

LA ANTROPOLOGÍA ANTE EL PERÚ DE HOY

BALANCES REGIONALES Y
ANTROPOLOGÍAS LATINOAMERICANAS

Editor: Alejandro Diez Hurtado

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



CISEPA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS,
ECONOMICAS, POLITICAS Y ANTROPOLOGICAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LA ANTROPOLOGÍA ANTE EL PERÚ DE HOY
BALANCES REGIONALES Y ANTROPOLOGÍAS LATINOAMERICANAS

LA ANTROPOLOGÍA ANTE EL PERÚ DE HOY

BALANCES REGIONALES Y ANTROPOLOGÍAS LATINOAMERICANAS

Editor: Alejandro Diez Hurtado

José Luis Álvarez Ramos

Jeanine Anderson Roos

Juan Bautista Carpio Torres

Jean-Pierre Chaumeil

Guillermo Cutipa Añamuro

Carlos Iván Degregori

Guillermo de la Peña

Alejandro Diez Hurtado

José Fernando Elías Minaya

Carmen Escalante

Freddy Ferrúa Carrasco

Rosana Guber

Segundo E. Moreno Yáñez

Félix Palacios Ríos

Román Robles Mendoza

Carmen Salazar-Soler

Ricardo Valderrama

Otávio Velho



DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



CISEPA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS,
ECONOMICAS, POLITICAS Y ANTROPOLOGICAS

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

La Antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas /
Alejandro Diez (coord.). Lima: PUCP. CISEPA, 2008. — 280 p.

1. Antropología --América Latina -- Congresos
2. Antropología – Perú -- Congresos
- I. Diez Hurtado, Alejandro

GN 44.P4 A

Primera edición, octubre del 2008

Tiraje: 300 ejemplares

Dirección editorial: María Isabel Merino

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Departamento de Ciencias Sociales

Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas
(CISEPA)

Avenida Universitaria N° 1801, San Miguel, Lima 32 – Perú.

Teléfono: (51 1) 626-2000 anexo 4350; Telefax: (51 1) 626-2815

E-mail: cisepa@pucp.edu.pe; <http://www.pucp.edu.pe/cisepa/>

Diseño de carátula: Deborah Saravia

Diseño de interiores: Gisella Scheuch

Producción editorial: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Camilo Carrillo 479 Jesús María, Lima 11 - Perú

Impresión: Gráfica Ava S.A.C

Pasaje Adán Mejía 103, Of. 23 Jesús María, Lima 11 - Perú

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

ISBN: 978-9972-9031-5-1

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2008-13204

Impreso en el Perú – Printed in Peru

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
INTRODUCCIÓN	11
¿Cómo despertar a la Bella Durmiente?: por una antropología para comprender un país escindido CARLOS IVÁN DEGREGORI.....	15
I. La Antropología en el Perú	
Balance del desarrollo de la Antropología en la Región Lima desde la Universidad Nacional Mayor de San Marcos ROMÁN ROBLES MENDOZA.....	37
Balance de las Investigaciones en Antropología en el Cusco RICARDO VALDERRAMA Y CARMEN ESCALANTE	67
De la Reforma al ejercicio profesional: un recuento comprehensivo de la antropología en la Universidad Católica ALEJANDRO DIEZ HURTADO	83
Surgimiento y desarrollo de la Antropología en Ayacucho FREDDY FERRÚA CARRASCO	101
Balance de las investigaciones antropológicas en la Región Norte JOSÉ FERNANDO ELÍAS MINAYA	111
La Antropología y las ciencias sociales en la comprensión de la Región Central del Perú: balance de investigaciones JOSÉ LUIS ÁLVAREZ RAMOS	127

La Antropología puneña: informe de las investigaciones realizadas a raíz de la formación de antropólogos en la UNA, 1982 - 2005 GUILLERMO CUTIPA AÑAMURO Y JUAN BAUTISTA CARPIO TORRES	145
---	-----

La Antropología en Arequipa: un balance del último cuarto de Siglo FÉLIX PALACIOS RÍOS.....	153
--	-----

II. La Antropología en América Latina y estudios peruanistas

Apuntes sobre la Antropología Sociocultural en México GUILLERMO DE LA PEÑA	163
---	-----

Balances de la investigación en Antropología latinoamericana: el caso de Brasil OTÁVIO VELHO	191
---	-----

Antropología abierta, antropología ambigua: tendencias actuales de la antropología ecuatoriana SEGUNDO E. MORENO YÁNEZ.....	205
--	-----

¿Qué alteridad? Una etnografía de la experiencia antropológica en la Argentina ROSANA GUBER	219
--	-----

Rastros y rostros de la antropología francesa sobre los Andes Peruanos CARMEN SALAZAR-SOLER.....	229
---	-----

La investigación antropológica francesa en la amazonía peruana: perfiles y temas JEAN-PIERRE CHAUMEIL	255
--	-----

III. Colofón

Despertares: nuevos retos, nuevos rumbos JEANINE ANDERSON ROOS	269
---	-----

PRESENTACIÓN

El presente libro, titulado *La Antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*, contiene los trabajos presentados en el IV Congreso Nacional de Investigación Antropológica que se ha realizado en Lima en el mes de agosto del 2005. En este trabajo se ha buscado hacer un balance, lo más detallado posible, de los más de 60 años de desarrollo de esta disciplina en el Perú. Lo que a su vez muestra su carácter reflexivo y evaluativo.

Estamos convencidos que los cambios económicos, sociales y culturales que se vienen experimentando en nuestras sociedades requieren que haya un análisis y una reflexión, cada vez más acuciosos, sobre el sentido de lo que estos cambios implican y cómo inciden en las dinámicas individuales y sociales. En esta labor es importante generar espacios para evaluar el camino trazado por cada disciplina, y poder explicitar así sus tensiones, avances y retos. En este esfuerzo queremos resaltar el trabajo realizado por el Dr. Alejandro Diez, profesor principal de nuestra casa de estudios, en la preparación del material que les ofrecemos.

El Departamento de Ciencias Sociales y el Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA) de la Pontificia Universidad Católica del Perú cumplen así su misión de promover y difundir la investigación académica en el ámbito de las Ciencias Sociales.

Lima, octubre 2008

Dr. Aldo Panfichi
Jefe
Departamento de
Ciencias Sociales

Dr. Augusto Castro
Director
CISEPA-PUCP

INTRODUCCIÓN

Con el título *La Antropología ante el Perú de hoy*, la UNMSM y la PUCP organizaron conjuntamente, en agosto del 2005, el IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Con el propósito de hacer un balance y convocar al mayor número posible de antropólogos e investigadores, buscando actualizar y socializar el conocimiento antropológico sobre el Perú, el congreso convocó cerca de 800 participantes, presentándose 300 ponencias distribuidas en 47 mesas temáticas y tres mesas especiales de balance.

