
socialismo
y participación

Hugo Neira / PRODUCCION INTELECTUAL
SOBRE EL PERU: temas centrales

SOCIALISMO Y PARTICIPACION / N° 38

junio ~~1983~~ 1987

Hugo Neira / PRODUCCION INTELLECTUAL SOBRE EL PERU: temas centrales

INTRODUCCION

EL presente trabajo se concibe a partir de otros y ajenos trabajos, de cierta manera, es un comentario, una glosa, una reseña de libros, un poco más amplia y prolongada que las habituales. Salvo que, por una parte, esos libros y trabajos de investigación han sido elegidos entre los más significativos de la producción en ciencias sociales sobre el Perú de los últimos años. Y por otra, que una preocupación epistemológica alienta en estas líneas. No sólo importan aquí, aquello que describen esos trabajos de campo, sino el valor de sus postulados. Conviene, por lo tanto, anticipar una impresión de conjunto, y que sería la de una crisis del determinismo en las ciencias sociales en curso, no siempre confesado por sus autores. Volveremos sobre este asunto, y sobre la crisis de los paradigmas. (infra, conclusión). Indiquemos, en fin, el propósito último de estas páginas, más allá de la glosa y la discusión, y que es el de apuntar a una crítica razonada de las actuales teorías del cambio social, para el caso del Perú. Sin embargo, no se intenta aquí, un balance crítico, completo y total, sino de lo más significativo, de lo más llamativo y acertado y publicado.

Lo más significativo. En efecto, este trabajo nace junto con otros, en

este número excepcional de nuestra revista. Mis colegas y vecinos de páginas, se dedican a aspectos económicos y laborales de estos dos recientes años de administración de un gobierno aprista. Yo he querido, por mi parte, levantar una suerte de mapa de ideas y temáticas de la "intelligencia" peruana. He querido ocuparme de quienes observan y piensan este país, y de sus conceptos ordenadores, los que usan o subyacen. El método, si es que así puede llamarse, no ha podido ser más sencillo y simple, y no exento de subjetividad: hemos recogido, y por mi parte leído y anotado, los libros más notables, los más llamativos y significativos. Aquí se resume, pues, el ensayo sobre mito e historia de Max Hernández y de Luis Millones y María Rostworowski. Los estudios históricos de ésta misma, los de Manuel M. Marzal sobre sincretismo iberoamericano, los diversos sobre migración andina y sus mecanismos de integración, de Matos Mar a Jürgen Gölte y Norma Adams, entre otros. Los que se interesan por la condición popular, como Teresa Tovar y Fernando Rospigliosi.¹ El ensayo de Pásara, sobre los católicos radicales. La gama de trabajos va desde la etnohistoria (Duviols, Rostworowski) la psichistoria, la antropología, la sociología urbana y la política, hasta espacios nuevos, difíciles de clasificar. El trabajo colectivo de Max Hernán-

dez y sus asociados, ¿qué es? Es ensayo, y si se quiere, interdisciplinaridad.

Se dirá, ¿qué tienen en común? En líneas generales, como se apreciará al continuar la lectura, ellos describen, situaciones no cerradas, fenómenos de innovación. Ellos van desde las estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima a la praxis y teología de la liberación, y esto, sin proponérselo. Al leerlos, al azar de una selección siempre arbitraria, me ha parecido hallar como el encuentro de unas series causales independientes, (lo que se llama, el efecto Carnot). Así, las "historias de vida" que pueblan la obra de Matos Mar con sus taquileños adaptados a la gran ciudad corroboran los estudios de Jürgen Gölte, que sigue otro método, prefiriendo lo grupal. Pero unos y otros, taquileños o gente de Sauca, Llaucán, Huahuapuquio, tienen mucho en común, y el propósito de estas líneas es subrayarlo. Y ello, tanto en el comportamiento que conduce a la integración como el que deriva a la desviación, lo veremos. Las historias de vida, verdaderas biografías societales, se combinan con un gran papel de la religiosidad. Los temas de la más impaciente actualidad se vinculan, paradójicamente, a los del pasado histórico, abordados esta vez por la etnohistoria y psicología social: la culpa colectiva, la memoria ancestral.

Una de mis sorpresas, y no la menor, es en efecto descubrir que pese a la aparente variedad de la producción intelectual a la que aludimos, al fin de cuentas hay en los autores señalados, unas preferencias, bien visibles y notarias. En efecto, domina este panorama de ideas, unas tres o cuatro temáticas. Ellas congregan más que otras e inspiran los más audaces trabajos. A saber, la de los migrantes andinos ya integrados a la vida urbana y la religiosidad entendida en

su sentido amplio. Un tercer tema sería el del Estado-nación, relacionado con la evolución de la identidad de los marginales o informales, y la condición obrera y/o india.

Si esto es verdad, y si la selección es afortunada, entonces, la glosa que iniciamos es algo más que el estudio de unos cuantos libros. Puesto que, con una economía de medios—un puñado de autores, de fenómenos y temáticas—habríamos conseguido el máximo de resultados. Es decir, por una parte, una suerte de paisaje intelectual. De la otra, una comprensión de como, en el Perú, se produce lo social. Que se produce desde lo andino y lo popular, y desde lo mítológico e histórico, lo sabíamos, pero, menos, el "como". Y hacia donde, en este fin de siglo, todo esto señala.

LOS MIGRANTES: LAS ESTRATEGIAS DE INSERCIÓN

La gran migración hacia Lima comienza por 1940, lo sabemos. Los estudios sobre ésta, son abundantes. Esta vez, sin embargo, no estamos ni ante un trabajo clásico sobre una comunidad campesina ni sobre un pueblo joven, o barriada, sino a unos que dan cuenta de la relación o nexo, entre lo andino o rural y lo urbano. Y donde el acento está puesto, precisamente, en el aspecto "relacional" entre estos dos polos antagónicos de la vida peruana, que por lo visto, ya no lo son del todo. En lugar de la clásica oposición Lima-Andes, ha surgido, al parecer, un tramado muy complejo. Me refiero a lo que revela el inmenso trabajo de etnografía testimonial de Matos Mar, unas 515 páginas de su *Taquile en Lima*.² Y a las investigaciones sobre la incidencia del pasado rural en las estrategias de conquista de Lima llevada a cabo por migrantes venidos de doce comunidades diferentes y situadas en la sierra sur y nor-

te y en la costa limeña, que estudia Gölte y Adams, en *Los caballos de Troya de los Invasores*,³ afortunado y descriptivo título.

En Taquile hizo Matos Mar su tesis inicial, entre 1950 y 1953, y a la isla ha vuelto, para esta obra que es su coronación. Pero el retorno a esta isla puneña es sólo simbólico, porque ahora, Taquile está en Lima. La historia de esta migración es simple y deslumbrante. Hasta 1950, en esa isla del lago Titicaca, los taquileños constituían una "comunidad cerrada a toda influencia exterior". (p. 15). Desde 1955, siete familias se incorporaron a la ciudad y pasaron a formar el estrato popular urbano, dice Matos Mar. Tres décadas después, los taquileños, gracias al despliegue de un complejo proceso adoptativo, son parte del medio limeño, que en parte han acomodado y transformado. El libro reproduce, siguiendo el método testimonial, las palabras de Cayetano Flores y su esposa Paula Yucra, de Esteban, hijo de Cayetano y de Paula, que a los tres años vino a vivir a Lima. Se escucha la voz de otros miembros de esta familia comunitaria, como la de Agustín Machaca Huatta, que llegó a Lima en 1966 y vive en la barriada "Mariscal Castilla", de Candelaria Cruz, su esposa. Y de Salomé Machaca Cruz, de 19 años, que nació en Lima. Es una saga. La de los Huatta, Flores, Yucra y Mamani, de los taquileños en Lima.

Un trabajo con un triple valor informativo. Dice, cómo era la comunidad de Taquile, luego, cómo se insertaron en Lima, por último, como son esos nuevos limeños... Matos dice, por eso, "Los informantes en la primera parte del libro, ofrecen una descripción cabal y viva de la cultura de la isla tal como era en la década de 1950... Es una reconstrucción etnográfica que demuestra la utilidad y las

grandes posibilidades del método testimonial para la investigación indirecta de comunidades campesinas". La segunda parte, añade, "recoge los detalles de la experiencia migratoria, revela sus motivaciones y muestra las distintas estrategias de inserción en la economía, la sociedad y el espacio físico de la urbe. Aquí encontrará el lector el drama del conflicto intercultural y el despliegue de los complejos procesos adaptativos, que permiten el arraigo de las familias de estos migrantes campesinos en el medio urbano, extraño y nuevo, y que son parte vital del más vasto proceso de recreación de la cultura popular". Y en la parte final, señala Matos, "...hablan los hijos: la generación nacida y formada en Lima. Con ellos culmina la gesta migratoria cumplida por sus padres, y es también a través de ellos que este proceso se inserta, en forma definitiva, en la cultura y la sociedad del Perú de hoy y el futuro". (p. 15).

Técnicamente, es un estudio de las formas de inserción de lo rural en lo urbano, pero extraordinariamente rico en pormenores, los que brotan de la calidad de los informantes. Las respuestas parecen sinceras, la memoria fiel, la comprensión semántica apropiada. El texto, o mejor, los textos, describen una vasta operación de anclaje en la modernidad, que para el caso es Lima. Ciertamente, el grupo que emigró es pequeño, pero no todo es urbano en esta historia. Previamente, la comunidad se había liberado del antiguo régimen de hacienda, habían conquistado la tierra en la isla misma de Taquile, y se habían integrado a una economía de mercado a escala local. De manera que el relato es de lo que les pasa a los taquileños en su aventura migratoria pero también lo que ocurrió en Taquile, uno de los puntos más extremos y marginales de

la geografía peruana. Y por describir ambas cosas, el libro es admirable.

