximarnos a la comprensión de nuestra identidad nacional, es reconocer que la cultura no es solo un cúmulo de rasgos desarticulados creados por los seres humanos sino fundamentalmente un sistema de símbolos generados a partir de la interacción social, que permite el entendimiento de los seres humanos. Un punto inicial en la tarea señalada será descubrir qué símbolos y valores tienen una gran difusión en el conjunto de la sociedad y verificar si hay o no coincidencias interpretativas en la multiplicidad de grupos étnicos que habitan un mismo territorio. Un supuesto importante de esta perspectiva es una caracterización de la cultura como producción de un sinnúmero de códigos comunicativos cuyo grado de comprensión es proporcional a los niveles en que se plasma la interacción social.

En consecuencia, no me siento tan distante de Fuenzalida cuando considera que

«Los fenómenos que llamamos aculturativos dependen, pues, de las dinámicas contextuales. No importa si el origen del contacto es la mera expansión pacífica, la asociación de alianza o la conquista, la situación que plantean es la misma. La progresiva o súbita expansión de los contextos en los que se desenvuelve la acción grupal e individual. Esto es válido, debe subrayarse, tanto para el conquistador como para el conquistado, para el dominador como para el dominado. Ello porque ambas partes en contacto aspiran, naturalmente, a una máxima eficacia de acción. El logro de esta eficacia estará inevitablemente en función de la medida en que cada una de las culturas participantes en el contacto se halle en la capacidad no de rechazar la cultura de la otra parte, sino de absorberla e incorporarla a su propia subjetividad dando cuenta del contexto total que ha surgido del encuentro...» (Fuenzalida, F., 1991, p. 14.).

Identificados los símbolos comunes es importante referirlos al bagaje socio-cultural de los representantes de ambos bloques culturales. Estos bloques culturales se encontraron en territorio peruano a partir del siglo XVI y las relaciones mutuas desde entonces han sufrido transformaciones contextuales. Para convalidar las hipótesis será necesario hacer un esfuerzo comparativo con símbolos nacionales de otros estados, explicando los motivos particulares que los llevaron a realizar tal selección.

En Latinoamérica todavía queda un largo camino por recorrer en lo concerniente a la identificación de símbolos nacionales. Los únicos países donde los encontramos de modo manifiesto son Brasil, a través del carnaval, y Méjico y Perú con imágenes religiosas como la Virgen de Guadalupe, el primero, y el Señor de los Milagros, el segundo. Pero ¿qué circunstancias llevan a que estas expresiones se presenten de manera tan relevante? ¿por qué Brasil ha priorizado al carnaval mientras que Perú y Méjico dichas imágenes religiosas? ¿cómo explicarnos que Méjico optara por una imagen femenina mientras en el Perú por una de sexo masculino?

Una pista importante para responder estas preguntas, la ha desbrozado Roberto Da Matta, quien para el caso del carnaval brasileño, afirma que se trata de desarrollar un enfoque sincrónico donde esta expresión festiva sea vista como un reflejo de los valores dominantes de la sociedad contemporánea. Otra vía interpretativa se plantea para los países que contaron con una fuerte tradición indígena. Se hace entonces necesario explicar los símbolos nacionales, rastreándolos a lo largo de su desarrollo histórico. Este último ha sido el camino de figuras de la talla de Edmundo O'Gorman, Jacques Lafaye, Octavio Paz, y, recientemente en el Perú, María Rostworowski de Diez Canseco con su libro *Pachacamac y el Señor de los Milagros*.

Dado el peso del pasado prehispánico por el desarrollo de altas culturas y la vivencia de un mismo proceso de co-

lonización, Méjico y Perú son dos países bastante semejantes. Es fácil suponer por lo tanto que sus tradiciones indígenas han tenido una enorme gravitación. Quizá por ello el inicio de la reflexión sobre la identidad nacional en el periodo republicano fue inducida por la insurgencia de movimientos indigenistas. Al final, tales movimientos se convirtieron en sustento, y motivación de los estudios antropológicos en estos países.

Las reflexiones iniciadas por los indigenistas y sistematizadas por los antropólogos han creado una imagen del Perú donde el mundo andino a la llegada de los españoles aparecía conformado por un mosaico de culturas. Algunas tenían distintas dinámicas socio-culturales. Tal es el caso de los grupos cazadores y recolectores en contraposición a los agricultores, a quienes los miles de años de convivencia los hacía partícipes de una misma matriz cultural. Había efectivamente la predisposición de desarrollar un sentimiento unitario y ello lo vemos fundamentado por el hecho de que poco tiempo después la Conquista, en 1564, se levantan los pueblos indios contra los españoles, valiéndose de símbolos que proclaman la unidad indígena. Surge así el movimiento mesiánico conocido como Taki Onqoy y que opuso al dios cristiano a las *huacas* andinas, agrupándose éstas en torno a dos santuarios, Pachacamac y Titicaca. Se trataba de reproducir otra vez la dicotomía de Hanan y Hurin Cuzco, que en conjunto simbolizaba la unidad pan-andina.

Otra evidencia de esta dualidad la vemos en la crónica de claro contenido mesiánico de Felipe Guaman Poma de Ayala, que llega a presentar al Perú en contraposición a España, como un mundo paralelo al otro con sus propias secuencias temporales y con estructuras espaciales análogas. Esa misma visión dual se repetirá en las insurrecciones indígenas del siglo XVIII, en las del XIX y llegará hasta nuestros días a través del mito de Inkarrí.

El mesianismo andino ha sido la expresión más recurrente a través de la cual la sociedad andina ha demostra-

do su sentido de unidad. Este fenómeno religioso se sustenta en una concepción particular del tiempo, del espacio y de las relaciones sociales. Y tengo la impresión que si el Perú escogió como símbolo nacional una figura como el Señor de los Milagros se debió a la vigencia del principio metafísico prehispánico. El Señor de los Milagros aparece como equilibrador de los opuestos complementarios de manera semejante al dios Pachacamac pero, sobre todo al mismo Inca. Gracias a esta concepción de Monarquía Divina, asociada con diferentes elementos del mesianismo, es que pareciera adquirir relevancia en el Perú la figura de Cristo.