El esfuerzo de organización del evento fue muy grande, encargado a una comisión bipartita: tres de San Marcos (Mercedes Giesecke, Román Robles y Rommel Plascencia) y tres de la Católica (Gisela Cánepa, Cecilia Rivera y Alejandro Diez), contó también con la incorporación de un representante del CONCYTEC (Humberto Rodríguez) y otro del INC (Juan José García), a los que se sumó un número muy grande de personas entre colegas, alumnos y autoridades de las dos universidades y muchos colaboradores, amigos y auspiciadores que hicieron que el congreso fuera posible.

Con el propósito de generar un balance del quehacer antropológico en el Perú, en el marco del Congreso se organizaron tres mesas especiales, que buscaban proporcionar diversas miradas y análisis desde y en el país, pero también situarlo en el contexto de la especialidad en el ámbito latinoamericano. Así, la primera mesa tenía como propósito brindar un panorama de los estudios en antropología desde cada una de las escuelas de antropología en el país: Arequipa, Ayacucho, Cusco, Huancayo, Trujillo, Puno y Lima¹. La segunda pretendía proporcionar un balance comparativo de los estudios de antropología en los

¹ Nuestro propósito fue generar un conjunto de balances que permitieran una mirada regional a la producción antropológica, apostando por una reflexión desde las diversas escuelas, habida cuenta de que balances temáticos ya habían sido ensayados en el Primer congreso, desarrollado en Lima y contenido en el libro «La antropología en el Perú» (1985) y también en la compilación «No hay país más diverso» (1999).

ámbitos nacionales de un número de países latinoamericanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, México y Perú. La tercera buscó, finalmente, reunir una serie de balances sobre estudios peruanistas desde diversos países: Alemania, Francia, Gran Bretaña y Japón.

La mayor parte de las ponencias presentadas en el Congreso fueron reunidas en un CD, que se distribuyó al final entre los participantes del evento y que se constituye en la principal memoria del IV Congreso². Sin embargo, existió desde el inicio el propósito de publicar en formato libro las ponencias presentadas en las tres mesas de balance. Este volumen incluye la mayor parte de los trabajos presentados en dichas mesas.

El libro se abre con la ponencia de inauguración presentada por Carlos Iván Degregori, en la que hace un balance del proceso y las etapas por las que atravesó la antropología académica peruana, desde sus inicios hasta nuestros días, preguntándose cual es el lugar que tiene y debería tener en el marco de la construcción de la sociedad peruana; y se cierra con la ponencia de clausura ofrecida por Jeanine Anderson, que se pregunta por los nuevos temas, enfoques y metodologías de la nueva antropología y cómo ésta es considerada, asumida e incorporada en la tradición y la academia de los estudios más clásicos.

La serie de ponencias de balance presentadas en este volumen comienza con los trabajos presentados por las diversas escuelas de antropología en el país: José Luis Álvarez de Huancayo, Félix Palacios de Arequipa, Guillermo Cutipa y Juan Carpio de Puno, José Elías Minaya de Trujillo, Freddy Ferrúa de Ayacucho, Ricardo Valderrama y Carmen Escalante de Cusco, y Alejandro Diez y Román Robles de Lima. Los trabajos presentados ilustran y proporcionan información diversa que compone un mosaico en el que se aprecian diversos tópicos del quehacer antropológico en las diversas escuelas de antropología. Destacan en primer lugar los balances de estudios e investigaciones, de acuerdo a los temas y enfoques privilegiados y los cambios en éstos, mostrando en la mayor parte de los casos el devenir desde los temas clásicos como comunidades y grupos indígenas hasta temas vinculados a la emigración, los estudios urbanos, la antropología aplicada a temas como educación, salud, minería y otros tópicos. Todos estos trabajos por lo general son situados en las trayectorias particulares de cada una de las escuelas y sus transformaciones a lo largo del tiempo. Un apartado importante en las ponencias es lo referente a la estructura de la formación en antropología, los docentes de los que se componen las escuelas, los planes de estudio y su constante perfeccionamiento. Finalmente, varias de las ponencias presentadas proveen de una reflexión sobre las dificultades y el reto que supone hacer antropología (docencia, enseñanza e investigación) en marcos institucionales frágiles y con limitados recursos.

² Para el evento, se elaboró una página web con la información de la convocatoria pero también de la memoria de los cuatro congresos anteriores realizados en Lima, Ayacucho y Arequipa, además de semblanzas de los tres profesores homenajeados: Carmen Delgado, Jorge Flores Ochoa y Manuel Marzal, quien lamentablemente falleció antes de la realización del Congreso. Esta información aún está disponible en la web de la Universidad Católica, en: <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/antropologia/index.htm>

El siguiente grupo de artículos agrupa los trabajos de Guillermo de la Peña de México, Otávio Velho de Brasil, Rosana Guber de Argentina, Segundo Moreno de Ecuador y Jean Pierre Chaumeil y Carmen Salazar de Francia. Los trabajos latinoamericanos nos proporcionan acuciosos balances de las diversas tradiciones en antropología en sus países. Los trabajos sobre Brasil y México proporcionan reflexiones complejas sobre el devenir y la transformación de una disciplina con fuerte influencia en las políticas indigenistas del Estado, que se transforman hasta constituirse en una disciplina más académica, autocrítica y dialógica con el desarrollo de la antropología en otras partes del mundo, respondiendo a nuevos retos vinculados a los cambios contemporáneos y la globalización. Los trabajos sobre Ecuador y Argentina trazan los itinerarios académicos e institucionales de sus disciplinas nacionales: de temas indígenas clásicos, más cerrados y con marcos culturalistas más bien limitados, hacia problemáticas más contemporáneas, analizadas con más complejos y elaborados bagajes teóricos. Cierran esta sección los balances sobre la antropología peruana francesa en los andes y la selva, que de alguna manera trazan el mismo itinerario que las escuelas latinoamericanas, desde las etnografías más clásicas hasta las problemáticas contemporáneas, en el marco del desarrollo de una disciplina que busca también adaptarse a las exigencias de comprensión que plantea el mundo globalizado.

Como conjuntos de ponencias, los dos grandes grupos brevemente anunciados corresponden a dos tradiciones diferentes en la autorreflexión de la disciplina; simplificando, se podría decir que el primero corresponde a una tradición local y el segundo a una apuesta global.

Los planes de estudio y las condiciones de desarrollo de la antropología en las escuelas de antropología en las diversas universidades del país son un viejo tema de discusión, reflexión y comparación en los múltiples encuentros académicos y burocráticos entre responsables de dichas escuelas. De hecho, además de una serie de reuniones organizadas con el propósito específico de mejorar las currículas y los planes de estudio, convocadas por el Concytec y luego por la Red de Ciencias Sociales, el tema junto ha sido tratado en reuniones ad hoc en el segundo y tercer congresos de Investigaciones en antropología. Una mirada de mediano plazo, desde mi condición de participante en varios de dichos encuentros, muestra una serie de cambios y mejoras en los planes de formación de las escuelas de antropología, a lo largo de los últimos veinte años. Así, algunos de los balances presentados en el congreso nos remiten, pues, a esta práctica reflexiva. Sin embargo, nuestra intención fue ir más allá para producir una serie de recuentos sobre temas y problemas de investigación desarrollados en los ámbitos de influencia de cada una de las escuelas, continuando de alguna manera el truncado proyecto de elaboración de balances regionales de fines de la década del 80. Por aquellos años, bajo el impulso del Concytec, se desarrollaron reuniones regionales de balance de investigación que dieron lugar a algunas publicaciones sobre las ciencias sociales en el norte y en la amazonía. Las ponencias de la sección de balances regionales se inscriben, pues, en una continua preocupación por la producción académica y la formación de los antropólogos en el país.