¡Qué historia! Todo comienza o parece comenzar cuando Prudencio Huatta, hacia los años veinte, en esa isla transformada en prisión política, conoce a un oficial, entonces, ahí confinado. El oficial se llama Luis Miguel Sánchez Cerro. ¿Por qué el arisco e insurrecto oficial (contra Leguía) fue a casa de los Huatta? Estos al parecer, ya ocupaban un lugar privilegiado en la jerarquía comunal. El caso es que ambos hombres, jóvenes, se lían de amistad. En 1930, Prudencio hizo una visita a Lima, y volvió con dinero, aunque este pasaje es oscuro en el relato, el viaje fue decisivo. (¿consejos, influencia?). Los Huatta van a adquirir tierras, las de la hacienda de los Zúñiga, tierras de mistis. En su testimonio, Cayetano sostiene: "Prudencio siempre pensó comprar tierras". Después, reunieron plata de un grupo de familias, pero en reuniones secretas, no toda la comunidad. Así se juntaron seis personas que acordaron comprar sus terrenos de la familia Zúñiga, la herencia de los Zúñiga. Esas seis familias eran Prudencio Huatta, después Juan de Dios Cruz, Bernabé Flórez, José Marca, Justo Machaca, Vicente Huilli". (p. 128). La fractura, más que de propiedad, es social: por primera vez, tierra de blancos en Taquile pasa a manos de indios.

Con el tiempo, las haciendas van a desaparecer. Las disputas por propiedades y entre taquileños, tomarán decenios. Después, los hijos se irán a Lima, y cabe preguntarse por qué. Si se interroga en este sentido el libro de Matos Mar y de sus amigos e informantes, se encontrará algunas respuestas significativas, las siguientes: debido al autoritarismo de los padres, al trabajo duro, a la aspiración por la educación. (p. 144). Dice Cayetano: "... a su hijo Marcelino desde

muchacho lo trataba mal (el Prudencio) no lo quería poner en la escuela... Por eso se ha venido a Lima".

Estos taquileños, ¿querían viajar? El viaje, sin duda, ocupa un lugar en sus vidas y relatos. Es un viaje, como titula Matos, "desde el otro Perú, de la isla a la ciudad". "Cuando Prudencio luchó con juicios para que no hagan punku y para comprar las haciendas, entonces había más tiempo y hacíamos viajes a otros sitios más lejos de Puno por trabajos. Desde chiquito he crecido así, trabajando fuera de Taquile a los catorce años". —testimonio de Cayetano. Agustín, dice lo mismo, "desde los ocho años he salido en balsa a Puno, después más continuo, porque mi papá tenía su balsa de totora y llevábamos abrojos para vender como leña". Pero también dicen, "...no teníamos necesidad de salir a trabajar" (p. 150). ¿Qué los impulsa? A Cayetano, el cine, en la ciudad de Puno, la primera vez, le da miedo. (p. 151). Pero es la tierra la que se estrecha, por el sistema de herencia: "...viéndolo bien (Agustín, p. 154) desde ahí pensaba que familias de tercera generación ya prácticamente no van a tener terreno, no van a tener nada; en la segunda generación algo, un andén o dos, pero en la tercera ya no hay".

En todo caso, en 1956, salieron todos, por la sequía, a trabajar a la carretera Puno-Moquegua. Además, quieren tener documentos, libretas, (p. 125). Ya en 1950, había hecho su aparición un agente de cambio, el propio Matos Mar. Ahora bien, el contacto con el mundo de afuera, no es fácil ni feliz. Son los problemas "de la salida", dicen los taquileños, por ejemplo, las madres solteras, "... algunas mujeres llegaron a Lima como muchachas de servicio, pero más fueron a trabajar a Puno. Cuando tenían problemas esas chicas volvieron con hijo.

Hay varias muchachas así; ellas se han hecho engañar con hombres de las casas donde trabajaban, con paisanos, no había respeto". (p. 149). Ellas, no se han casado, "por ahí están, solas". Pero, en general, la inserción se consigue.

Es lo que llaman, estos sinceros actores colectivos, "la superación por la educación". ¿Quién ha dicho eso de la fidelidad del hombre rural a la tierra? No todos quieren tierras, no todos la compran, pudiendo en una época, y en Taquile, adquirirla. (p. 154). Aquí hay un hecho: la emigración hacia la urbe tiene causas diversas, y no todo es económico, se trata de adquirir un status. Y el taquileño que ha emigrado lo adquiere.

¿Cómo? En el ejército, por ejemplo, sentando plaza de soldado. La inserción no es fácil, y uno de los taquileños recuerda qué trato recibía como soldado, cómo le pedían, "¿qué número calza?" (p. 157). Pero, en general, el tiempo de soldado, el cuartel mismo, es vivido como un tiempo de aprendizaje: "Así me enseñaban todo, había escuela y nos daban dos horas de clases todos los días, después del rancho: lenguaje, matemáticas, naturaleza, historia, pero oficio no aprendí ninguno. Estaba en la tropa, me enseñaron uso de armamentos, ejercicios. Tal vez a otros aprendían mecánica en la maestranza, mantenimiento, chofer. Pero aprendí bastante castellano. Lo aprendí de los compañeros que hablaban, de los oficiales también. Ellos no hablaban quechua sino castellano". (p. 157). Otro hecho es importante, es que ahí se comunicó con otros indios. "En el cuartel habían personas mayormente de Ayaviri, Ilave, Pomata, Azángaro, Capachina, Amantani. De todos sitios compañeros teníamos. Ahí hablaban quechua, aymara, castellano. Yo no tenía proble-

mas, sabía hablar aymara también..." (Cayetano, p. 158).

Un status diferente adquiere el soldado Cayetano, y su retorno a Taquile es consagratorio. "Del cuartel iba a Taquile... iba allá con mi uniforme. Cuando llegué la primera vez estaba vestido de militar. Fui con el Simón Huatta y nos recibieron las autoridades: Alcalde, Hilacata, Segunda, Teniente. Junto a ellos nos han hecho sentar. Ustedes son militares, nos decían. Son orgullo para Taquile. A los militares de uniforme respetaban mucho allá. En el ejército estaba elegante. Quería comprar esos uniformes de oficiales, todo." (p. 159). "El Simón Huatta y yo (Cayetano)... éramos dos licenciados: ...leer y escribir ya sabían, no podían abusar". (p. 160). El prestigio viene por ahí. En la opinión de Paula Yucra, la esposa de Cayetano, quien le dice, "... tú eres licenciado, tú sabes todo y a cualquier sitio puedes salir" (p. 161). El padre tira la suerte de la coca, y sentencia, "este hombre puede salir" (p. 161). Salir, educarse, no dejarse engañar...

Ahora bien, este proceso de integración, en general exitoso, no deja de presentar cuadros de desviación o anomia. Por ejemplo, en los comportamientos familiares y sexuales. El número de mutuos abandonos es enorme. Un ejemplo, la vida del propio Cayetano. (p. 165-166). Se casa a los 17 años. Vivía en Taquile. Ya había estado en Lima, trabajando en el Tip Top. Y eso, antes de entrar al cuartel. En 1967, es su servicio militar y el de su primera mujer, Francisca Huatta, pero, dice, sin parentesco. Un matrimonio arreglado, sostiene, por los padres. De ahí, una hija, hoy de 18 años. En 1969, cuando sale del cuartel, encuentra a Francisca con otro hijo, que dice no es suyo. Se separa. "Sacada de vuelta... pagué sus honorarios y se fue". Segundo hijo

de Francisca, de su primo hermano Marcelino Huatta, hijo de su tío Prudencio. "Marcelino estaba enredado en mi casa". "Aquí en Lima aprendió mucho..." Habla de las mujeres de Apolinar, "como 25". Habrá un juicio, entre Francisca y Marcelino, por paternidad. Y entonces, sus familiares, presionan a Cayetano para que de testimonio... a favor de Marcelino, y así lo hace. "La culpa es de mi mujer, lo hizo en mi casa, no en la de Marcelino". ¡Ante un Juez! Resultado, ¡nadie reconoce el hijo! "Ahora mi ex señora Francisca está sola, ella está en Lima, creo que está trabajando, no la veo, pero está con mi hija mayor. Mi hija está estudiando secundaria, este año termina, no me acuerdo en qué colegio, ella me ha dicho el nombre, pero me he olvidado. Viene mensualmente a verme y yo le doy su mensualidad". (p. 166). Interrogación: ¿la anomia, comienza en Lima? Aquí, de alguna manera, precede a la gran migración.

Dejemos, por el momento, a las biografías societales de *Taquile en Lima*. Una trayectoria, esta vez grupal, revela el trabajo de Jürgen Gölte y Norma Adams. Para estudiar las estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima se formaron tres grupos de trabajo, explican los autores.³ Así, "...unos estudiaron la ligazón de la población con las principales formas de producción existentes en el ámbito urbano (Galín y otros, 1985). Otros focalizaron su investigación en sectores productivos específicos, especialmente la gran industria y el sector "informal" (Parodi, 1985). Otro equipo estudió un grupo humano cohesionado por la conquista de un espacio en el cual edificaron sus viviendas y su barrio (Degregori y otros 1985). La hipótesis de trabajo parece haber sido la "...del significado que tenía la pertenencia a grupos provenientes

de comunidades diseminadas en el territorio nacional, para la inserción en la sociedad urbana". Para lo cual estudiaron a migrantes provenientes de 12 pueblos, a saber, migrantes del hinterland de Lima, de Sacsá, Mantaro, Quinchés y Huaros. Migrantes de la sierra sur, Huahuapuquio, Sanka y Asillo. Migrantes de la sierra norte, San Juan de Ponto, Llaucán. Y por último, migrantes de la costa: Catacaos, Reque, Alto Larán.