La correspondencia entre Cristo y algunas figuras religiosas en el mundo andino es numerosa y frecuente. Cristo se presenta como Señor de los Temblores al igual que como Pachacamac, la divinidad más venerada de la costa. Otra evidencia la constituyen las series de cinco edades paralelas que nos refiere el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala. En ellas la posición de Cristo y la del Inca son iguales. Cristo es al mundo occidental lo que el Inca al mundo andino. Es decir, ambos aparecen ubicados en la posición que cierra la secuencia de cinco edades y que corresponde al lugar donde debía figurar el Principio Ordenador ². Se constata además su carácter dual imitando a los dioses andinos que estaban en la cúspide de la jerarquía. De manera semejante al dios Pachacamac, que se desdoblaba en uno de Arriba y otro de Abajo o que representa la alternancia entre el día y la noche, a Cristo se le asignan simultáneamente los atributos de realeza y pobreza, que

² El modo como Guaman Poma presenta estas dos series paralelas de edades se ilustran a continuación:

Edades del mundo cristiano

Edades del mundo andino

1. Adán y Eva

1. Uari Uiracocha Runa

2. Noé

2. Uari Runa

3. Abraham

3. Purun Runa

4. David

4. Auca Runa

5. Cristo

5. Inca Runa

son una constante en los héroes de la mitología pasada y contemporánea.

Pero la recurrencia de esta vocación unitaria que enarbolaba el mesianismo, no quiere decir, que cada uno de los alzamientos indígenas realizados bajo su advocación se haya involucrado al conjunto de la población andina ni que todos ellos hayan tenido igual fisonomía. Si bien estos sentimientos unitarios existen, y dan fe de la continuidad de la cultura andina, no siempre tuvieron una respuesta afirmativa y solidaria. De haber sido así, los indígenas se hubieran impuesto a los españoles desde un primer momento, y Francisco Pizarro no hubiera podido contar con la lealtad de los huancas y de otros grupos étnicos que le brindaron respaldo.

Las sociedades que se encontraron en 1532, no fueron de ninguna manera simples sino extremadamente complejas. Ambas, desarrollaron elaboradas estructuras estatales y configuraron sistemas sociales estratificados, a partir del dominio bélico de unos grupos sobre otros. En estas circunstancias y como es lógico pensar surgieron enconos y antagonismos entre las etnias y los incas y muchos buscaron aliarse con los españoles, para enfrentarse a los dominadores.

Una cosa es entenderse bajo los mismos códigos comunicativos y otra muy distinta, la forma en que se usa en el proceso de la interacción social. Sin embargo si los marcos contextuales no favorecen una relación permanente que engendre una solidaridad efectiva, las partes se repliegan y retornan a sus posiciones originales.

Al margen de las diferencias entre los mundos culturales que se encontraron en 1532 y de las relaciones asimétricas que se generaron con la dominación europea, la mayor fuente de desencuentros entre indígenas y españoles proviene de la tradición localista que ambos mundos favorecieron y de la ideologización de la realidad promovida por el centralismo limeño.

Es preciso referir la evolución histórica de las relaciones sociales que se establecieron entre los actores que convivieron en el territorio del estado nacional, para entender la expansión de los procesos comunitarios. Un punto central en esta aproximación es averiguar el grado de movilidad espacial que tuvieron los individuos como tales a lo largo de la historia de estos conjuntos nacionales.

La historia peruana revela que las poblaciones indígenas han sido herederas de una tradición que favoreció desde la época prehispánica, la inmovilidad espacial de los individuos, circunscribiendo su radio de acción al estrecho círculo de sus localidades. Aunque desde tiempos remotos experimentaron la pertenencia a un estado, la mano de obra disponible era la garantía para un desarrollo estatal, sostenido en el control de múltiples pisos ecológicos. Tanto los incas, como los administradores de la corona española crearon un conjunto de mecanismos para evitar la dispersión de los campesinos y mantener una distribución adecuada del potencial humano aplicado a la tierra. Una muestra de algunos de estos mecanismos en la época prehispánica, fueron los controladores de puentes y caminos. En la época colonial, las reducciones que organizó el virrey Toledo, reafirmaron esta tendencia a la inmovilidad espacial de los pobladores.

El régimen de las comunidades campesinas se adaptó a la tradición localista al prohibir tener tierras fuera de las fronteras comunales. No debe extrañar entonces que la mayor parte de estas unidades sociales, hayan desarrollado una proclividad hacia la endogamia, coincidiendo con la importancia otorgada a la herencia como medio de acceso a la propiedad. Hasta hace pocas décadas cada comunidad se consideraba el centro del mundo y el espacio ajeno a sus límites era visto como algo tenebroso y rodeado de peligros. En consecuencia, la despedida a los viajeros se hacía en medio de tristísimas canciones compuestas especialmente para esta ocasión y que eran interpretadas en un «andén del llanto» o *huaqaypata* que tenía una ubicación

precisa en cada comunidad. Además se sospechaba de los foráneos atribuyéndoles la condición de *nakaq* o *pishtacos*, que extraían la grasa de los indígenas, para supuestos usos «modernos».

Esta situación inmovilista se mantuvo en el Perú hasta cerca de los años cuarenta, cuando el censo señalaba que el 65 por ciento de la población era rural y el 35 por ciento, urbana. Desde entonces estas proporciones se han invertido, debido a un elevado crecimiento de la población que estuvo acompañado por el incremento de las vías de comunicación, el estancamiento de la producción agrícola y de un centralismo agobiante. El enorme proceso migratorio tuvo como resultante una abrupta conjunción de todas las sangres. Esta drámatica confluencia promueve la crisis que vivimos actualmente, pero también abre posibilidades para que el Perú consolide una sólida unidad nacional. Entonces el fenómeno debe ser considerado transicional, pero su duración dependerá de la capacidad de las clases dirigentes para enfrentarlo.