Mientras tanto, en el espacio global se viene generando una reflexión sobre la construcción de “otras versiones” de la disciplina, diferentes de las producidas por los llamados centros

hegemónicos (USA, Francia, Gran Bretaña). La *World Anthropologies Network* (o Red de antropologías mundiales, en sus siglas en español RAM) se define como “un entramado de discusión e intervención sobre las heterogeneidades de las antropologías mundialmente y las geopolíticas de conocimiento implicadas en su producción”, y de alguna manera condensa y reúne múltiples tradiciones nacionales y regionales, expresando la posibilidad de construcción de diferentes miradas desde la disciplina, desde lugares y perspectivas diversas y alternativas a los núcleos centrales de producción del conocimiento antropológico³. Los trabajos de los antropólogos vinculados a la red, enunciados desde puntos diversos en los cinco continentes, condensan y reúnen una serie de “otras” reflexiones, algunas disonantes y contestatarias, llamadas alternativamente antropologías “indígenas”, “nativas”, “periféricas” o “del sur” (cf. Escobar y Ribeiro, 2005); parecen como un proyecto académico y político que busca generarse un espacio en el conocimiento global⁴. Los trabajos latinoamericanos contenidos en este volumen dialogan, entonces, entre las tradiciones nacionales y las tendencias más globales en las que se inscriben las antropologías de sus países.

Confiamos que este libro constituya un aporte a la reflexión y a la formación en antropología en el Perú, en la medida en que creemos se sitúa en una etapa de debates y reflexiones sobre las “otras antropologías”, sobre la antropología y el conocimiento que se desarrolla en ámbitos no hegemónicos, por profesionales en diáspora, en el marco de la construcción de colectivos que exploran vías diferentes de producir y hacer circular saber y conocimientos antropológicos en la periferia. Creemos que los trabajos reunidos en este libro constituyen un conjunto que proporciona elementos para un análisis comparado del desarrollo de antropologías paralelas entre las escuelas hegemónicas, las tradiciones nacionales y las escuelas y espacios regionales al interior del Perú.

Alejandro Diez, editor

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto (compilador)
1985 *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- DEGREGORI, Carlos Iván (ed.)
2000 *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL (compiladores)
2007 *Saberes periféricos. Ensayo sobre la antropología en América Latina*. Lima: IFEA-IEP.
- ESCOBAR, Arturo y Gustavo Lins RIBEIRO
2005 “Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework”. *Critique of Anthropology*, Vol 25, N° 2, pp. 99-129.
- ESCOBAR, Arturo y Gustavo Lins RIBEIRO (editores)
2006 *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

³ El manifiesto de fundación del grupo, así como buena parte de sus publicaciones, pueden ser revisadas y consultadas en su página web: <http://www.ram-wan.net/>.

⁴ Recientemente, el IEP ha publicado un libro que reúne una serie de artículos en la misma perspectiva vinculando las reflexiones de antropólogos peruanos (Degregori, Romero, De la Cadena) con la de colegas latinoamericanos (Ver Degregori y Sandoval 2007).

¿Cómo despertar a la Bella Durmiente?: por una antropología para comprender un país escindido

Discurso pronunciado en la inauguración del IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Universidad Nacional de San Marcos. Lima, 1 de agosto de 2005.

CARLOS IVÁN DEGREGORI
INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS, LIMA

Excmo. Sr. Rector de la UNMSM, Sr. Vicerrector de la PUCP, señores autoridades de las escuelas de antropología, antropólogos Carmen Delgado y Jorge Flores Ochoa, colegas antropólogas y antropólogos, estudiantes y público en general:

Si este IV Congreso Nacional de Investigación en Antropología lleva por título «La Antropología ante el Perú de hoy», es pertinente realizar un balance crítico sobre el estado de nuestra disciplina y su relevancia para la sociedad peruana actual. No hacerlo sería irresponsable de mi parte. Pido desde ya disculpas, si mis palabras suenan demasiado duras en una tarde que es de celebración. Mis apreciaciones críticas están hechas con un gran afecto por mi profesión, con un gran respeto por todos mis colegas, sin crearme para nada el dueño de la verdad, esperando más bien equivocarme pero deseando animar al menos un debate saludable durante estos días de Congreso. Y aunque mi diagnóstico pueda sonar por momentos sombrío, tengo grandes esperanzas en el futuro de nuestra disciplina. Muchos de los datos que aquí presento son parte de un trabajo que estamos realizando para CLACSO con mi colega Pablo Sandoval, cuya valiosa colaboración en la preparación de este trabajo agradezco sinceramente.

La ponencia se titula «¿Cómo despertar a la Bella Durmiente? por una Antropología para comprender un país escindido». Y dice así: *Los grupos generan su vida y también los mecanismos de su destrucción. Un grupo, como cualquier organismo vivo, está sujeto a la ley universal del ciclo vital que termina con la desaparición.* Lo dice Miguel Rubio refiriéndose a los grupos artísticos,¹ pero podríamos decir lo mismo de las comunidades académicas; específicamente, de nuestra comunidad antropológica, que es ya antigua y tiene motivos de sobra

¹ Ésta es una frase de Miguel Rubio, refiriéndose a su grupo teatral, *Yuyachkani*, que tiene ya 32 años. (Rubio, 2005).

para estar orgullosa de su pasado, descontenta con su presente y muy preocupada por su futuro. Hay muchos indicios de que, en un país escindido y con gran inequidad, nuestra disciplina reproduce las escisiones y las inequidades que, así como pueden arrastrar al país a la categoría de «Estado fracasado»,² pueden acabar hundiendo a nuestra comunidad en la irrelevancia y la catatonia.

Hubo tiempos mejores. Hija del indigenismo, la antropología peruana jugó de alguna manera en pared con un país que emprendía algo tardíamente el camino de la industrialización por sustitución de importaciones y la integración nacional entendida como proceso de homogeneización cultural. Algo semejante sucedió en muchos países de América Latina, como México, por mencionar el ejemplo más notorio.

En ese contexto, durante las décadas de 1950 y 1960, la Antropología tuvo lo que en otro artículo (Degregori, 2000) he llamado su Edad de Oro, académica y también laboral. Tuvo sus héroes culturales, en un arco que va de Valcárcel a Arguedas. Sus mitos de fundación, sus constructores o consolidadores de instituciones, como Núñez del Prado en el Cusco, Efraín Morote en Huamanga o Matos Mar en San Marcos, para mencionar las escuelas que ya en esos años formaban antropólogos. Y produjo también sus grandes nombres, varios de los cuales van a ser reconocidos con toda justicia en este Congreso; uno de ellos, Manuel Marzal, lamentablemente a título póstumo por su sensible fallecimiento hace apenas un par de semanas. Desde aquí, mis condolencias y mi homenaje al más importante antropólogo de la religión en el Perú.