Las observaciones son numerosas. En primer lugar, las consecuencias en la población de origen de ese traslado masivo de población campesina a las ciudades costeñas. "El 57% y el 63% de la población de los descendientes de San Juan y Huascoy, respectivamente han emigrado definitivamente o están por hacerlo..." (p. 49). Migración educacional, traslado de población joven, quien es amenazado "in situ", es el sistema político-administrativo: "...en casi todas las comunidades, al igual que su organización religiosa festiva, ésta se basaba en un escalonamiento de cargos, para lo cual iban ascendiendo los individuos..." (p. 50). Este sistema, si no hay jóvenes, se vuelve impracticable. Esta no es la única grave consecuencia. En segundo lugar, el peso de la opinión de los que se han ido, sobre los que se quedaron. Por ejemplo, los migrantes inducen a los que permanecen en la comunidad a utilizar el trabajo comunal en obras de ornato... que a una optimización de la fuerza de trabajo comunal". En cambio, los migrantes ejercen gestiones ante el Estado, obtienen donaciones, consiguen prestaciones gratuitas de materiales de construcción... hasta la instalación de centros de experimentación agropecuaria. Se conoce el caso de Huayobamba y de Lampián, ambas en el valle de Chancay, en donde los migrantes consiguieron introducir nuevos cul-

tivos, lo que permitió un despegue económico de esas comunidades.

Tercera observación: el grupo social de origen, la aldea o comunidad, y el grupo de migrantes guardan relaciones muy estrechas entre sí. Formándose, dicen los autores, "un grupo de experiencia compartida". Los migrantes, ya en la ciudad, se influyen "arborescente". En efecto, en nuestros la obtención de un empleo, información, etc. Un caso concreto, el de los migrantes de la comunidad de Huahuapuquio, muestra la manera como se desenvuelven. Provenientes de una comunidad quechua parlante y pobre en recursos de tierras y pastos, los primeros migrantes se establecieron como obreros en una ladrillera, años cuarenta. De ahí, comenzaron a diversificar sus oficios, y unos trabajaron en los hornos, otros de albañiles, aquellos de maestros de obras. Cerca de la ladrillera, construyeron sus viviendas rústicas. Como vivían al lado de un asentamiento barrial que servía de relleno sanitario, el "Montón", desarrollan una economía secundaria de reciclaje de desechos. Pronto, algunos se derivan a choferes, y estos mismos, se subdividen en independientes e interprovinciales. Este esquema es lo que los autores llaman, "arborescente". En efecto, en nuestros días, la gama de oficios urbanos de los huahuapuquianos va desde obreros eventuales a estudiantes e independientes. Es interesante la cercanía familiar y barrial de las diversas familias, es decir, en multifamiliaridad.

Cuarta observación, los migrantes no se insertan equitativamente ni individualmente en los diversos oficios. Los huaracinos, se hacen transportistas, profesionales, maestros. Los huahuapuquianos, lo hemos visto, en las ladrilleras. Los quichinos, en el comercio urbano de carne. Los saccainos, como zapateros. Los asileños, en

el comercio de ropa. Un detalle, importante: estas actividades urbanas provocan otras tantas paralelas y relacionadas de tipo productivo. Esto es, los quichinos montaron "en su pueblo de origen una estructura productiva concordante con los requerimientos de carne de la ciudad". Otros, talleres familiares, de joyas, de transporte, de producción de ropa. Y entre todos hay ambulantes, en especial desde los años sesenta.

Quinta observación, el rol de las asociaciones de provincianos, estudiada desde los años sesenta por Mangin. Esta es una "disposición" que proviene de los pueblos mismos, en los que, como dicen los autores, existe una serie de recursos para asociarse entre sí, "...la veneración a un santo, la pertenencia a un barrio, las formas de clientelismo y servidumbre, la compra venta de la fuerza de trabajo, las reglas de precedencia entre mayores y menores, las normas que surgen de la pertenencia a la institución comunal, entre otras". (capítulo 7, p. 66). Traslados a Lima, los clubes de provincianos son importantes, pero Mangin no estudió, hacia 1959, los clubes en relación a como mantienen los intereses de los migrantes con la aldea de origen. Hoy se sabe, después de los trabajos de Jongkind, que los clubes integran menos migrantes que lo que se pensaba, que son precisamente los recién llegados los que se abstienen, y que en general, realizan menos actividades de lo que se suponía. Pero, *Los caballos de Troya*... se interesa por asociaciones de pueblo, de otra índole. Carácter más limitado, asociaciones con capacidad de convocatoria para fines específicos, hallan una variabilidad muy intensa. Unos, como en el caso de los sankenos, la asociación sirve para obtener los títulos de terrenos invadidos. Otros, como en el caso de los cata-

quenses, para defender sus derechos de vendedores ambulantes. (p. 69). Fiestas, torneos de fútbol, grupos musicales, son pretexto para ese asociacionismo, por el cual circula la información: sobre cómo hallar trabajo, vivienda, y hasta para entablar relaciones con el cónyuge futuro. Ahí se encuentran, "los hijos del pueblo".

En conclusión, el carácter de las sociedades campesinas, antes de la migración, va a influir sobre las formas de inserción y el desenvolvimiento en la ciudad. Ellos han organizado (Carbonetto, de Soto) un tipo de economía con sus propias reglas, la llamada "informalidad". Más allá de lo cual, el patrón de inserción de los migrantes utilizó a los que ya habían hecho la primera inserción para obtener un conocimiento prudente y racional de la gran ciudad, para ingresar a esta apoyados en los nuevos advenedizos, recurriendo para ello, a formas de producción y de relaciones interfamiliares desarrolladas anticipadamente en su propia comunidad. En muchos casos, migrar era librarse del misti local, como en el caso de Asillo. Estos, por ejemplo, consiguen ahorrar, al venir a Lima y vivir en malas condiciones, ahorro que se produce en "un contexto en el cual era imposible ahorrar". (p. 76). Pero el contingente migratorio de Catacaos a la sierra cercana a Lima, se va a incluir, diferencialmente. Las estrategias no son las mismas. Ni el juego de supeditación y ruptura con la sociedad dominante. Es importante señalar que en varios grupos, de preferencia andinos, en huarosinos, quinchinos, sacsáinos y mantarinos, hay la aspiración a obtener su propio negocio, su propio medio de transporte, su propio comercio, su independencia. La inserción dependiente se hace como un paso a la independencia. Y las aspiraciones individuales se acomodan a lo que au-

tores llaman "soluciones integracionistas", en las que se puede fácilmente observar la continuidad de las antiguas lealtades locales de pueblo y lealtades preindustriales de parentesco. Van apareciendo las clases sociales, añaden, pero la perspectiva de la totalidad del grupo continúa vigente.

DE LOS DIOSES ANTIGUOS A LAS NUEVAS PROFECIAS

La segunda grande e inesperada coincidencia temática es la de la religiosidad. Las raíces religiosas profundas del variado pueblo latinoamericano, indio, hispano o negro, es algo que descubrirán, por ejemplo, los teólogos de la liberación, según J.L. Segundo (en la revista *Etudes*). Es conocida la intensidad y el arraigo de la religiosidad popular iberoamericana que se expresa en cultos que van desde el tributado a la Virgen y sus múltiples santuarios (ver Chevalier, en cuanto a la extensión del culto mariano) hasta los del candombe y la macumba brasileña, el vudú haitiano, o el sincretismo andino. No decimos, sin embargo, religión, sino religiosidad, es decir, una experiencia colectiva más vasta y difusa. Más allá de lo eclesial, está el hecho de la importancia de los comportamientos mesiánicos y proféticos en la vida política, el rol del carisma en los conductores políticos de un continente tan dado a adhesiones personales e intensas. De alguna manera, el castrismo cubano o el peronismo argentino, el aprismo peruano o el izquierdismo radical, son nuestra versión regional de las "religiones seculares" a las que aludía Raymond Aron. Un partido en este continente, no es sólo un partido, es una secta, o una congregación, una asamblea de fieles, el lugar del dogma y la profecía, del llamado y el rito, el de las formidables creencias, destructoras y salvadoras a la vez.

No vamos a examinar aquí el tejido de relaciones entre religión y política, pero conviene recordar aquel substrato psíquico. En el caso del Perú, más aún por dos razones, a saber, el peso en lo popular y andino de la religión católica después de la "conquista espiritual" realizada hace tres siglos, y la supervivencia de componentes de la religión autóctona pese a la evangelización secular. (véase Manuel A. Marzal). A lo cual se añade un elemento adicional que toca más bien a las élites criollas y nacionales: éstas no ingresaron del todo en la modernidad, si por tal se entiende, un sentimiento laico y arreligioso. Manuel Amézaga, González Prada, la lista de nuestros agnósticos y anticlericales es sorprendentemente corta. El descrédito de lo que llamara Freud en 1927, "la ilusión religiosa" no ha sido muy profundo. Y así, desde la concepción del socialismo como una fe a los ritos de la Pachamama en el Cusco, en el caso de la sociedad peruana, la religiosidad, (no la religión) se la halla arriba y abajo, por todas partes. Y no es una "boutade" o paradoja, si se enuncia que nuestro país es muy poco eclesiástico pero es profundamente religioso. Si esto es cierto, las consecuencias son inmensas: la propensión al dogmatismo y a la intolerancia pero también la fe que mueve montañas, la tendencia en la vida pública a la aspiración al unanimismo y en consecuencia la exacerbada sensibilidad a la crítica recibida como negativo escepticismo destructor...