Coincidiendo con Matos Mar, para mí la crisis actual no es sino la expresión de un gran desborde popular que ha rebasado los distintos órdenes institucionales en que se cimentaba nuestro país. El telón de fondo ha sido esta conjunción súbita de peruanos en las ciudades que no tiene paralelo con ningún otro proceso histórico. Este fenómeno inédito, motivado en gran medida por las migraciones, la expansión de los medios de comunicación y la globalización a escala mundial, a la par de haber postrado al Perú, ha tenido la virtud de desnudarlo mostrando de modo descarnado su naturaleza y contradicciones internas.

1980 significó por un lado el restablecimiento de la democracia y, por otro, la explosión de la crisis. A partir de aquel año hemos visto sucederse una serie de manifestaciones y acontecimientos inusitados, que han sorprendido a nuestros élites dirigentes al punto de haberlas dejado sin respuestas adecuadas. Por no ajustarse a nuestros cauces

institucionales, los actores de estos desbordes y brotes efervescentes han sido definidos como «informales». Bajo este término no solo debe incluirse a los hombres que subvertieron la actividad económica, que han sido tan popularizados por Hernando de Soto, sino también a los protagonistas de la violencia subversiva, que han informalizado a la política. A los ronderos, que han informalizado a las fuerzas del orden y la justicia; a las sectas religiosas, que han informalizado la religión oficial; a los curanderos, que han informalizado a la medicina.

Los ámbitos de esta informalidad son numerosísimos y en la mayoría de los casos su presencia tiene antecedentes a lo largo de nuestra historia virreinal y republicana. No obstante, la proyección nacional que han alcanzado, les confiere una altísima importancia y puede haberles añadido características singulares. Pero en suma la informalidad tiene una raigambre, de corte provincial y rural, y es profundamente tradicional y localista.

Tal es la fuerza de esta informalidad que hasta las capas más cercanas a la cultura cosmopolita han sucumbido frente a ella. Por ejemplo, los adivinos hoy no solo son consultados por campesinos o nativos amazónicos sino hasta por el mismo Presidente de la República. Lo mismo sucede con los curanderos y la amplia parafernalia de la medicina no académica, de la cual se sirve cerca del 85 por ciento de la población peruana. Pero no es solo en la adhesión a estas prácticas consuetudinarias que se expresa esta raigambre provincial. También se puede observar en el recelo que sentimos por el mundo internacional. Siempre me ha dado la impresión que la desconfianza que produce el Fondo Monetario Internacional y otros organismos internacionales en nombre del anti-imperialismo, por parte de algunas de nuestras agrupaciones políticas, es muy semejante al temor que sienten nuestros campesinos andinos hacia el «pish-taco» o «nacaq», que tiene la apariencia de un «gringo» que extrae la grasa de los indígenas para ponerla al servicio de la tecnología industrial de los países foráneos.

Igual lectura puede hacerse de las elecciones del año 1990 donde en término porcentuales, el mayor éxito electoral lo alcanzó Vargas Llosa entre los peruanos residentes en el extranjero, mientras que en los departamentos de mayor extracción indígena, como Puno, Cuzco, Ayacucho y Apurímac, apenas si obtuvo el 10 por ciento de los votos. Es innegable que la satanización de la cual es objeto el escritor está estrechamente ligada a su condición de ciudadano del mundo. No de otra manera se explica que los medios de difusión que menos simpatía le profesan hayan destacado en grandes titulares, y de modo bastante irónico, la adquisición de una nacionalidad extranjera que no le niega su derecho a seguir ejerciendo la peruana.

Si bien el localismo tiende a que la foraneidad sea vista con recelo, no inhibe, por otro lado, que lo lejano y extranjero suscite fascinación, lo cual llevan a la imitación, aunque se carezca de los medios para interactuar apropiadamente con lo desconocido. Todo localismo encierra, por lo tanto, resquicios de apertura que bien cultivados, permiten un tránsito fluido hacia la modernidad. En el Perú esta tarea debió corresponder al sistema educativo. Desafortunadamente, la educación recibió el influjo de ideologías promotoras de enfrentamientos y abandonó el papel de encausar la modernidad. Es explicable, entonces que sentimientos localistas robustecidos por ideologías marxistas hayan devenido en fundamentalismos extremos que han tenido gran capacidad de ejercer la violencia.

Exponente de estos fundamentalismos es Sendero Luminoso, cuyo jefe máximo se ha convertido casi en un principio metafísico, que tiene los atributos de ser «cuarta espada», «puca inti» (sol rojo) y que ha hecho de su movimiento al «auténtico intérprete del marxismo» y «la vanguardia de la revolución mundial». En menor medida también es el caso del MRTA, y en el plano religioso de algunas organizaciones como la Asociación de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal que, si bien no se enfrenta al estado nacional, se erige en «la verdadera intérprete» de la Bi-

blia y depositaria del nuevo mesías que ha venido a salvar a la humanidad de un gran cataclismo que deberá ocurrir en el año 2000.

A partir de 1980 hemos sido testigos también de lo que son capaces las fuerzas más conservadoras que se ocultan en nuestro país y de la incapacidad del centralismo para enfrentar las circunstancias. La ceguera centralista fue responsable en gran parte del martirio de aquellos ocho periodistas que murieron en Uchuraccay y del calvario que posteriormente tuvo que sufrir esta comunidad por su lamentable equivocación de confundir hombres de prensa con terroristas. Aunque algunos todavía no lo admitan, este acontecimiento tuvo la virtud de poner de manifiesto la gran diversidad cultural que reina en nuestro país y el enorme potencial que esconde nuestro campesinado para enfrentar la subversión. Hoy este potencial ha tomado cuerpo en un sinnúmero de ronderos, que como aquellos valientes iquichanos, vienen enfrentando a la subversión y sin cuya colaboración las fuerzas del orden todavía estarían andando a tientas.