Fue un período muy vital, que se prolongó hasta la década de 1970 con las publicaciones de la serie «Perú Problema» del Instituto de Estudios Peruanos y con el estructuralismo en la Universidad Católica y su antecedente en Huamanga durante la presencia allí de Tom Zuidema. Por esos mismos años, durante el gobierno del general Velasco (1968-75), llegó también a su pico la relevancia laboral de la disciplina. Los antropólogos tenían trabajo, se les reconocía portadores de un saber que podía ser útil, en este caso para los programas estatales de desarrollo.

Pero, como antropólogos, sabemos que el pasado se idealiza y que en dicha edad no todo lo que brillaba era oro. Podríamos decir que sucedió, como en las películas de George Lukas, «hace muchos años, en una galaxia muy lejana». Era definitivamente otro país, otra comunidad académica, incluso otra disciplina, si tenemos en cuenta los grandes cambios ocurridos en la Antropología en las últimas dos décadas. Era un país todavía marcadamente señorial. Alguna vez he escuchado la leyenda del profesor que salía a trabajo de campo y cuyos asistentes le cargaban su mochila y enseres, incluyendo catre y lavatorio para asearse. Era una comunidad pequeña, compuesta mayormente por profesores y estudiantes de clases medias limeñas y provincianas; en el caso de los estudiantes, con un

² Ésta es una categoría discutible, pero no es éste el lugar para plantear este debate. Al respecto ver (De Rivero 2001).

alto componente proveniente de ciudades medianas y pequeñas de provincias. Todo esto sucedía antes o en los inicios de la gran masificación de la educación superior producida por la irrupción de sectores populares en la universidad, justamente durante las décadas de 1970 y 1980.

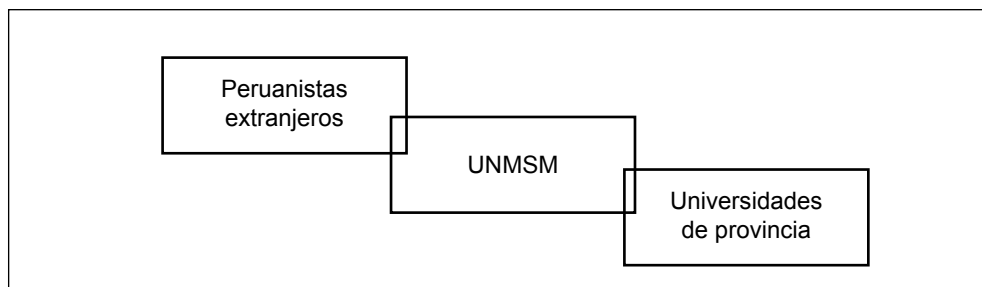
El punto culminante de esa primera etapa fue, a mi entender, el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Lima en 1970. Allí nos mostramos ante la comunidad académica internacional con nuestros logros, límites y posibilidades. Si se revisan las ponencias sobre el Perú, publicadas en cuatro tomos por el IEP, se advierte que del total (102 ponencias), el 75% corresponde a peruanistas extranjeros, el 15% a profesionales limeños y el 10% a profesionales de universidades ubicadas fuera de Lima. Hago esta distinción porque es la que marca de manera muy fuerte el país y va a marcar también la disciplina hasta la actualidad. Ella se refleja también en el comité organizador compuesto totalmente por antropólogos de Lima o por antropólogos extranjeros para no mencionar aquellos que venían de otras profesiones, en tanto era un congreso de americanistas, es decir, de las diferentes disciplinas sociales. La brecha entre lo que hoy se denominaría *globales* y *locales* está ya allí presente.

Si agrupamos las ponencias por temas, vemos también que al menos los sectores de punta de la comunidad antropológica no estaban suficientemente conectados con el país. A dos años de promulgada la ley de Reforma Agraria más radical de América del Sur, sólo cuatro ponencias trataban sobre el poder en la sociedad rural; de ellas, dos trataban sobre la estructura de poder en el Perú contemporáneo.

Pero, paradójicamente, las distancias eran menores que las hoy existentes a pesar del avance de los medios de comunicación y, a pesar de las brechas, la relación entre las diferentes comunidades locales era menos vertical. Existían contactos y puentes; tal vez pocos y colgantes, pero allí estaban. Quizás la política, al tiempo que provocaba enfrentamientos y disputas, facilitaba esa conexión, necesaria aunque fuera para entablar polémicas.

La comunidad antropológica en formación podría graficarse en ese entonces de la siguiente manera:

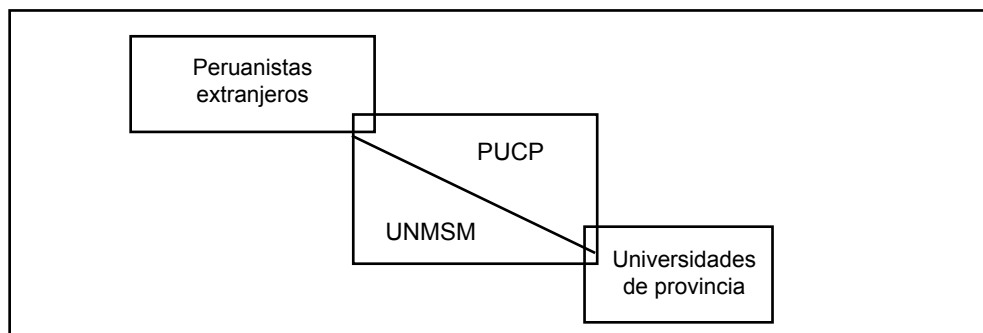
Gráfico 1
Comunidad antropológica peruana: años 70



Luego vino la crisis que, especialmente a partir de la década de 1980, afectó a las diferentes comunidades locales de distinta manera, en diferentes grados y momentos; a unas más que a otras, a unas antes que a otras. Quiero puntualizar —me excuso por no haberlo hecho antes— que me refiero a instituciones más que a individuos, y que pongo el énfasis en las escuelas de Antropología más que en otros ámbitos donde se siguió haciendo y publicando antropología, como en *Allpanchis* o en la *Revista Andina*, ambas en el Cusco, o en las publicaciones del IEP en Lima.³ Y entre las escuelas, centro este recuento especialmente en aquellas que forman antropólogos en las universidades públicas, pidiendo desde ya disculpas por las omisiones, el sesgo sanmarquino y las inevitables generalizaciones en las que caen visiones panorámicas como esta.