Los estudios sobre religión y religiosidad son numerosos, ¿por qué sorprenderse, pues? ¿Cómo no examinar este inmenso depositario de la memoria cultural, ese listado de disposiciones fundamentales? La antropología, lo sabemos, trata la religiosidad como "un hecho social", y un hecho difícil, pues desafía a los reduccionismos. La

antropología andina se ha interado, y con razón, en el catolicismo y su imposición (y transformación) en medio de poblaciones que tenían potentes religiones originales en el momento de la Conquista. Tal es la obra de Manuel M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano*.⁴ Aquella que comentamos sigue un método comparativista. Marzal se ocupa de tres sociedades americanas, la de los quechuas del Cusco, los mayas del Estado de Chiapas en México y de los africanos de Bahía en el Brasil. Su interrogación se dirige a preguntar cómo son actualmente los sistemas religiosos quechua, maya y africano en cuanto a sus creencias, ritos, formas de organización y modalidades éticas. Y en la etnografía religiosa andina, Marzal destaca que creencias y ritos católicos se instalaron y que, persistió: ritos en honor de los Apus, "el pago a la Pachamama", "la tinka del ganado" (p. 34). "Los indios quechuas de Urcos han aceptado la iglesia católica como su propia comunidad religiosa, y por eso, no puede hablarse de una Iglesia andina paralela, a pesar de la supervivencia de creencias y ritos andinos, porque falta una organización religiosa quechua paralela. Es cierto, sobreviven, los especialistas religiosos andinos..." Es el "watoq" o adivino, el "laika" o brujo, el "hampeq" o curandero. Pero al lado de éstos, o yuxtapuestos, están las cofradías y las mayordomías, de origen hispánico y evangelizador. La segunda gran pregunta de Marzal, en consecuencia, es la siguiente: ¿en qué consiste ese sincretismo quechua? (y el maya y el africano, que no examinamos). Y si se puede establecer una teoría del sincretismo americano. Una visión teológico-pastoral cierra el trabajo.

Confieso que el concepto de "sincretismo" no me había convencido, hasta la lectura del trabajo de Mar-

zal. Me parecía una hipótesis, un buen deseo, una explicación fácil para una combinatoria de lo social en la que la misma regla de combinación permanecía velada o ignorada. No es la primera vez que llegan dioses extraños y los sometidos parecen adorarlos, para secretamente traicionarlos en nombre de los equivalentes en su propio Panteón. Marzal recuerda este sentido tomado de Konig. Pero prefiere otro sentido que podría enunciarse de la siguiente manera: a partir de dos religiones, nace uno nuevo que es el producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas que entraron en contacto. Ahora bien, en el nuevo sistema, algunos componentes (ritos, creencias) pueden permanecer, otros perderse totalmente y algunos, finalmente, "reinterpretarse". Y Marzal, en este sentido, cita tres situaciones posibles: se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena, se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano, se acepta el rito cristiano pero a su significado original se le añaden nuevos significados. (p. 176).

Las creencias, por ejemplo, son reinterpretadas. El panteón americano tiene un Dios supremo creador y capaz de sanción, Wiracocha, o el maya Wasak-men, el africano Olorum. Pero los santos, para los quechuas, no son modelos sino sólo intercesores. En cambio, los dioses menores quechuas y mayas, han muerto, y aquí Marzal nota el éxito de las campañas de extirpación de idolatrías, y se reúne en este punto con el trabajo de Pierre Duviols.⁵ Los mediadores andinos son los Apus, apegados a sus viejos ritos familiares protectores de ganado y tierra. El demonio también fue reinterpretado, y el Zupay de los indígenas no es el diablo de los predicadores. Los mitos de origen persisten: con su división tripartita en el caso

andino, cielo, mundo e infierno, hanaq pacha, kaypacha y ukhupacha. En cuanto a la idea del hombre, los andinos hablan de cuerpo, alma y de ánimo. En cuanto a la fiesta, ésta resulta, el "momento fuerte" de la expresión comunitaria religiosa. (p. 187).

En definitiva, no todo es préstamo, no todo pasa. Pasa, del mundo europeo dominante al andino dominado, el sacerdote, el bautizo, las cofradías y los cargos, los ritos festivos, las peregrinaciones. Persisten los mitos, los ritos curativos, los ritos de transición de infancia y adolescencia, (rutu cuchi, corte de pelo) la modalidad de matrimonio, los ritos fúnebres, cierta idea de la enfermedad, del susto, de la muerte. Desaparece el sacerdocio oficial incaico, no sobrevive una jerarquía paralela. No pasa, en cambio, del lado hispánico-católico la idea de la Trinidad, las cuaresmas y vigiliias, la abstinencia sexual en los fieles y la obligación del celibato eclesiástico. Un movimiento de rebelión, en 1565, será precisamente, un movimiento de resistencia fundado en la adoración a las wakas y el recurso a la danza y al éxtasis, el Yaky Ongoy. ¿Interpretación o metamorfosis?

Y en cuanto a la ética, tanto indios como negros, dice Marzal, desarrollan "formas de ayuda mutua". (p. 223). Aisleemos este rasgo, nos recuerda las prácticas de los migrantes de Gölte y Adams. (infra).

El panteón andino pre hispánico era muy rico: grandes divinidades, dioses menores, héroes y malquis, diosas dadoras de fecundidad, María Rostworowski lo señala, así como el rol de la diarquía o desdoblamiento en el gobierno de los Incas.⁶ La explicación de ese doble mando en los gobernantes cusqueños, de un dualismo presente en los gobiernos de los curacazgos, renueva el estudio de la

zació
). S
; div
o rel
nes
ción
los
ivini
rman
ide
una
da l
io."
el
la
y
hech
padr
ma
las
onst
onyu
gener
lre/h
iert
inter
ria
uni
cultu
re m
nból
ma d
) inc
Mar
ios d
estig
po i
la h
dino,
claric
son
s A
los
tec,
yu,
d de
to f
ción,
ecir

organización sociopolítica de ese Perú antiguo. Sorprende que hay también parejas divinas (p. 88). Que el simbolismo religioso reproduzca las organizaciones sociales. "En la información proporcionada por las crónicas y documentos inéditos, encontramos que cada divinidad poseía su doble, llamado "hermano" por los naturales. Tenían la idea de que todo Dios disponía de una réplica, del mismo modo que cada Inca poseía su huauque o hermano." (p. 21). Rostworowski observa el peso de la línea matrilineal en la sucesión y "la persistente omisión y ausencia de la figura paterna, hecho que transforma la tríada de padre, madre, hijo, en un binomio de madre/hijo o hijos; por último, en las parejas divinas es importante constatar que no formaban parejas conyugales sino que persistía el rasgo general de hermano/hermana y de madre/hijo". (p. 15). El camino está abierto, desde este libro de 1983, a una interrogación psicoanalítica de la historia andina. El tabú del incesto, ¿es universal? ¿Qué forma tomó en la cultura andina la devoración del padre mítico, o no hubo este crimen simbólico?

El tema de los incestos reales y el no-edipo incaico, abordados en ese libro de María Rostworowski vuelven, unos años después, en el curso de una investigación que es la obra de un equipo interdisciplinario.⁷ *Entre el mito y la historia, psicoanálisis y pasado andino*, es un hito por su método, su claridad, su audacia. Cuatro asuntos son examinados, el mito de los hermanos Ayar, la leyenda de la guerra con los chancas y el ascenso de Pachacútec, los últimos años del Tawantinsuyu, y el Taki Onkoy, la enfermedad del canto. Y en cada caso, qué viento fresco, qué libertad de interpretación, a la par que el rigor. Y voy a decir por qué. El acierto del

psicoanalista Max Hernández y el equipo de historiadores consiste en haber aplicado a la historia andina no un solo esquema conceptual sino una pareja de programas rivales. No en vano Heráclito y la dialéctica revelaron que el conflicto es Señor de toda cosa. El retorno a los dioses antiguos se logra mirando a la vez los textos de la historia y los símbolos más significativos de una racionalidad de nuestros tiempos, el psicoanálisis. Y así, en materia tan manida, reaparecen, como cuando se limpia un muro de falsos adornos, la constelada gama de instituciones y libidos andinos que el saber parcial había escrupulosamente ocultado.

La rivalidad fraternal aparece con los hermanos Ayar, simbología posible de un proceso migratorio. Uno a uno desaparecen, en un mecanismo victimario que recuerda la tesis de "la rivalidad mimética" del francés Rene Girard, que los autores no citan, o desconocen. Ahí surge la figura de Mama Guaco "imagen de la mujer fálica, o madre fálica, presente en numerosos mitos y leyendas" (p. 15). En estos Ayar, no hay padre terrible a quien vencer, como en la explicación freudiana del origen cultural, y dicen los autores, tampoco hay renuncia al incesto. (p. 17). Es decir, las dos prohibiciones fundamentales no existen. ¿Cómo se resolvió el problema de la envidia y la rivalidad homicida?

El conflicto entre el Inca Viracocha y Yupanqui su hijo, sobre un fondo de amenaza de la horda chanca, interpretación de los sueños reales a manera de visiones y defensa de la ciudad-madre que es el Cusco, permite otra lectura: la de una confederación tradicional y conservadora de "panacas" en contra de un osado y centralizador Estado Inca, al nacer. De alguna manera, ésta es la marcha de los andinos al monoteísmo: culto

solar, mascaipacha regalicia y concentradora de poder político y simbólico. La solarización, lo sabemos, no se cumplió del todo. El elenco de dioses andinos era complejo, cuando llegó el fin de los tiempos, es decir, la invasión castellana. Pero el poder se hizo más militar y sacral, y para cerrar el círculo de la élite dirigente, el Sapa inca, hermano y guía mayor de la fratria gobernante, casábase obligatoriamente con la Coya, su hermana. (p. 65). "Poderío absoluto, omnipotencia narcisista de los Ayar", dicen los autores, éstos no son los Incas de los manuales escolares de historia...