Definitivamente, fundamentalismos maniqueos como el de Sendero Luminoso, hoy comienzan a extinguirse en el Perú gracias al desprestigio de las ideologías políticas tradicionales y debido al rol efectivo que han cumplido las rondas campesinas y las fuerzas del orden. Al parecer las tendencias hacia la apertura se han comenzado a imponer a los localismos cerrados y la confluencia de todas las sangres parece seguir cauces más fluidos, que hacen posible el restablecimiento del orden. No obstante todavía queda un largo camino por recorrer para lograr este anhelo. Debemos responder a los retos derivados del proceso de globalización que viene ocurriendo a nivel mundial. La tradición y la modernidad pueden conciliarse siempre y cuando alentemos aquellas tendencias hacia la apertura que están en todas nuestras culturas y no las frenemos con comportamientos políticos que perpetúan los localismos e inhiben el desarrollo de un pensamiento crítico. En estas circunstancias les

corresponde a nuestras clases dirigentes alejarse del ejemplo de aquellos latifundistas que para mantener su poder, impedían que las escuelas ingresaran en sus dominios. Si su aspiración es gobernar al país, no pueden limitarse a colocar parches, ni seducir a un pueblo angustiado y confundido, proclive a los milagros, con gestos efectistas y promesas que no son cumplidas. El pragmatismo inmediateista puede obtener grandes triunfos que ayudan a levantar el ánimo de un pueblo alicaído por tantos años de penuria y desgobierno, pero no es el remedio para nuestros males estructurales. Hoy, el gobernante del Perú debe administrar al país con miras a corto, mediano y largo plazo, y además, desarrollar una verdadera pedagogía que nos libere de aquellas fuerzas y concepciones que nos condujeron a la peor crisis de nuestra historia.

PERU EN EL AÑO 1994

De aquella crisis estructural que desde 1980 no nos abandona, el terrorismo y su secuela de muerte es sin lugar a dudas, la arista más rechazada por la población y la que más pone en peligro la viabilidad histórica del Perú. Sea por su extrema crueldad o por constituir una respuesta desfasada frente a los grandes cambios que ocurren a nivel mundial, hay un consenso mayoritario para que los grupos depongan las armas . La paz es pues el mayor anhelo del pueblo peruano y cualquier medida que coadyuve a conseguirla es aceptada sin condiciones y sin resistencias de ningún tipo.

Una actitud de esta naturaleza es explicable pues aparte de la secuela de muertes, destrucción y temor que ha acarreado, ha exhibido los límites extremos a los que puede llevar un autoritarismo sustentado en el fanatismo y el fundamentalismo. Frente a movimientos como Sendero Luminoso cualquier dictadura de nuestra historia raya en la medianía.

Paralelamente al autoritarismo, este movimiento subversivo también ha mostrado los límites a los que conduce la sobre-ideologización de la realidad. En su vertiente socialista, se veló la comprensión de los procesos más importantes de este siglo y a nivel de los gobernantes se evidenció la pésima administración que se ejerció en todas las instituciones del estado.

¿Acaso nuestro sistema democrático, pluripartidista, refundado en 1980 y organizado en cuatro poderes autónomos, estaba incapacitado para enfrentar los nuevos desafíos del país ? Pienso que el sistema en sí no ha sido el culpable de nuestros males, pero también considero, que los partidos políticos, directores de la administración estatal, habían sido rebasados por los cambios estructurales ocurridos a lo largo de este siglo. Lo más grave e imperdonable de estas agrupaciones es que se pusieron de espaldas al Perú, en los momentos de la peor crisis de nuestra historia y no encontraron un freno a la corrupción administrativa promovida por muchos de sus miembros. Antes que consolidar la frágil democracia, favorecieron el desarrollo de cúpulas, grupos de interés y prebendas, y sobretodo, en el caso del Apra, propiciaron el enfrentamiento entre peruanos.

Tamaño irresponsabilidad, sumada a una prédica política arcaica, incluso de aquellos que se mantuvieron en la oposición, permitió que los partidos adquirieran la imagen de «tradicionales» y que la contienda electoral de 1990 fuera dirimida por dos independientes.

Pero no solamente los partidos políticos cayeron en la impopularidad. Casi la totalidad de la estructura institucional del estado colapsó, comenzando por el poder judicial y algunas fuerzas del orden que no supieron poner coto a la vesanía y corrupción de muchos de sus miembros.

Huérfano de liderazgo político y moral pero deseoso del restablecimiento del orden, el pueblo enfrentó con decisión el vacío reinante. Prueba de ello son las rondas campesinas, los clubes de madres y comités del vaso de leche, los comedores populares, y multitud de organizaciones populares que dieron ejemplo de heroísmo cuando nadie parecía dispuesto a defender la democracia. Nadie podrá entonces olvidar la figura de «la madre coraje», María Elena Moyano, que expresó el potencial creativo y la vitalidad de la sociedad civil frente a la defección de la sociedad política.

Esta constatación nos llevó a ver las elecciones del noventa como la última oportunidad para iniciar un gran cambio, confiando en nuestra independencia política y en cierto nivel de solvencia en determinadas áreas del conocimiento. Así nació el Movimiento Libertad.

Lo que unió a muchos de los que ingresamos en sus filas, fue una vocación de servicio y de modernidad, antes que una motivación política. En consecuencia nunca entendimos «Libertad» como una agrupación política convencional, sino como un gran movimiento ciudadano. Por esta razón me solidarizo con Mario Vargas Llosa cuando perdidas las elecciones de aquel momento, desistió de su labor partidaria, para retomar desde la pluma una fecunda y coherente trayectoria pedagógica que ha enriquecido la política latinoamericana. El paso de este renombrado escritor por la política peruana solo respondía a un inmenso aprecio por su patria y a una consecuente defensa de sus ideales. En aras de servir a su país estuvo dispuesto a abandonar su actividad literaria que lo ha convertido en ciudadano del mundo y asumió la causa de la libertad, a riesgo de volverse impopular y verse compelido a apartarse del Perú por un período que amenaza ser bastante prolongado.