Gráfico 2

Comunidad antropológica peruana: cambios años 80/90



Las causas de la crisis fueron múltiples. La primera y de gran importancia fue el repliegue del Estado de sus deberes con la educación pública en general y, con la educación superior, en lo que a nuestro tema se refiere. Ese repliegue se agudizó después del fracaso de la Reforma Educativa de 1972 y la Ley Universitaria del mismo año. Su expresión principal fue la caída del presupuesto destinado a la educación superior, que se explica, entre otras causas, por una estrategia de las elites económicas, secundadas por las elites políticas, sobre la cual me exployaré más adelante.⁴

Pero es necesario señalar también otros fracasos y ausencias, que contribuyeron a la crisis. El más importante fue el fracaso de las elites intelectuales para dar respuesta a la expansión democratizadora de la enseñanza superior, que incrementó a velocidad de vértigo el número de estudiantes, multiplicándolo por 17 entre 1960 y 1990, y aumentó el número de profesores universitarios, multiplicándolo en el mismo período. Las universidades pasaron de 11 a 52 entre 1960 y 1990, y el número de escuelas de antropología, de 3 a 8

³ Ésta es también la época en la que las ONG se multiplican y se convierten en la fuente principal de empleo (y autoempleo) de las y los antropólogos.

⁴ Sobre la temprana caída del presupuesto dedicado a la educación superior, véase: Degregori, 1990.

en el mismo período. No supimos, no tuvimos siquiera el tiempo para imaginarla, una educación acorde con el nuevo perfil demográfico de la universidad y la disciplina.

En ese contexto se expandió en las universidades públicas lo que he denominado «marxismo de manual» (Degregori, 1990). No se leían, no leíamos —me incluyo— los clásicos del marxismo, sino los manuales de Afanasiev, Konstantinov, Spiridinova y otros. Recuerdo que una vez descubrí el de Martha Harnecker, que por lo menos estaba mejor escrito, era más didáctico, traía gráficos, y comencé a utilizarlo en mis clases por lo que fui duramente criticado por usar un manual «trotskorevisionista». En ese contexto, nuestra disciplina se asfixiaba.

Por otro lado, entre el fracaso de las reformas del Gobierno militar y la debacle del populismo en la década de 1980, se agotó una posible relación fructífera entre Estado y antropología, similar a la que se produjo en México.⁵ El agotamiento se dio primero en el mercado laboral y, luego, en el plano de los paradigmas. Éramos una antropología principalmente indigenista, que concentraba su saber en las zonas rurales, especialmente andinas; éramos una antropología para la integración nacional impulsada principalmente desde el Estado, fuera éste de izquierda o de derecha. Pero los tiempos cambiaban aceleradamente.

Además, el fracaso de la Izquierda Unida y el languidecimiento de los movimientos sociales que habían conmovido al país en las décadas previas, impidió otro tipo de articulación posible, ésta entre Antropología y movimientos sociales, que hubiera abierto —quién sabe— posibilidades para un derrotero alternativo de la disciplina. Esto marca una diferencia, por ejemplo con Brasil, donde la antropología mantuvo siempre algún apoyo del Estado, incluso en la larga etapa dictatorial, y tuvo de alguna forma fuente de inspiración en movimientos sociales, tanto viejos como nuevos, tanto urbanos como rurales y tanto económicos como culturales.

Asimismo, la ausencia de movimientos étnicos fuertes en nuestro país impidió que surgiera una intelectualidad indígena y antropólogos indígenas u originarios, como en Guatemala, Ecuador, Bolivia o México, que descentraran la disciplina y abrieran el debate con los profesionales criollos y mistis. El surgimiento de esa intelectualidad resultó clave, porque el fortalecimiento de una identidad requiere líderes, formadores de opinión, modelos (*role models*), que no podían surgir principalmente del campesinado pobre. La Dra. Nina Pacari, dirigente de la CONAIE, exministra de Relaciones Exteriores de Ecuador no nació con ese nombre, ni se vistió siempre como otavaleña. En algún momento de su vida decidió reivindicar su identidad quichua, aunque ya no hablara quichua o no lo hablara bien. Tendrían que haber surgido jóvenes radicales de ambos sexos, como los que vi en el

⁵ La cita está en mi artículo: *Nuevamente, México aparece como punto de referencia y contraste. Allí, la antropología vivió su Edad de Oro dentro de lo que Bonfil llamo largo y cómodo matrimonio con el Estado post-revolucionario, populista e «integrador» que comenzó a agrariarse recién con la crisis mexicana en 1968. En el Perú, la relación con el Estado era los primeros años más bien diplomática, casi de compromiso.* (Degregori, 2000: 38).

XXX Congreso de Americanistas de Quito en 1997, muy parecidos a mis alumnos de San Marcos; pero, a diferencia de éstos, muchos varones con trencita y sombrero y, las mujeres, con «corte» como le dicen en Guatemala al vestido femenino maya.

En nuestro país, el sector más radical de los jóvenes emprendió más bien por esos mismos años la lucha armada. Y la violencia, tanto subversiva como contrasubversiva, contribuyó a agudizar todavía más la crisis: dejó en escombros la Universidad de Huamanga y la del Centro e intervino la Universidad de San Marcos, para mencionar solo aquellas donde se enseña Antropología.

Peor aún, aunque siguieron apreciándola como semillero, aquellos que escogieron el camino de la lucha armada dejaron de considerar la universidad como foco principal de actividad política, en muchos casos murieron o terminaron con sus huesos en la cárcel. Pero, por convicción o pura inercia, se mantuvo en muchas universidades a lo largo la década de 1980, y en ciertos casos hasta mucho después, una visión extremadamente ortodoxa y estéril del marxismo-leninismo. Derrotados los grupos subversivos, sin referente político externo, quienes seguían sustentando esas visiones terminaron en los años 90 disociados entre un discurso radical y una práctica absolutamente pragmática y enclaustrada en la universidad. No fue coincidencia que en la Facultad de Ciencias Sociales de San Marcos, por ejemplo, los encargados de gestionar la intervención de Fujimori fueran profesores que sustentaban la ideología del otrora denominado FER Antifascista, ideología que para entonces era solo una cáscara, una ilusoria hoja de parra con la cual querían ocultar que el rey estaba desnudo hacía largo tiempo, sin referentes nacionales, en una lucha cada vez más descarnada por migajas cada vez más pequeñas de un minipoder, situación posible por la desvirtuación de la autonomía universitaria confundida con impunidad académica y administrativa. No me refiero a la autonomía política ni a la libertad de cátedra, porque en los últimos años, para los gobiernos de turno, no ha sido necesario siquiera cuestionarlas.

Por todo eso, ni siquiera fue necesaria la reforma neoliberal en la universidad o en las escuelas de Antropología. Algunos servicios se privatizaron o dejaron de ser gratuitos, pero se mantuvo la estructura administrativa, el personal académico y en buena parte incluso lo que podríamos llamar la estructura intelectual. A pesar de los esfuerzos de varias escuelas, de encuentros propiciados por CONCYTEC y por la Universidad Católica, así como de anteriores Congresos, las reformas curriculares han sido dispersas y no necesariamente neoliberales.

¿Quién sabe? Una reforma neoliberal a fondo habría generado por lo menos oposición y la posibilidad de un debate intelectual que fuera más allá de la protesta por el pago del carné universitario; así, habría tenido sombras pero habría podido también producir luces, mientras que ahora nos movemos como comunidad académica en un limbo incoloro, inodoro e insípido.