Ni en ellos se halla el asunto de las pantagruélicas comidas ceremoniales en plazas de dimensiones gigantescas (como para dar cabida a innumerables curacas e invitados) donde se consolidaban y renovaban las alianzas pues no tiene otro sentido los espacios públicos hallados en Huánuco Pampa, por Morris y Thompson, que se cita. (p. 81). Ni el juego de los hermanos enemigos, ni el conflicto entre Huáscar y Atahualpa como un encarnizado enfrentamiento entre "panacas". Ni la lucha entre linajes por la sucesión al Inca, cuando los ayllus reales maternos, las terribles madres incas, competían entre sí. Huáscar, en ésta nueva lectura, habría osado enfrentarse a los ayllus reales y a las panacas, signando su pérdida y de paso, la de todo poder inca. Querellas, riñas, conspiraciones, ofensas rituales como el de la violación pública orquestada contra las acallas de Pomacanche, éste es el envés de la historia oficial inca. Y curiosamente, por lo mismo, más convincente. Así, la violencia fratricida fue una de las causas de la destrucción endógena del Incario, (p. 103), vale decir, vencido desde dentro. Lo que sigue, en fin, desde el post-incaísmo y la respuesta mesiánica del Taki Onkoy, la rebelión que fue éxtasis y ritual, es

pura contemporaneidad: "...desencanto, dolor, perplejidad", aceptación — sumisión, y la heredada culpa.

Las fraternas y destructoras rivalidades están en el corazón de otra investigación, la de Pásara.⁸ Su dominio es el presente y no el pasado, la Iglesia Católica y no el Incario. Pero clérigos progresistas y clérigos tradicionales se enfrentan en una dialéctica moderna de radicalización y conflicto. Y de nuevo, otra élite fratricida. Lo esencial de su tesis puede resumirse así: "...lo ocurrido en la Iglesia Peruana no fue un dramático cambio institucional, que habría transferido los beneficios políticos de su actuación de la derecha a la izquierda del espectro político, sino un proceso interno de diversificación de posiciones religiosas y políticas". (p. 10). Para Pásara, la Iglesia defiende tradicionalmente el orden, hasta que aparecen quienes en nombre del Evangelio cuestionan ese orden y la complicidad de la propia Iglesia. Además, después de 1968, con el velasquismo, los cambios de la sociedad peruana, al transformar la sociedad, aceleran la expansión del radicalismo católico. Tercer acto, como ello favorece a la izquierda, el sector tradicional y dominante retoma la iniciativa. (p. 10). ¿Y eso es todo? Naturalmente que no. La Iglesia no ha cerrado sus heridas, y hay un enfrentamiento interno, el cual proviene de "la compartida incapacidad para convivir en la misma institución que de este modo no logra, redefinirse adoptando una forma democrática y pluralista" (p. 10). Dejando de lado la ingenuidad de esta última afirmación la cual desconoce la naturaleza misma de lo eclesial que por definición no es democrática (es misterio, revelación, jerarquía, verticalidad, arcaísmo, lo que se quiera pero no democracia) las afirmaciones de Pásara son una suerte de mirada

laica y desencantada, sobre la Iglesia Peruana, los católicos de izquierda, y de paso, los teólogos de la liberación.

Lo cual explica tal vez, los silencios en torno a ese ensayo. El retrato del militante católico radical está hecho a grandes brochazos y sin condescendencia alguna. Habría, según Pásara, un "estilo católico radical". Tres rasgos lo constituirían. El utopismo, la verticalidad y el elitismo. En suma, "una mentalidad que no prepara para la democracia", añade, sibilino. (p. 97). Por utopismo entiende, sucesivamente, la idea reduccionista que postula el problema del hombre y del mundo como problema social y que éste consiste en la lucha de clases. Fontaine, señalaba lo mismo para los católicos de izquierda en Chile, antes del desastre. (p. 84). En el utopismo, la muerte tiene un carácter positivo. En cuanto a la verticalidad, por tal entiende, la arrolladora suficiencia y el sometimiento del laico al asesor eclesiástico. El elitismo combina la insatisfacción personal y el sentimiento de culpa de la burguesía peruana. (p. 90).

Para Pásara, el radicalismo católico mantuvo comportamientos básicamente elitarios y autoritarios. Hasta 1979, en encuestas llevadas a cabo en diócesis del Perú (22 de 41 existentes) un número elevado de sacerdotes sostenía que el país no estaba maduro para un régimen de elecciones y partidos políticos. (dos sobre tres, dice, p. 74). La forma de la militancia católica respondía a un profundo sentido de la culpa, mientras se idealizaba al pobre, "transformado en redentor". (p. 171).

Su retrato de la militancia católica no es halagador, pues aquella exige, "...un grado heroico de negación a sí mismo. Porque contiene una diversidad de tareas no sólo pesadas sino

desagradables. Esta negación de sí, que es la otra cara de la disponibilidad exigida —por el asesor, la jerarquía, y finalmente, Dios— está ubicada en las antípodas del reconocimiento al valor central a los derechos del individuo, que es un punto de partida teórico para admitir su constitución como sujeto activo de un régimen democrático" (p. 97). El catolicismo, aún el de avanzada, es un antividualismo, y por ello, por lo que la idea del individuo y sus derechos se vincula al nacimiento del Estado de derecho, se integra en una suerte de antimodernidad?

No les interesa, por otra parte, la eficacia, sostiene Pásara. Para los militantes católicos los resultados prácticos no cuentan, las derrotas son victorias, lo que cuenta no son los resultados de la lucha, sino la purificación del combatiente. Y les halla, "un profundo sentido de culpa" que unido a la "idealización del pobre, con funciones de redentor", conducen a la aparición de un prototipo de dirigente político, "...que se presentaba desaliñado, una especie de enviado, despreocupado de sí mismo, vivo retrato de la antivanidad". Entre esta cultura política de cristianos de izquierda y la izquierda marxista hubo una pasarela atravesada en ambas direcciones. Y concluye, "...es probable que el impacto del catolicismo ha fortalecido la configuración autoritaria de la distribución interna de poder en los partidos de izquierda. (p. 120). En otras palabras, los católicos radicales habrían contaminado a los marxistas peruanos. Quienes, por cierto, dada la herencia staliniana, eran ya, una agrupación hartamente inclinados a los estilos jerárquicos.

Libro duro, necesario, por momentos, acertado. Otros, injusto. Concedamos, la exaltación de las virtudes del pobre es ingenua, no todo en él

es alegría y reciprocidad, como lo quiere Boff. La cultura de la pobreza engendra la ayuda mutua, pero también, conductas egoístas, anómicas. Y un narrador limeño, Julio Ramón Ribeyro, se ha especializado en mostrarnos unos relatos con historias de miserables urbanos bastante canallescros e insolidarios. Es verdad que la teología moderna ahora está lejos de la tradicional sospecha de una naturaleza humana constitutivamente malvada, expulsada del Paraíso y marcada por la falta original. Pero del satanismo de la condición humana no se puede pasar a la arcangelización del pobre y su carencia. Al fin de cuentas, desde Marx, lo que se quiere no es que triunfe una clase social sino que desaparezcan las clases, es decir, la alienación, y principalmente, la del trabajo. "Del reino de la necesidad al reino de la libertad". Yo sospecho, como Pásara, que esa exaltación de la pobreza colectiva tiene algo de perverso, y que para decir lo menos, los propios pobres deben ser los menos entusiastas acerca de la continuidad de su evangélica situación. Algo hay de franciscanismo utópico del siglo XVI, de nostalgia misional en todo esto. Admitamos, en fin, que es ingenua cierta lectura teológica y americana del marxismo. Pero, esa ilusión, ¿era únicamente la de los cristianos de izquierda y no la de toda una generación, toda una época, la de los años sesenta y setenta? ¿La del mismo Pásara?

Como observa un crítico ecuaníme de la Teología de la Liberación, (Guy Petitdemange, *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, Nº 307, París, 64 p.) por esos años, hubo en circulación unos postulados en los que todos, es preciso decirlo, el conjunto de la "intelligenzia" creyéramos firmemente, y no tan sólo los cristianos de izquierda. Hoy, sabemos, a posteriori, que

la teoría de la dependencia, reina de aquellos tiempos, ha envejecido. En efecto, la situación en la América Latina está demasiado diversificada y mientras unos países avanzan a pasos gigantescos (Brasil, México) otros retroceden (América Central, Perú). Por entonces se esperaba una crisis del capitalismo dependiente, pero éste más bien ha progresado que entrado en el marasmo". "Se anunciaba el hundimiento de la burguesía local, ella ha superado en parte sus contradicciones, ha participado en los golpes de Estado y se ha aliado al capitalismo transnacional". El famoso dilema, socialismo o fascismo, ha mostrado que era falso. (ibidem).

Cabe, pues, reconocer en el aporte de los católicos radicales, los aspectos siguientes: los millares de sacerdotes y monjas trabajando en medios pobres; el concepto de base, esencial, de un contrato terrestre con los pobres, los humildes, los marginales; la importancia, desde el punto de vista de la teología (según J.L. Segundo, *Etudes*) de la valoración de la religión popular, descuidada o despreciada hasta entonces. Y todo esto, ligado a una ética, es decir, a una "práctica", que compitió en muchos casos con otras militancias en materia de abnegación y renuncia. Ello largamente explica por qué nuestros teólogos, en relación con el pueblo, más allá de los conceptos, encontraban raíces religiosas profundas, algunas de las cuales eran capaces de jugar un papel liberador. Esta comprensión no era cerebral ni distante, ni constantinista, se producía en gente en situación de compromiso audaz con la miseria, en Chile y Perú, y con riesgo personal. Hay que decirlo, pues sus redes de servicios, en pueblos jóvenes, en "clubes de madres" o "vasos de leche", están ahí para dar poderoso testimonio, y ello, sin mengua de

señalar que desde un aspecto teórico no menos importante, la Teología de la Liberación, en su recepción del marxismo, le otorga "en" las ciencias sociales un rol excesivo. Pero volvamos a Pásara, y su hipótesis final sobre la institucionalidad eclesiástica y católica, y el porvenir. Se pregunta, si los desgarramientos internos de la Iglesia peruana son pasajeros o profundos. Y si "el pluralismo puede dar paso a la pluralidad". El cree percibir "un olor a cisma". (p. 36).