Tanto los sectores populares como las élites, persistieron en su empeño de buscar salidas para la crisis peruana. Pocas veces en la historia del Perú se ha visto el nacimiento de una disposición tan positiva y a veces tan sacrificada. No debe extrañar que nos aferráramos a cualquier signo positivo y que la esperanza alimentara estrategias bastante lejanas de la ortodoxia. En el seno de estos sentimientos se inició el gobierno del ingeniero Fujimori, siendo el desprendimiento de los actores sociales su mejor capital.

Como ya he tenido oportunidad de hacer mención en otros trabajos, el proceso electoral que se desarrolló en 1990 tuvo características atípicas y excepcionales como pocas veces en nuestra historia republicana. La crisis que soportaba el Perú hizo de esta contienda una de las más im-

previsibles y desconcertantes , pero también reveló la cruda realidad de nuestro país. Repasando los acontecimientos y sin entrar en mayores detalles podemos decir que se enfrentaron únicamente dos fuerzas. Por un lado, Vargas Llosa encarnaba las banderas de la libertad, la democracia, la eficiencia y la modernidad, lo que se vió plasmado en un cuidadoso plan de gobierno, preparado por los mejores técnicos del país . Del otro, surgía una anónima candidatura que solo aportaba frases huecas y estereotipadas y una gran dosis de improvisación. Una iniciaba su intento de reorganizar el país innovando los viejos estilos demagógicos y populistas que habían dominado las campañas políticas anteriores, mientras la otra hacía de la oferta de promesas su principal fuerza combativa. «Libertad» pretendía convertir su ideal modernizador en praxis pedagógica, en tanto las huestes de «Cambio 90» hacían uso de la ambigüedad y el silencio filisteo. ¿Cuál de estas dos posiciones era más cercana a un pueblo agobiado por la peor crisis de su historia, que lo predisponía a los milagros y a la mentira piadosa ?

En un primer momento la primera alternativa sedujo a la ciudadanía al punto que su líder casi llegó a bordear el 50 por ciento en las intenciones de voto. Sin embargo dicha adhesión no fue plena. Medio país permaneció receloso. Unos dudaban de la alianza del escritor con partidos considerados tradicionales, quizá otros no se identificaban con los sectores acomodados de la población que apoyaban elitistamente a «Libertad», tal vez hubo electores que no suscribieron el tono nada conciliador de Vargas Llosa con sus oponentes políticos. Finalmente estos últimos voceros de la política criolla como tigres heridos de muerte y en un último esfuerzo por sobrevivir, desataron una guerra sin cuartel removiendo resentimientos étnicos y de clase que deberían haber quedado vedados ante la explosión de violencia en que estaba sumido el Perú.

Fue entonces que la popularidad de Mario Vargas Llosa comenzó a declinar. En verdad era difícil levantar al-

gunos de los cargos que se alzaron contra «Libertad», pues el voto preferencial y un acercamiento poco intenso a los sectores populares confirmaron que estaba rodeado de ricos y «blaqueñosos». Al menos en la primera vuelta se percibió una cierta indiferencia ante las demandas populares, provinciales y rurales y una falta de sintonía con el estado de ánimo de la población. Tal vez deban recordarse las profundas derivaciones de la relación que se establece entre etnicidad y política .

El declive del candidato del FREDEMO fue inversamente proporcional al ascenso del ingeniero Alberto Fujimori. A su convocatoria acudió un pueblo que no estaba acostumbrado a dirimir las lides políticas solo en base a ideas y programas, y que además estaba parcializado por la innoble campaña desplegada contra Vargas Llosa. Hay que reconocer sin embargo que el ex-rector de la Universidad Agraria supo capitalizar dos consideraciones a su favor: su condición de miembro de una minoría étnica y su proximidad a la agricultura que hasta hace poco tiempo fuera la principal actividad productiva de los peruanos.

Sin temor a equivocarse se podría decir que el triunfo del candidato nisei se debió al grado de rechazo que alcanzó la figura de Vargas Llosa. El voto en negativo ungió a Fujimori y lo llevó al poder. Tan desconcertante vía acarrea una serie de problemas pero también proporciona algunas ventajas. Careció desde el primer día de una mayoría en el Parlamento y debió lidiar con infinidad de dilemas en distintos escenarios, sin estar necesariamente preparado para actuar en todos los frentes. Pero como contraparte ni respetó ni saldó compromisos con agrupación política alguna, utilizando como único interlocutor a un pueblo angustiado y por lo tanto complaciente, y cuyo grado de desarticulación y ensimismamiento localista, lo inhibe de mayores posibilidades críticas.

Sin mayor voluntad por entenderse con un Congreso que no le resultaba del todo favorable, el presidente

Fujimori fue estirando las reglas de juego democrático hasta romper la estabilidad de todo el sistema. Provocadoramente satanizó a todas las fuerzas que osaron enfrentarse a sus pretensiones autocráticas, acusándolos de ineficientes y «tradicionales» y muchos pisaron el palito negándose a refrendar decretos de urgencia para combatir el terrorismo. Paralelamente orquestó una serie de sagaces maniobras para controlar férreamente a las fuerzas armadas y utilizarlas peligrosamente como plataforma política. Finalmente, el cinco de abril de 1992, con el apoyo del ejército y la aquiescencia de una ciudadanía desesperada por los avances del terrorismo, pateó el tablero democrático y clausuró el Parlamento. Sin lugar a dudas se trató de una medida temeraria, sobretodo por sus repercusiones en el exterior. La comunidad internacional, cohesionada por el avance de la interdependencia a escala mundial, reaccionó inmediatamente exigiendo la vuelta al orden democrático e imponiendo sanciones económicas. La flamante dictadura solamente podía atenuar la crítica externa, enarbolando la tesis del estado de guerra interna, y mostrando su buena disposición para avanzar en las reformas liberales, extraídas del recetario que los técnicos de «Libertad» recomendaron para el país. Por último, el gobierno hizo gala del apoyo acrítico que recibía del pueblo.