No hubo reforma neoliberal en la universidad pública, y por ende en la antropología, por el tipo de neoliberalismo que se da en el país. No lo llamaría chicha sino un neoliberalismo inserto en nuestras más antiguas tradiciones de exclusión y discriminación, llevado adelante por una elite sin visión ni interés por el país, que desde mucho antes había encontrado que la solución a «su» problema estaba en la privatización de la educación superior. Se multiplicaron así, a partir de 1961, universidades privadas apoyadas jurídica y presupuestalmente por el Estado; primero, en Lima y, luego, en provincias.

Pero tampoco hubo necesidad de reforma neoliberal porque el tipo de radicalismo economicista, que contribuía a castrar el surgimiento de un nuevo pensamiento crítico acorde con los tiempos, resultaba absolutamente funcional a las reformas neoliberales. La ya mencionada alianza que vivimos en San Marcos es solo una entre muchas pruebas.

Y así, luego de la bancarrota del culturalismo en el *Informe Uchuraccay* de 1983 y de la bancarrota del marxismo de manual en los *killin fields* de Oreja de Perro o del río Ene pocos años más tarde,⁶ la antropología peruana se quedó como la bella durmiente, ajena o marginal a los grandes debates que reconfiguraron la disciplina a partir de la década de 1980, a las corrientes post-estructuralistas, a los aportes de la teoría de género, a la renovación sumamente innovadora de la etnografía. La Antropología se descolocó, no logró responder creativamente a «la rebelión del coro» (Nun, 1989), inscrita en los nuevos movimientos sociales, ni al «regreso de la cultura» que se produce por esas mismas décadas, incluso en organismos como el BID o el BM. Porque la disciplina no resultaba funcional al neoliberalismo hegemónico, pero tampoco orgánica ni útil al pensamiento crítico que buscaba alternativas a la hegemonía neoliberal. No llenaba las ansias expresivas de los estudiantes: aventura, conocimiento del país, romanticismo de la época previa, que está explícito en lo que en el homenaje a Rodrigo Montoya llamé «el elogio de la mochila» (Degregori, 1994). No fue capaz de renovar o reinventar su identidad como comunidad académica.

En este contexto, la mayoría de escuelas no da una formación adecuada. La mala formación ahuyenta a los mejores postulantes de «Letras», que se dirigen a otras carreras: más innovadoras y contemporáneas, como Ciencias de la Comunicación; más marketeras, como Turismo; más clásicas, como Literatura.

⁶ Para una crítica a la Comisión Vargas Llosa, que produjo el *Informe Uchuraccay* sobre la muerte de 8 periodistas y su guía en la comunidad del mismo nombre, véase: MAYER, Enrique 1992. Sobre la acción del PCP-Sendero Luminoso en Oreja de Perro y el río Ene, véase el *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo V, Capítulo II: Historias representativas de la violencia. 3 El caso de Chungui y Oreja de Perro (pp. 68-87) y 8 Los pueblos indígenas y el caso de los Asháninkas. Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima 2003.

Gráfico 3
Puntajes mínimos Examen de Admisión UNMSM 1992-2005-I

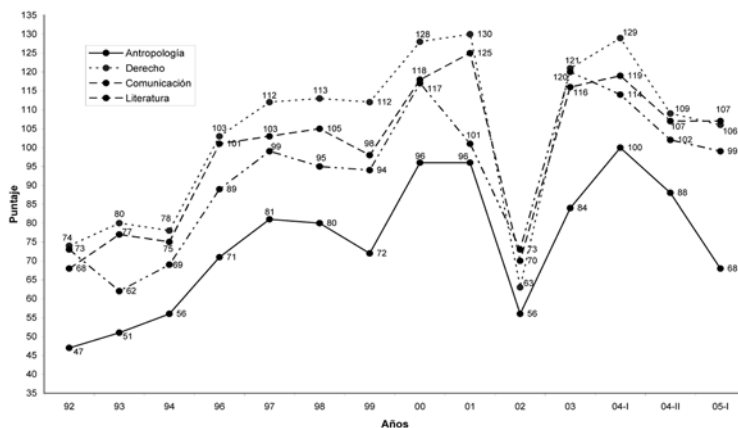
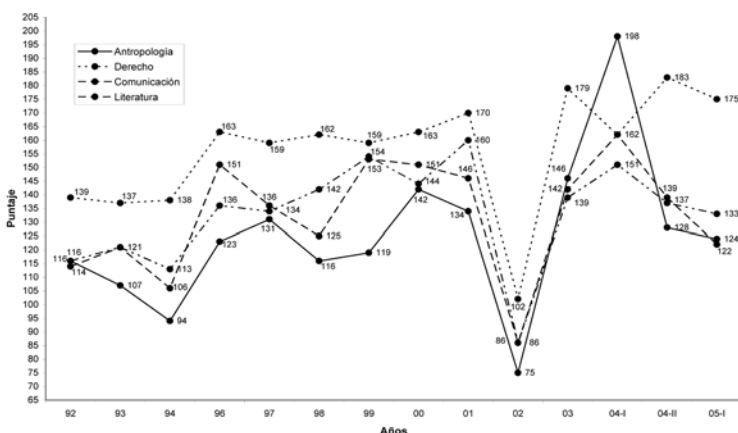


Gráfico 4
Puntajes máximos Examen de Admisión UNMSM 1992-2005-I



A ello contribuye el facilismo del radicalismo economicista, que se concentra en reivindicaciones inmediatistas. La Antropología se convierte así en una carrera puente, o de tránsito hacia otras más atractivas o rentables. Eso se expresó en el florecimiento de los «Comités de Lucha por el traslado interno», una de las primeras formas de participación de los cachimbos de Antropología en la vida estudiantil. Cuando se elimina la posibilidad del traslado, la Antropología se convierte, a veces, en una opción «por defecto» o por descarte, una forma de pasar lo que los educadores llaman el período de moratoria, que prolonga la adolescencia y posterga la necesidad de enfrentar sin ninguna barrera al toro bravo del mercado laboral.

A ello contribuye, posiblemente de manera decisiva, una estructura docente y administrativa mayoritariamente «reacia al cambio», para usar muy acotadamente una vieja categoría. Solo así se explica esta suerte de *estabilización en la «revolución»*, lo que hace que, a pesar de la crisis y las disputas internas, los protagonistas sean una suerte de elenco estable que se alterna en el poder, como en esas batallas rituales entre hanan y urin o aquellas descritas por Edmund Leach en los pueblos de las montañas de Birmania (Leach, 1967).

Véanse, si no, los nombres y edades de las autoridades, el promedio de edad y el sexo de los profesores como muestra de esta estabilidad institucional en la inmovilidad.