LA TERCERA TEMATICA: INDIOS Y ESTADO-NACION PERUANO

Hay una temática mayor y que ronda todas las otras. Y que consiste en decir que el Estado-nación, víspera de este fin de siglo, integra y se eslabona de alguna manera con las culturas andinas y la población indígena, que pese a todas sus carencias e ineficacias, existe un Estado-nación, o por el contrario, postular que éste es una ilusión, una mediación intolerable, una usurpación. Todo el problema y la posibilidad de la nación peruana radica en ésta cuestión, y el de la identidad india. Pensé que el trabajo colectivo titulado *Estados y naciones en los Andes, hacia una historia comparativa*,⁹ abordaba seriamente el dilema. Lamentablemente, no es así. Sus 668 páginas en dos volúmenes se dispersa en trabajos monográficos de desigual calidad, para concluir despachando el fondo de la cuestión en dos líneas irresponsables: "Si bien es imposible hablar de Estadonación, queda sin embargo claro que el Estado territorial existe..." (p. 666, conclusiones firmadas por Marie-Danielle Demelas, comisión Nº 2). El prejuicio y no el saber histórico habita esas líneas. Pasemos a cosas serias.

¿Son los indios parte de la nación peruana? Y ¿qué es lo que hace que los indios sean indios? Las preguntas

esenciales las formula Luis Necker, al interior de una publicación también colectiva.¹⁰ (que es también un trabajo que congrega investigadores europeos, del Institut Universitaire d'Etudes du Développement, Ginebra). Los indios, ¿cuán lejos o cerca están del capitalismo? ¿Cómo se ven a sí mismos? Problemas de la distancia social, decisivos. Necker resume y discute diversos otros autores, que podrían agrupar en algo así como una antropología de la diferencia. Como se sabe, el tema de la indianidad ha ocupado, en diversos sentidos, una gran parte de la reciente literatura indigenista o neoindianista. Así, esa monografía, que a su vez nosotros comentamos, establece una provechosa discusión con los textos de Robert Jaulin, Jean-Loup Herbert y Guillermo Bonfil Batalla, considerados como "una corriente importante de la Antropología (que) ha colocado en el centro de sus preocupaciones el derecho a la diferencia, a la conservación de la identidad cultural y a la autonomía política de las etnias". (p. 221). Para éstos, a grosso modo, no hay Estadonación, y en todo caso, poco les interesa.

No todos piensan así. Existe otra corriente, que guarda una actitud crítica ante los indianistas a ultranza. Ella ocupa, centralmente, el trabajo de Necker, y la constituyen reputados etnólogos y científicos sociales, a saber, Henri Favre, Christian Deverre, Judith Freidlander. (p. 222). Este es un fuego cruzado, y en medio, los indios, y todos nosotros. Pues si los indianistas tienen razón, apaguemos la luz.

A Louis Necker, hay que leerlo. ("A propósito de algunas tesis recientes sobre la indianidad", en *Identidades...* p. 221-243). Su trabajo resume la tesis de los etnólogos no-indianistas, en cinco postulados. Primero: la cultura india actual no es una

sobrevivencia de tradiciones precoloniales. Segundo: la cultura india actual constituye una síntesis nueva. Tercero: los indios no pueden constituir nacionalidades. Cuarto: los indios no tienen una cultura distinta. Quinto: el indio es una definición que conviene a los otros, a los no-indios.

La cultura india actual no es una sobrevivencia de tradiciones precoloniales. Para Favre, y otros, en ningún caso la cultura actual de los Tzotzil-Tzeltal o de los Hueyapenos puede ser considerada como una persistencia de formas culturales precolombinas que se habrían mantenido por un alto grado de aislamiento en relación a la "civilización occidental". En realidad, desde hace mucho tiempo, desde la conquista española, estos pueblos han sido estrechamente integrados en un conjunto sociopolítico extraño, que los ha obligado a profundas mutaciones culturales. (en, *Identidades...* p. 221). Vestidos, usos culinarios, los ejemplos no faltan. Aunque a veces, llaman al engaño: "las tradiciones artesanales que los estudiantes de etnología describen tan concienzudamente porque les parecen de "otros" tienen a menudo un origen europeo y/o se remontan a prácticas autóctonas modificadas en cuatro siglos. Vestidos que han sido impuestos por decretos en la época colonial. No dan noticia de los modos de vestir de los antiguos aztecas o mayas sino de los campesinos y campesinas de la España de los Habsburgo y de los primeros Borbones". Ciertamente, las actitudes básicas han sido alteradas, ha aparecido el individuo, ese invento de la modernidad. Desaparecieron las grandes organizaciones tributarias precolombinas, y aun el nivel de creencias, señala Necker, no es el mismo: "...algunos rasgos enteros de la religión autóctona ha permanecido pero la religión católica ha penetrado

profundamente (p. 225). Observación necesaria, ahora en que está de moda tanta palabrería mágico-indianista.

Más importante es, sin embargo, la afirmación de que la cultura india actual constituye una síntesis nueva, en la que sigue a Deverre y su experiencia indigenista mexicana. "...a quienes se llama los indios, son en primer lugar segmentos de la población a quienes ha sido atribuido el rol de suministradores de mano de obra y de bienes baratos, rol que pueden jugar precisamente por tener una economía parcialmente de autosubsistencia". Y sigue, "Esta economía libera a los compradores de bienes y de servicios de la obligación de pagar un precio por la reproducción de la fuerza de trabajo de los productores y la de su familia, en consecuencia permite que estos bienes y servicios sean pagados en un precio muy bajo", la atribución de este rol a los indios... esta explotación de los indios es además favorecida por sus famosas "diferencias culturales" que convierten a los individuos en inaptos para defenderse (desconocimiento del español, de leyes, costumbres dominantes, etc.) p. 226.

Los indios no pueden constituir nacionalidades. Resume Necker, "...según los autores, la indianidad ni los subgrupos lingüísticos (para el caso, mayas, nahuatl, tzotzil-tzeltal, etc.) no pueden ser considerados como fenómenos "nacionalitarios". Para Favre, poco o nada se identifican con estos grupos, su identificación más fuerte se hace siempre con los grupos locales (valle, comunidad). Para Friedlander, la identificación subjetiva existe, pero es una identificación negativa, "la indianidad en Hueyapan mide lo que los indios no son o no tienen en relación con una élite hispánica".

Los indios no tienen una cultura distinta. "...la indianidad como una

is n
i de
land
ntido
n co
o ind
mar
iral
con l
casi
ueya
)" d
ulane
i de
ante
rir n
urte
riedl
ipan
que
pero
que
ualda
n.
más
ia in
ral y
s. L
er h
ne c
ctivo
' (p
s otr
, nos
jeto
actua
e la
e pr
(De
dad
s y
ior,
idad.
sum
. Es
land
dian
lad v
a y

síntesis nueva, ésta no supone la posesión de una cultura distinta. Para Friedlander, que va más lejos en este sentido, lo que los etnólogos describen como la cultura de tal o cual grupo indio es en realidad simplemente la manifestación de la relación estructural inferior del indio en relación con lo hispánico". En el curso de estos casi cuatrocientos años, mientras los hueyapenos trataban de llenar el "vacío" de su condición de "indios", acumulando los símbolos de identificación de la élite hispánica, las clases dominantes ocupaban su tiempo en adquirir nuevos símbolos, rechazando en parte los antiguos..." p. 227. Para Friedlander los llamados indios participan de la misma evolución cultural que el conjunto de los mexicanos, pero lo hacen con retardo, retardo que simboliza la profundidad desigualdad de poderes y riquezas". *passim*.

Es más, la llamada a la indianidad, es una invitación al entrampamiento cultural y económico de los llamados indios. La tesis de Deverre a quien Necker halla "mucho más preciso", sostiene que "la indianidad juega un rol activo en la reproducción del sistema". (p. 229). Sin borrar totalmente las otras funciones y roles de la etnia, nosotros podemos afirmar que su objeto principal en la formación social actual es la de constituir la base de la reproducción de las relaciones de producción del capitalismo agrario". (Deverre, 1980, p. 158). La indianidad nivela las riquezas en los cargos y fiestas, aísla a los indios del exterior, les cierra las puertas de la legalidad.

En suma, el indio es el indio de los otros. Este es el título del trabajo de Friedlander y resume los anteriores. La indianidad como categoría y como realidad vencida, ha sido creada, mantenida y afirmada por fuerzas domi-

nantes externas. Aquí, estos autores toman distancia de los indigenistas, quienes ponen el acento en "una realidad profunda", en la resistencia de los indios como primera fuerza que crea su propia identidad. En realidad, lo que observan es que después que el sistema colonial y la legislación segregacionista encuadró y separó a los indigenistas, hoy, los antropólogos y etnólogos, procuran otro encierro mayor: los ghettos de pureza indianista. La argumentación va a levantar ampollas.