Tales justificaciones para el golpe no bastaron para tranquilizar al mundo democrático. El propio Fujimori debió viajar a las Bahamas y explicar directamente su posición, no sin antes prometer la convocatoria a un Congreso Constituyente para aprobar una nueva carta magna. Legitimarse ante la ciudadanía nacional fue menos difícil. Con una gran dosis de pragmatismo, exhibió las bondades de un programa económico liberal, aceptado por las instituciones financieras internacionales y el empresariado nativo y enfrentó a la subversión, a partir del seguimiento y captura de sus principales líderes, con lo que ponía fin a la existencia mítica de sus cabecillas, y se cortaba las alas a las tendencias mesiánicas del movimiento. No podemos tampoco dejar de mencionar la reorganización de las universidades

nacionales, focos de adoctrinamiento y de expansión del terrorismo.

Los tres grandes aliados del fujimorismo autoritario fueron un pueblo desesperado, que a pesar de estar hambriento, veía que la amenaza del terrorismo iba decayendo; un empresariado nacional que observaba con interés la estabilización de la economía y mayores garantías para su seguridad, y unas fuerzas armadas que recuperaron su unidad de mando y obtuvieron mayor libertad y apoyo para enfrentar el terrorismo.

Este estilo y muchas de las estrategias han dado sus frutos al cabo de dos años y se comprueba por doquier que soplan vientos de optimismo y esperanza. El desmoronamiento de los grupos subversivos y la paulatina estabilización de nuestra economía son en gran parte conquistas del régimen autoritario. Por fin pareciera que la tormenta amaina y que las aguas van retornando a su cauce. El miedo al terrorismo va quedando atrás y un ama de casa que concurre al mercado con sus magros ingresos no se lleva sorpresas desagradables, porque los precios ya no suben diariamente, tras el control de la inflación.

Sin embargo, existen algunos nubarrones que reavivan la incertidumbre y que le dan fragilidad a los avances alcanzados. Por un lado se ahondan las diferencias entre los pocos que disponen recursos para remontar la crisis y una gran mayoría que apenas tiene para subsistir. Los campesinos, las comunidades indígenas y los grupos nativos continúan en su secular postergación, el narcotráfico mantiene su vigor, las fuerzas armadas oscilan entre la politización y el profesionalismo. Aparte del Ejecutivo, ningún otro poder del Estado da mayores señas de autonomía y las reformas institucionales han fracasado. Por otro lado, no hay líderes y grupos de opinión que ofrezcan alternativas. Los partidos políticos que hasta hace poco tuvieron la responsabilidad de conducir nuestro sistema democrático y que están en la oposición, siguen desfasados, incapacitados para acometer

su renovación y convertirse en carta de recambio, a menos que surja una figura providencial, desde las arenas de la independencia política. Paralelamente, la política agraria y la dinámica general de la economía amenazan con ahondar el centralismo, como fue claramente evidenciado por la reacción de las provincias con ocasión del referendun constitucional.

Una vez más estamos frente a una encrucijada que no es sino una nueva manifestación de la crisis estructural mencionada frecuentemente en este libro. Pareciera que todos los problemas del país estuvieran aprisionados entre un juego de espejos que invierten las imágenes: los representantes de la modernidad democrática han devenido en políticos tradicionales y la dictadura autoritaria, basada en moldes bastante arcaicos, ha sido encumbrada al papel de fuerza modernizadora.

El mundo sigue pues al revés como lo presentía Guamán Poma hace cuatro siglos . El empuje del pueblo para forzar el despegue del país, no encuentra eco en líderes cuyas propuestas inmediatistas solo confirman que todavía estamos sumidos en esquemas localistas que no tienen mayor proyección futura. Mientras tanto el mundo escapa a nuestras fronteras, en una marcha incontenible hacia la modernidad. ¿Podremos recuperar el tiempo perdido y ocupar un rol destacable en el proceso de globalización y estrechamiento del planeta?

No nos engañemos. El bienestar que se vive es epidérmico, fruto de la hondura de nuestra caída. Bajo la superficie se siguen empozando problemas muy graves. Es posible que las consecuencias del golpe del 5 de abril, impregnen nuestro desarrollo futuro . Una cohesión nacional construida a partir de un eje autoritario, limita e impide el surgimiento de instancias intermedias de decisión política. Con el desprestigio de los partidos políticos han caído en desgracia también los sindicatos, las federaciones, y nos hemos atomizado en una multiplicidad de organizaciones

populares sin mayor fuerza política. Es imposible entonces conjugar esfuerzos e intereses más allá de la escala local o sectorial. En este contexto los diferentes estratos sociales y los regionales, han perdido los canales de convergencia. Mientras tanto el estado demanda cada vez más de los ciudadanos y a cambio solo ofrece terroristas capturados, algunas mejoras de infraestructura, computadoras para determinados colegios y remuneraciones salariales que solo tienen un valor simbólico.

La buena disposición del pueblo es un capital muy significativo para ordenar al país y gobernar con autoridad, pragmatismo y sin mayores compromisos políticos. ¿Pero por cuánto tiempo? La verdad no es patrimonio de un hombre, y ella no debe servir de pretexto para mantener el monopolio de la conducción del país. Tampoco el uso rígido de recetas importadas puede solucionar los problemas de un país tan variado y complejo como es el Perú. Libre mercado, sí, pero también igualdad de oportunidades para competir y un estado que haga respetar las reglas y aminore las asimetrías, imperfecciones y distorsiones ¿cómo evitar por ejemplo que las comunidades sucumban en su intento de ligarse más fuertemente al mercado? Esta última pregunta sugiere que no solo los fríos cálculos económicos son significativos a la hora de plantearse reformas estructurales. Esta dimensión socio-cultural de la realidad parece desaparecer en las mentes de los tecnócratas y los políticos, lo cual es grave a la hora de diseñar estrategias y programas gubernamentales.