Gráfico 5
Docentes de la PUCP y UNMSM según edad

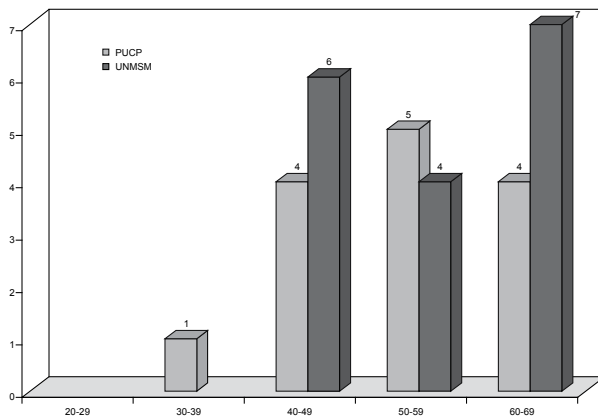
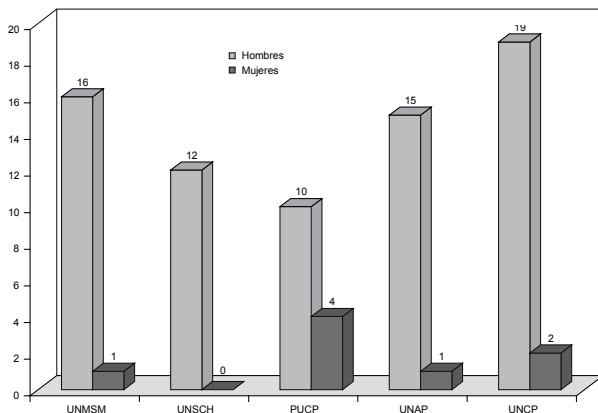


Gráfico 6
Docentes de la PUCP y UNMSM según sexo



Adviértase, además, la misoginia de la estructura docente (ver gráfico 6), en una profesión en la cual el número de estudiantes mujeres ha crecido significativamente y en un contexto en el cual la teoría de género ha sido uno de los aportes más significativos a las ciencias sociales.

Frente a esta situación, el estudiantado fluctúa entre la indiferencia mayoritaria y el radicalismo economicista, minoritario pero siempre muy activo, que centra sus luchas fundamentalmente en la gratuidad de los servicios, sin enarbolar banderas de renovación académica trabajadas y viables.

I

¿Cómo no reconocer que existieron y existen intentos de revertir estas tendencias? Desde intentos personales, solitarios y a contracorriente como el de Humberto Rodríguez, que se puso el equipo al hombro en los peores momentos de la década de 1980, organizó desde CONCYTEC el I Congreso de Antropología y contribuyó a que se materializaran los siguientes. También intentos como los Congresos de Folklore, que —parafraseando a Macera cuando se refiere a los antecedentes de la Antropología—, aparecen en la década de 1980 como la última línea de resistencia de los intelectuales provincianos, desgraciadamente encapsulados, desde mi punto de vista no solo por indiferencia ajena sino también por voluntad propia.

Otros intentos tempranos y positivos fueron los diplomas y maestrías de la Universidad Católica, en la década de 1990, la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales y, en la presente década, *Cholonautas*, primer proyecto virtual para la comunidad académica de ciencias sociales. Estos dos últimos nacieron con el mandato explícito de contribuir a cerrar las brechas entre universidades privadas y públicas, entre Lima y provincias, y de fortalecer la comunidad peruana de ciencias sociales. La Red tuvo más éxito en repatriar profesionales jóvenes doctorados en el extranjero que en acortar la brecha entre las comunidades de Lima y provincias, pues en sus cursos persisten, y en sus publicaciones casi se «naturalizan», las jerarquías existentes. Sólo publican limeños. Originalmente, el proyecto *Cholonautas*, tenía una parte virtual y otra presencial en comunidades locales. Por razones presupuestales, pero también por dificultades muy concretas encontradas en su proyecto presencial, *Cholonautas* se ha replegado a su componente virtual, desde donde no alcanza la masa crítica para incidir significativamente en la transformación de la comunidad académica de Ciencias Sociales. Por lo demás, su biblioteca virtual reproduce el mismo sesgo de las publicaciones de la Red, no hay provincianos.

En ambos casos, no es por mala voluntad, ni solo por una «naturalización» de las diferencias. En los balances de actividades de la Red y también de *Cholonautas*, se señalan las dificultades encontradas en la relación con las comunidades locales, que también tienen parte importante de la responsabilidad: culturas burocráticas locales, desconfianza, no continuidad en las gestiones, pugnas «políticas internas» o pugnas «de política interna».

En ambos casos, los proyectos favorecieron principalmente «soluciones individuales», es decir, son individuos que toman la iniciativa los que se benefician de los proyectos. Eso no está mal y siempre va a ser así en última instancia, pero el problema es que no hay suficientes repercusiones institucionales. Peor aún, en ciertos casos los individuos que se han beneficiado de esos proyectos son arrinconados en sus comunidades locales⁷ o se incorporan a ellas para seguir reproduciendo en mejores condiciones las mismas estructuras asimétricas de poder local.

De esta forma, lo que se constata es la fragmentación de la incipiente comunidad existente previamente. No logramos constituir un campo, en el sentido que Bourdieu le da al concepto.⁸ En todo caso, su existencia es espasmódica, limitada a eventos como este Congreso, pero sin una continuidad que se exprese en revistas —salvo ocasionalmente *Anthropológica*⁹— debates, currículos, indicadores de reconocimiento legitimados y compartidos, sistemas de acreditación o auditoría, *rankings* de universidades, especialidades y profesionales.

Como en el país en general, lo que encontramos son mayores distancias y mayor fragmentación entre los antropólogos del país. Las distancias se advierten de manera dramática, si se compara la suerte de los egresados de la Católica y San Marcos en los últimos años. Carecemos de datos para las universidades ubicadas fuera de Lima, pero estas cifras bastan.

Cuadro 1
Egresados de la PUCP con postgrado*

	Del total	Egresados con post-grado	
		#	%
Egresados fines década de 1980	17	8 ¹	47
Egresados mediados de la década de 1990	16	9 ²	56
Egresados fines de los 90 / inicios de S. XXI	10	9 ³	90

¹ 7 lo realizaron en USA, lo que equivale al 87% del total de egresados con post-grado

² 7 lo realizaron en USA, lo que equivale al 77% del total de egresados con post-grado

³ Sin datos sobre post-grado en USA

* Estas son cifras aproximadas y preliminares en base a conversaciones con egresados de la PUCP.

⁷ Repitiendo el caso típico del «palo ensebado», criticado por el antropólogo Carlos Delgado en su famoso artículo sobre el arribismo en el Perú (1974).

⁸ Revista de antropología de la PUCP.

⁹ Sobre migraciones transnacionales véase: Degregori ed., 2003.