Y para volver a la interrogación inicial, lo que está en juego es la pertenencia o no al Estado-nación. Deverre lo dice. Los otros (Favre, Friedlander, no explícitamente) "...la indianidad es el producto de un sistema de opresión y no una herencia de civilizaciones desaparecidas. El derrocamiento de los opresores significa también la desaparición del indio, su fusión en una comunidad nacional de productores libres, aquella por la que murió Emiliano Zapata". En suma, la revolución es la victoria sobre la propia indianidad. Hombres humanos, simplemente. Iguales.

Pero, el petitorio indianista ¿es por entero reaccionario? La organización de los indios sobre la base de programas indios ¿es una ficción etnológica? ¿Parte de un delirio culturalista?, ¿qué desemboca en hondos y mortales desencuentros? ¿En movimientos separatistas, en micronacionalismos? Si bien Necker no sigue a los indianistas, tampoco da la razón del todo a la corriente escéptica que encarna Favre. Ciertamente, la liberación de los indios no sólo consiste en conservar su propia cultura sino en pertenecer a la cultura nacional. Hay que dejar de soñar, no hay más aztecas ni incas. Andinos y rurales, esos hombres son parte de una síntesis nueva. El contexto, las herramientas colectivas y

sociales, han cambiado. El aislamiento de esas comunidades del resto del mundo no es sino un mito antropológico. La ciencia y la modernidad les interesa, y dice Necker con gracia, que los campesinos aymaras de Puno, en cuanto pueden, alquilan tractores. Por defenderlos, los indianistas retoman el discurso etnocentrista europeo clásico de la inmovilidad de los otros pueblos y culturas.

De acuerdo, pero sin creer que puedan o deban formar naciones aparte, Necker no cree que todo en la indianidad es falacia y trampa. "Los propios indios juegan un rol en la indianidad". Favre y los suyos han ido muy lejos. "La indianidad no ha sido creada en ninguna parte enteramente por determinantes exógenos. Siempre ha habido dialéctica, interacción, entre éstos y los factores endógenos". Y los ejemplos de creatividad india son numerosos. "Como hemos podido constatarlo en los bordes del lago Titicaca, el modo como los campesinos han sabido adaptarse a esta situación es sorprendente. Han desarrollado una agricultura que puede caracterizarse de "joyeros" asiáticos por la manera como utilizan los menores recursos y para su organización minuciosa que les permite un rendimiento más alto..." Otro ejemplo: "...la manera como los Otavaleños, una etnia de artesanos, han logrado tomar el control de la comercialización de sus productos. Se encuentran así, en Nueva York, París y Ginebra, lo que prueba la fuerza de su identidad étnica y de su facultad de adaptación". (p. 235).

¿Nación india o nación peruana? Indianidad, ¿fuerza de progreso o de retroceso? Depende, dice Necker. A veces, juega un rol positivo. "Cuando el Estadonación, como es a menudo el caso en América Latina, defiende vigorosamente los intereses extranjeros, los movimientos políticos indios

que contribuyen a desestabilizar el Estadonación, no pueden ser calificados de negativos. Mientras que por el contrario ahí donde el Estado existe verdaderamente para la defensa de los intereses del país en su conjunto, un movimiento político indio autonomista puede jugar un rol negativo, para el conjunto de la población y para el grupo indio mismo". Las posibilidades de la iniciativa india no son enteramente positivas ni negativas, depende del contexto. Y recuerda que mientras los indios de Otavalo conquistan el mercado de New York o Europa para sus productos, comercializados por ellos mismos, "...apoyándose sobre la comunidad étnica", en cambio, parecidos lazos de consanguinidad y vecindad sirven para que los Aymaras de la Pampa de Ilave al borde del lago Titicaca y que han constituido una "Federación Tupak Katari", en realidad la usen de cobertura para la producción y la venta a gran escala de cocaína.

La idea de Nación-estado habita otros trabajos. Es el caso del dedicado a analizar el movimiento popular y el velasquismo de Teresa Tovar.¹¹ Ahí se sigue al movimiento popular antes, con y después de Velasco. El velasquismo no sale mal parado. Resulta un fenómeno político ligado a "lo nacional-popular", en el lenguaje de la autora. De acuerdo, es una estimación que apreciamos, pues viene de quien no es, todo así lo indica, velasquista. Dos observaciones: una, que tiene que ver con el mínimo de honestidad intelectual; y la otra, con los métodos de razonamiento. ¿Cómo es posible un estudio sobre los velasquismos y sus protagonistas, sin una mención, ni en texto ni en bibliografía, ni de Franco, ni de Guerra García, ni de Héctor Béjar. Este "ninguno" es intolerable. Y por otra parte, ¿qué manera barroca de razonar

es aquella que conduce a que toda cita, toda afirmación, debe ser refrendada por una cita a Gramsci o a Lenin? ¿Qué beatería pseudocientífica es ésta? En fin, más allá de todo ello, queda en pie la contribución, salvando unas y otras majaderías y esquinzos propios del alma criolla. El trabajo de Fernando Rospigliosi al cual aludimos es inquietante. Los jóvenes obreros no se sienten ligados "al sistema".

CONCLUSION: TEMATICAS DOMINANTES Y VIEJOS PARADIGMAS

a. *Las temáticas dominantes: la importancia de lo "micro" en la vida peruana.*

Unas tres o cuatro temáticas dominantes cubrirían las interacciones mayores de la sociedad peruana, desde la religión andina al actual sincretismo religioso, desde la disposición de los migrantes al localismo y la ayuda mutua hasta las estrategias urbanas de inserción. Estamos hablando de un trenzado de actitudes, más clásicamente, de interacciones, en el sentido que lo entendía a comienzos de siglo, el originalísimo Simmel: "la sociedad, en general existe cuando muchos individuos entran en interacción", o como él las llamara, "las formas". Conviene resumir en estas conclusiones, en qué consisten esas "formas" de la sociabilidad que aparecen bajo diversas formas y maneras en los comportamientos sociales y durante los trabajos señalados.

Es notorio, en primer lugar, el peso del localismo, y en general, de lo *micro*. Por ejemplo, en la obra de Jürgen Gölte, no se ven "campesinos", sino, huahuapuquianos, asileños, sankenos, etc. Se dirá que éste es un fenómeno contemporáneo, pero la importancia de "las panacas", opuestas

al centralismo solar de Pachacútec, opuestas a la idea del Estado en última instancia, como lo muestra la reconstrucción histórica de Luis Millones y de María Rostworowski, da que pensar. Como si la cohesión y el control social no pudiera ir más allá de instituciones reducidas, un linaje, un valle, una aldea, y en los días actuales, una asociación de provincianos, un barrio, un oficio. País de islas sociales, de solidaridades de grupo...

Es evidente, en segundo lugar, *el arte de la combinación*. En el caso de México se había observado como las danzas solares precortesianas se transforman en parte de la de los voladores coloniales y éstas, en las del actual carnaval (en Chevalier *L'Amérique Latine, de l'indépendance a nos jours*, PUF, París, p. 408). Aquí no contamos, para el mundo andino nuestro, un estudio así, pero es un similar fenómeno de rechazo y adaptación lo que describe Marzal, para la religión católica popular-india.

Ahora bien, si estas dos observaciones son correctas, y deben serlo, puesto que partimos de los estudios e investigaciones anteriormente examinados, y no de una caprichosa especulación, entonces, sus consecuencias son enormes. ¿Qué sentido tiene, por ejemplo, hablar para el inmediato caso del Perú, de masas y clases campesinas? No las vemos, operativamente. Ni hay una clase, por ejemplo, de migrantes. Ni éstos tienen una conciencia de sí, extensa y universal. ¿Tal vez la de "pobres"? Si es así, es un acierto de los teólogos de la liberación. En todo caso, el país social, que nos revelan estos trabajos, no tiene una sola salida o forzado comportamiento político. Es más, no lo tiene. Hay una sociedad chicha, hay una economía chicha: la informal. Hay una cultura y una música, hasta una

arquitectura, en adobe y espontánea. No hay una "política" chicha.

Si la combinatoria es la regla, ¿qué deducir? Lo siguiente, es como si en el caso de la cultura y la sociedad peruana, el lenguaje, el sistema de valores de las colectividades, las instituciones sociales, hasta el arte, la literatura, los modos de comportamiento, siguieran un sólo patrón en torno a algunas preferencias. Particularismo, materialismo o pragmatismo, racionalización a pequeña escala, adaptación dolorosa y necesaria de lo "endógeno", tales serían alguna señas de identidad. Estos valores, y su combinación, dictan la evolución de fórmulas más universalistas como "la democracia", "el partido", "el Estado", "la ciencia y la tecnología". Hay una matriz de adaptación-rechazo-transformación, que Marzal ha hecho explícito para la religión. Cabe sospechar que algo similar ocurre con otras combinaciones en el dominio del orden de lo profano.

b. *La crisis de los paradigmas*

Observemos, en fin, que las monografías resumidas, por una parte, son más que eso, que aspiran a conectar: urbe con campo, pasado y presente, historia y psicoanálisis. La "imago-urbis", está cambiando. Quizá los estereotipos con los que miramos a la sociedad. ¿Estamos asistiendo al nacimiento de una manera más audaz en la producción intelectual? ¿A una aspiración a la interdisciplinariedad? Así parece. Al fin de un estilo de fraccionamiento cultural, en disciplinas y actividades vecinas pero hurañas...

Por otra parte, se puede percibir un no confesado agotamiento de los paradigmas que nos fueron dados, vía partidos políticos e ideologías dominadoras, desde los años treinta. Conviene decir aquí, qué es paradigma. Y

qué lo destruye. En la lógica de la investigación científica un paradigma es "una suerte de lenguaje en el que se expresan proposiciones más o menos coherentes sobre el mundo, o sobre un conjunto de interrogaciones propias a una disciplina". Aquí, estoy usando la noción de paradigma en sus dos acepciones, tanto como criterio para una ideología o como el concepto sobre el cual se opera en un dominio determinado de la realidad. ¿Qué ocurre, sin embargo, cuando aparecen fenómenos que no caben en el paradigma dominante? ¿Cuándo ocurre una *intrusión brutal* de un dato enorme de lo real, que no estaba en el campo cubierto por el paradigma? ¿Cuándo aparece lo que llama Khun, la anomalía?