En el Perú efectivamente se han producido grandes cambios, de una envergadura que supera la voluntad de cualquier individuo, colectividad o sector social. Este gobierno es también un producto de transformaciones globales antes que la causa de ellas. Reconocer esta realidad es una responsabilidad de los estadistas, y de toda la clase dirigente. No hay iluminación ni figuras salvíficas cuando se trata de guiar las expectativas del pueblo y encaminarlas a un destino mejor. Esta doble tarea requiere

deponer las visiones localistas y perfeccionar el sistema democrático, a tono con las transformaciones a escala mundial . Para ello es necesario quebrar las viejas estructuras centralistas y sustentar el sistema democrático en partidos políticos renovados. Hipotecar el destino a una autoridad con poderes irrestrictos tiene riesgos enormes. Así comenzaron todos los totalitarismos. Ya hemos visto, casi en carne propia, la experiencia de Sendero Luminoso con la caída de su jefe. Ningún sistema social puede mantenerse por mucho tiempo, si no hay mecanismos de control y autorregulación, si el poder no se alterna y comparte entre los ciudadanos. Es cierto que en países como el nuestro, en momentos de crisis y violencia, un gobierno con plenos poderes pueda convertirse en un factor de aglutinación, pero cuando la guerra ha pasado, hay que dejar que los miembros de la sociedad retomen su conducción a través de los mecanismos democráticos. La historia nos ofrece muchos ejemplos de actos magnánimos, que revelan una gran generosidad y una entrega desinteresada a la patria. Por el contrario, perpetuarse indefinidamente en el poder puede empantanar el acceso de todo un pueblo a la modernidad, es sentar las bases para nuevos movimientos subversivos, fundamentalistas y fanatizados. Luchar contra una tiranía es la única manera que tienen estos últimos para ganarse a las masas y conquistar el poder. No tentemos ese círculo vicioso.

BIBLIOGRAFIA

Arias, Custodio

1988 *La política crediticia del gobierno aprista, en Debate Agrario*, No. 2, Lima.

Arriaga, José de

1968 *Extirpación de la Idolatría en el Perú, en Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, pp. 193 - 319, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Ballón, Francisco

1980 *Etnia y Represión Penal*, Ed. CIPA, Lima.

Basadre

1947 *La multitud la ciudad y el campo*, Ed. Huascarán, Lima.

1969 *Historia de la República del Perú*, Ed. Universitaria, Lima.

Berg, Ronald H

1986 *Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas*, Paper presented to the Latin American Studies Association, Boston.

Berghe, Pierre van den y Primov, George

1977 *Inequality in the Peruvian Andes. Class and Ethnicity in Cuzco*, University of Missouri Press, Columbia and London.

Bertonio, Ludovico

1984 *Vocabulario de la Lengua Aymara*, Ed. CERES, Cochabamba.

Betanzos, Juan Diez

1880 *Suma y Narración de los Incas*, Imp. Manuel Ginés Hernández, Madrid.

Bolívar, Simón

1980 Decreto Supremo del 8 de Abril de 1824, en *Informe del Perú ante el VIII Congreso Indigenista Interamericano*, Ministerio de Agricultura y Alimentación, Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas, Lima.

Bonilla, H y Spalding, K.

1972 La Independencia del Perú: las palabras y los hechos, en *La Independencia en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Bustamante B., Luis

1989 *Centralismo y Descentralización del Estado Peruano*, en *Semana Social del Perú*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima.

Bustamante D., Juan

1959 *Viaje al antiguo mundo*, Festival del Libro Puneño, Lima.

1981 *Los Indios del Perú*, Populibros, Puno.

Caballero, José María

1981 *Economía Agraria de la Sierra Peruana*, I.E.P., Lima

Castro Pozo, Hildebrando

1969 *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*, Juan Mejía Baca, Lima.

CEDEP

1984 Informe N° 11, Julio, Lima.

- Condori Mamani, Gregorio
1977 *Autobiografía*, Instituto Bartolomé de Las Casas, Cuzco.
- Chávez de Paz, Dennis
1989 *Juventud y Terrorismo*, I.E.P., Lima.
- Davies, Thomas
1974 *Indian Integration in Peru. A half Century of Experience, 1900 - 1948*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Degregori, Carlos Iván
1985 «Sendero Luminoso». *Lucha Armada y Utopía Autoritaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1991 El aprendiz de brujo y el curandero chino, en Degregori y Grompone, *Demonios y Redentores en el Nuevo Perú*, I.E.P., Lima.
- Duviols, Pierre
1973 Huari y Llacuaz, en *Revista del Museo Nacional*, T.XXXIX, Lima.
- Earls, John
1973 La Organización del Poder en la Mitología Quechua, en Juan M. Ossio, *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- Eguren, Fernando
1988 Democracia y Sociedad rural, en Pásara y Parodi (compiladores), *Democracia, Sociedad y Gobierno en el Perú*, CEDYS, Lima.
- Escalante
1976 Nosotros los Indios, en Aquézolo, Manuel La Polémica del Indigenismo, Mosca Azul, Lima.
- Estenós, Felipe Santiago
1955 *Próceres del Perú*, Ediciones del Instituto Peruano de Sociología, Buenos Aires.

Fuenzalida, Fernando

1970 *La Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicional*, en *El Campesino en el Perú*, I.E.P., Lima.

Garcilaso de la Vega, Inca

1960 *Los Comentarios Reales de los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Gellner, Ernst

1990 *Plough, Sword and Book*, The University of Chicago Press, Chicago.

Gibaja, Pedro

1982 *Los Movimientos Campesinos en el Perú o la frustración de una Revolución Agraria (1945 - 1964)*, Tesis para optar el grado de Magister en Sociología en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gonzalez Olarte, Efraín

1984 *Economía de la Comunidad Campesina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Gonzalez Prada,

1974 *Nuestros Indios*, en *Realidad Nacional*, Retablo de Papel, Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

1968 *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Institut D'Ethnologie, París.

Hunefeldt, Christine

1986 *Viejos y Nuevos Temas de la Historia Económica del Siglo XIX*, en Heraclio Bonilla, *Las Crisis Económicas en la Historia del Perú*, Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social, Lima.

León Caparó, Raúl

1994 *Racionalidad Andina en el uso del espacio*, Fondo

Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

León Portilla, Miguel

1972 *Visión de los Vencidos*, UNAM, México.