Hay demasiadas "anomalías" en la vida peruana de estos dos últimos decenios. Y lo son, ante los libros y el pensamiento social que proviene de los años treinta, y que basta enumerarlos para comprender que esto no está en aquello. La migración andina, la expansión urbana, el velasquismo, la renovación del aprismo post-Haya, la izquierda establecida en los espacios legítimos de la vida democrática, el crecimiento de la anomia y el narcotráfico, el movimiento mismo de Sendero. Demasiado. Nada de esto se halla presente ni en los *Siete Ensayos...* ni en el *Antimperialismo y el Apra*, ni era, desde esos libros —a los que debemos comenzar por considerar históricos— previsible. Para que la investigación peruana avance, que no es otra cosa que la investigación de la interculturalidad, es preciso cambiar las convenciones mínimas de vocabulario y de examen. Estudiar por ejemplo, la dinámica del adentro, *lo endógeno*. Hemos dado mucha importancia a lo exterior. Pero ni el Fondo Monetario, ni el Imperialismo forman una sociedad y una cultura, a lo

impi
ran.
-det
onal
ide,
discu
irá,
vien
dad
así,
No s
globa
noc
truy
años
gún
ozan
oro
No
) sin
ta r
años
egib
a las
sis
s. I
ial m
en
eo,
y
que
ten
comp
ecom
y n
io, t
fen
mo
ible,
el p
tuale
men
ismo
ñala
e la
plich
to p
es u

más, le impide crecer, la deforman, no la generan. Este retorno al orden de lo intro-determinado, a lo que desde lo nacional nos auto-sub-desarrolla y nos hunde, es un retorno a la sensatez, al discurso de la responsabilidad.

Se dirá, ¿qué visión coherente y global viene a remplazar a los padres fundadores? ¿Qué, y quién? Si se razona así, se está errando desde la base. No se trata de remplazar una visión global u holística por otra, sino de reconocer que el "holismo", que se construyó desde los datos reales de los años treinta, ha envejecido, y que ningún maquillaje puede devolverles lozanía. En este sentido, el último libro de Victor Hurtado, nace muerto. No importa quién tuvo razón en 1930, sino cómo leemos y corregimos esta realidad compleja del Perú de los años ochenta y noventa, si ella es corregible. Para ello es preciso llamar a las cosas por su nombre. Hay una crisis de los paradigmas fundamentales. La situación colonial o semicolonial no nos explica por completo, ni en lo esencial. Sino, el autobloqueo, el maldesarrollado, la anomia y la desorganización interna. Y hay que decirlo, si alguna esperanza aún tenemos en la razón sociológica. Y comprobarlo es el primer paso para recomenzar una ciencia social crítica y no dogmática. Tal vez sea necesario, también, renunciar a creer que la fenomenología de una sociedad como la peruana es previsible y conducible, desde una "teoría" global. Quizá el país está esperando de sus intelectuales, una producción más modesta, menos dada a la profecía y al mesianismo. La investigación que hemos señalado en páginas anteriores prefiere la interculturalidad, explícita o implícita. Las ideologías y el pensamiento político, por ahora, la ignoran.

Esta es una época de incertidumbre.

Pero el valor de la anomalía consiste en educarnos en la sorpresa de lo que crea la sociedad y la historia, más allá de la voluntad de los hombres. Es difícil abandonar la inclinación al profetismo. Cuantas enfermedades mesiánicas han nacido en nuestro medio, a raíz de un dómine pomposo, de algún productor de significados, es decir, de algún intelectual. Y si el país futuro se disuelve en guerras civiles, qué responsabilidad la de la "intelligentia" !La realidad peruana fue y es compleja, de acuerdo. Pero esa misma complejidad debe incitarnos al pensamiento complejo, que no aspira al reduccionismo. Donde veamos reduccionismo, tal vez haya sistema, pero más fanatismo. Habrá que separar lo civil y lo sacerdotal. El ideólogo juega mucho a éste último. Habrá también que abandonar el tono de falsa objetividad, usar la primera persona, arriesgarse. Admitir la necesidad del ensayo, y no del informe, recuperar el valor de la subjetividad en la mirada sobre el mundo, no todo es certidumbre. Y valorizar lo casual, el azar, lo indeterminado, no faltan casos y ahí están las potentes anomalías de estos últimos decenios, desde la migración a la informalidad. Y casar, enlazar, la idea de orden y desorden como un solo conjunto. Y distanciarse de los mimetismos. Nunca más "todo el poder al proletariado". ¿Por qué "todo" el poder? ¿Y por qué a una sola clase?

En vez de todas esas vejeces, de esos arcaísmos que pasan en nuestro medio como ciencia de la sociedad, estas líneas proponen nuevas metáforas: la sorpresa, el torbellino, el relámpago; los juegos de fusión y de transformación. Pero también, la noción de degradación, de decadencia, contra el optimismo excesivo. Y siempre, la preferencia de la incertidumbre al dogma. Y la confianza en la autorespon-

sabilidad de las sociedades. La vuelta a un pensamiento laico. La sospecha de lo oscuro, lo mítico, lo sagrado. ¿Nos quedaremos sin certidumbres to-

tales, sin la idolatría del Estado, el Partido, el Jefe? ¿Sin recetas? Tanto mejor, la indeterminación, es la contingencia, es la libertad.

BIBLIOGRAFIA MINIMA

1. ROSPIGLIOSI, Fernando, "Los jóvenes obreros de los 80, inseguridad, eventualidad y radicalismo". Documento de Trabajo N° 18, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 44 pp.
2. MATOS MAR, José, Taquile en Lima. Fondo Internacional para la promoción de la cultura, UNESCO, y Banco Internacional del Perú, Lima, 1986, 515 pp.
3. GOLTE, Jurgen; ADAMS, Norma, Los caballos de Troya de los invasores, estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 239 pp.
4. MARZAL, Manuel M., El sincretismo iberoamericano. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1985, 237 pp.
5. DUVIOLS, Pierre, Cultura andina y represión, procesos y visitas de idolatrías y hechicerías en Cajatambo, siglo XVII. Centro de estudios rurales Bartolomé de las Casas, Cusco, 1986, 570 pp.
6. ROSTOWROWSKI de Diez Canseco, María, Estructuras andinas del poder, ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1ra. ed. 1983, 202 pp.
7. HERNANDEZ, Max; LEMLIJ, Moisés, et Al. Entre el mito y la historia, psicoanálisis y pasado andino. Ediciones Psicoanalíticas Imago SRL, Lima, 1987, 186 pp.
8. PASARA, Luis, Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana. Ediciones el Virrey, Lima, 1986, 172 pp.
9. DELER, J. P.; SAINT-GEOURS, Y., Estados y naciones en los Andes, hacia una historia comparativa, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú. IEP, dos volúmenes, Lima, 1986, 668 pp.
10. BRIGGS, L. T., et Al. Identidades andinas y lógicas del campesinado. Mosca Azul editores / Institut Universitaire d'Etudes du Développement, Ginebra, Lima, 1986, 278 pp.
11. TOVAR, Teresa, Velasquismo y movimiento popular, otra historia prohibida. DESCO. Lima, 1985. 399 pp.

SOMMAIRE

Que produisent les intellectuels péruviens? Quels sont leurs préférences, leurs thèmes dominants? L'auteur s'intéresse à l'histoire des idées et à ceux qui "produisent" des concepts et des interprétations, c'est-à-dire aux intellectuels. Ainsi, à partir d'une douzaine de livres, surgissent quelques sujets qui semblent recevoir plus d'attention: les migrants (et la marginalité urbaine); la religiosité, la relation entre le EtatNation, et les groupes et classes subalternes, "les Indiens" par exemple. Exposé et résumé des principaux ouvrages publiés

SUMMARY

What kind of knowledge do the Peruvian intellectuals produce? Which are their preferences and their dominant topics? The author focuses his interest on the history of thought and on the individuals who are producing particular meanings and interpretations of the reality, that is, on the intellectual workers. By analyzing a select set of books, the author pays attention specially on the problem of migration (and the urban "marginality"); on religiousness; on the relationship between the state-nation and the groups and subordinate classes

récemment sur ces sujets. En somme, surgissent des points communs: importance dans la vie péruvienne des localismes, du particulier, de tout ce qui est "micro". Besoin d'autres paradigmes sociaux. L'auteur se débarrasse des paradigmes des années trente, de Mariátegui, de Haya. Enterrement des pères fondateurs. Célébration d'autres sciences sociales pour cette fin de siècle.

like the so called Indian people. This is an exposition and synthesis of the corresponding studies published recently, which notoriously reveal common issues like the importance of the localism on the Peruvian life, and of what is peculiar or "micro". There is a necessity of different social paradigms. The author thinks that the paradigm of the thirties, of Mariátegui and Haya de la Torre, are finished because they are definitely died. For him, we will be celebrating the outcome of new social sciences at the end of this century.

Actualidad Editorial Extranjera REVISTAS

Solicítelas en las principales librerías
del País

CUADERNOS DEL TERCER MUNDO

- * Es una revista internacional con ediciones en 3 idiomas: español, portugués e inglés.
- * Tiene una circulación mundial de 100,000 ejemplares.
- * Desde una perspectiva progresista e independiente enfoca los problemas y aspiraciones del Tercer Mundo.
- * Tiene una red de corresponsales en más de 40 países.
- * Vuelve a circular en el Perú, en su edición en español impresa en Montevideo, Uruguay.