Ley de Reforma Agraria

1969 Decreto 17716, Lima.

Mariátegui, José Carlos

1959 *El Problema de la Tierra*, en *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Empresa Editora Amauta, Lima.

Matos Mar, José

1984 *Desborde Popular y Crisis del Estado*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Mauss, Marcel

1971 *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid.

Ministerio de Agricultura y Alimentación

1980 *Información Básica de las Comunidades Campesinas del Perú*, Lima.

Molina, (El Cuzqueño) Cristóbal de

1959 *Ritos y Fábulas de los Incas*, Ed. Futuro, Buenos Aires.

Murra, John

1978 *La Organización Económica del Estado Inca*, Siglo XXI, México.

Naciones Unidas

1950 *Informe de la Comisión de Estudio de las Hojas de Coca*, Suplemento Especial N° 1, Lake Success, Nueva York.

Núñez del Prado, Juan Víctor
1983 Un Mito de Origen Colonial, Una Profesía I Un Proyecto Nacional, en *Q'ero*, CEAC, Cuzco.

Ortiz R., Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarrí*, Ed. Retablo de Papel, Lima.

Ossio, Juan M.

1973 (a) *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima.

1973 (b) Guaman Poma: Nueva Cronica o Carta al Rey, en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima.

1978 Relaciones Interétnicas y Verticalidad en los Andes, en *Debates en Antropología*, N° 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1980 La Estructura Social de las Comunidades Andinas, en *Historia del Perú*, Ed. Juan Mejía Baca, Lima.

1983 La Propiedad en las Comunidades Andinas, en *Allpanchis*, N° 22, Lima.

1989 La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social, en *Pobreza Urbana*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Ossio, Juan M. y Medina, Oswaldo

1985 *Familia Campesina y Economía de Mercado*, CRESE, Lima.

ONAMS

1978 *Comunidades Campesinas del Perú*, Lima.

Palomino, Salvador

1984 *El Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua*, Ed. Pueblo Indio, Lima.

Rivera Martínez, Edgardo

1985 *Sobre Indios e Indígenas*, en *La República*, 16 de Julio, Lima.

Scott, Gregory

1985 *Mercados Mitos e Intermediarios*, CIUP, Lima.

Silva Santisteban, Fernando

1964 *Los Obrajes en el Virreinato del Perú*, Publicaciones del Museo Nacional de Historia, Lima.

Smart, Ninian

1974 *Mao*, Fontana/Collins, Glasgow.

Strathern, Andrew

1984 *A Line of Power*, Tavistock Publications, London and New York.

Trazegnies, Fernando de

1977 *El Caso Huayanay (1ª Parte)*. *El Derecho en Situación Límite*, en *Revista Cuadernos Agrarios*, N° 1, Junio Instituto Peruano de Derecho Agrario, Lima.

1978 *El Caso Huayanay (2ª Parte)*. *El Ocaso de los Héroes*, en *Revista Cuadernos Agrarios*, N° 2, Octubre, Instituto Peruano de Derecho Agrario, Lima.

1987 *Law in a Multicultural Society: The Peruvian Experience*, Institute for Legal Studies, University of Wisconsin - Madison, Working Papers, Series 7, Wisconsin.

Vasquez, Emilio

1976 *La Rebelión de Juan Bustamante*, Ed. Juan Mejía Baca Lima.

Vega Centeno. Imelda

1991 *Aprismo Popular*, CISEPA-PUC y Tarea, Lima.

Wachtel, Nathan,

1973 *La Visión de los Vencidos a través del Folklore*, en

Ideología Mesiánica del Mundo Andino, Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima.

Zuidema, R.T.

1964 *The Ceque System of Cuzco*, Ed, E. J. Brill, Leiden.

1977 The Relationship between mountains and coast in ancient Peru, en *Structural Anthropology in the Netherlands*, Martinus Nijhoff, The Hague.

LAS PARADOJAS DEL PERU OFICIAL
Indigenismo, democracia y crisis estructural
se terminó de imprimir en el mes de
octubre de 1994, en los talleres de
Editorial e Imprenta DESA S.A.,
General Varela 1577,
Lima 5, Perú.

PUBLICACIONES RECIENTES

ANITA G. COOK

Wari y Tiwanaku: entre el estilo y la imagen. 1994. 346 p.

OSWALDO HOLGUIN C.

Tiempos de Infancia y Bohemia. Ricardo Palma (1833-1860). 1994. 736 p.

HEYSUN KO Y FRANCISCO CARRANZA (Selección y traducción).

La Cárcel del Corazón y otros relatos (Narrativa Coreana). 1994. 272 p.

RAUL LEON CAPARO

Racionalidad Andina en el uso del espacio. 1994. 378 p.

OLGA LOCK DE UGAZ

Investigación Fitoquímica. Método en el estudio de productos naturales. 2a. ed. (corregida y aumentada). 1994. XX 300 p.

MERCEDES LOPEZ - BARALT

Guamán Poma: autor y artista. 1994. 214 p.

MANUEL MARZAL FUENTES

La Utopía Posible. Tomo II. 1994. 828 p.

AURELIO MIRO QUESADA

El Inca Garcilaso. 1994. 408 p.

MANUEL DE LA PUENTE Y LAVALLE

El Contrato en General. Segunda parte. 3 Tomos. (Biblioteca Para Leer el Código Civil. Vol. XV). 1994. 1,648 p.

ROGER RODRIGUEZ ITURRI

Código Didáctico de los Niños y Adolescentes. 1994. 510 p.

ENRIQUE ROJAS ZOLEZZI

Los Asháninkas. Un pueblo tras el bosque. 1994. 362 p.

IZUMI SHIMADA (Editor)

Tecnología y Organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes. 1994. 518 p.

FERNANDO DE TRAZEGNIES GRANDA

En el País de las Colinas de Arena. Reflexiones sobre la inmigración china en el Perú del siglo XIX desde la perspectiva del Derecho. 1994. 2 Tomo. 662 + 618 p.