Cuadro 2
Egresados de la UNMSM con postgrado

	Del total	Egresados con post-grado	
		#	%
Egresados fines década de 1980	36	3 ¹	8
Egresados mediados de la década de 1990	39	5 ²	12
Egresados fines de los noventa 90's / inicios de S. XXI	71	16 ³	22

¹ Los 3 egresados con post grado los realizaron en América Latina

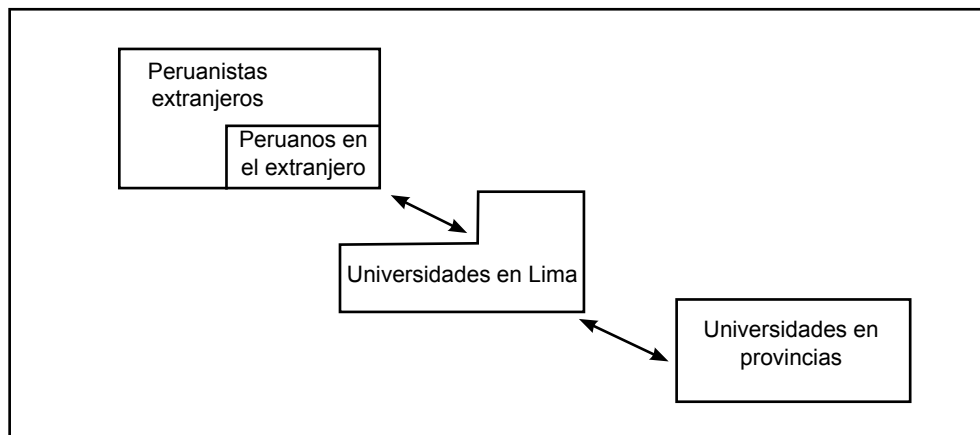
² Los 5 egresados con post grado los realizaron en América Latina

³ 13 (81%) lo realizaron en San Marcos por la apertura de la Escuela de Post-grado en 1998. Los 3 restantes (19%) los realizaron en América Latina.

Así, nuestra profesión refleja las escisiones del país entre hegemónicos y periféricos, entre globalizados y localizados. Pero tal vez en nuestra disciplina la situación sea todavía peor; porque, en el país en general, la emigración es una vía que abarca un abanico socioeconómico y geográfico mucho más amplio, con una mayoría provinciana que incluye hasta pastores de puna que trabajan en las praderas norteamericanas,¹⁰ mientras que la emigración académica se encuentra mucho más acotada, para comenzar por el idioma.

La situación se ilustra en el siguiente gráfico.

Gráfico 7
Comunidad antropológica peruana: situación actual

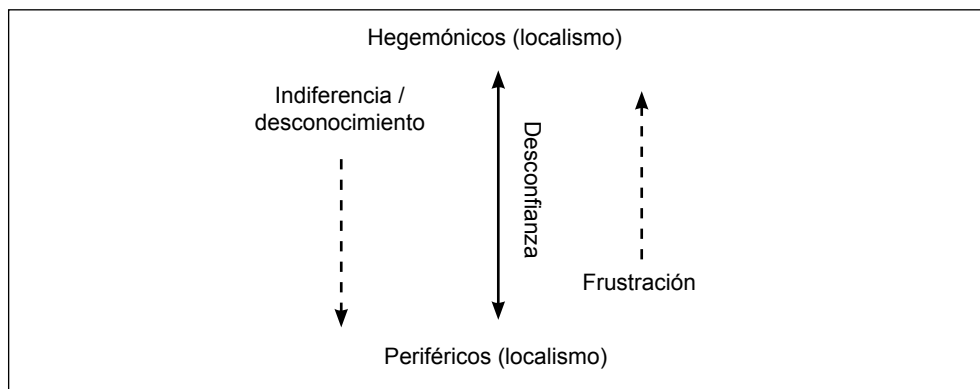


¹⁰ En este párrafo y en los seis siguientes, reproduzco o parafraseo partes de mi artículo, Degregori, 2000.

Los fragmentos de este cuerpo, que parece el de Inkarrí después de su suplicio, se relacionan entre ellos del siguiente modo:

Gráfico 8

Comunidad antropológica peruana: situación actual



Entre los hegemónicos encontramos desconocimiento / indiferencia frente al resto de comunidades académicas locales, como se advierte en estas declaraciones de un alumno de la PUCP:

De las escuelas de Antropología en provincias solo sé que existen, pero no sé nada de ellas, ni de sus profesores, menos de sus alumnos, no los leemos en los cursos, ni son parte de nuestra preocupación académica... Para responderte y para serte bastante sincero, los estudiantes de la Católica no sabemos absolutamente nada de los colegas de provincias... y no necesitamos saberlo. (Estudiante, PUCP, 2003).

Entre los periféricos encontramos frustración / bronca.

Muchos antropólogos ricachones (de Lima) trabajan en las ONG (de provincias) como en su chacra, vienen, nos mandan, nos dicen así, asá; pero muchos luego se van y viene otro y la cosa sigue igual... y la crisis de nuestras universidades... nada, pues, no les importa. (Estudiante, UNCP).

A mí me han rechazado de varios trabajos por dos razones... porque era cholo y porque no era de la Católica ni de San Marcos. Mi apellido me marca, mi rostro peor, y peor aún ser de la Universidad de Trujillo. (Estudiante, UNT, 2003).

Aunque la bronca viene a veces mezclada con el reconocimiento de que *ellos están mejor preparados para lanzarse a la piscina*. (Estudiante, UNSCH, 2003).

En ambos encontramos localismo: los integrados se consideran los únicos e ignoran al resto, los periféricos se consideran los «auténticos» y denigran al resto; entre ambos, reina la desconfianza.

Lo peor es que la frustración de quienes se encuentran en situación profesional desventajosa no se canaliza creativamente para enfrentar la causa principal de su desventaja, que es la mala formación recibida en la universidad, sino con frecuencia contra las «argollas» limeñas.

San Marcos y Católica siempre se la están llevando. Incomoda que estudiantes de esas universidades terminen estando en provincias, cuando nosotros también podemos apoyar. ¿Mano de obra? ¿Quiénes van a recoger datos? ¡Los de acá! Aquí los estudiantes más humildes, más pobres, son los que más estudian esta carrera, «la más fácil, están allí metidos». (Estudiante, UNSCH, 2003).

Estas «argollas» pueden ser un factor en su predicamento, pero definitivamente no es el principal. Mejor reemplazar «argollas» por un término más neutro y propio de las Ciencias Sociales: redes y poder. Como reflejo del país, pero también por el perfil actual de nuestra propia comunidad académica, las redes más poderosas se encuentran en Lima y, dentro de ella, en las universidades particulares. Pero incluso si no existieran, si un extraterrestre que no conoce a nadie viniera a evaluar candidatos para un trabajo en algún otro lugar de la galaxia, es probable que escogiera también a los de las redes más poderosas, porque el problema configura desde la formación básica.

Por otro lado, con todo respeto, las argollas existen en mayor o menor medida en las diferentes comunidades locales que conforman la comunidad antropológica nacional y, si recordamos el trabajo de Foster sobre «el bien limitado» (1965: 293-315), en aquellas que tienen menor capital simbólico las luchas pueden ser tanto o más encarnizadas por mantener espacios de poder más reducidos.

II

Cómo negar que existen posibilidades para revertir esta situación, más aún en un contexto internacional y nacional favorable para nuestra disciplina; sobre todo, ahora que el más reciente de los reduccionismos economicistas comienza a resquebrajarse. Porque, al igual que la teoría de la modernización y que el marxismo ortodoxo, el neoliberalismo jugó todas sus cartas a que la mano invisible del mercado fuera la panacea, a que la economía reemplazara a la política y nos llevara al fin de la historia. En ese mundo, la Antropología y otras disciplinas que estudian la cultura tenían muy poco oxígeno. Pero si el nuevo motor del desarrollo es la información, entonces las Ciencias de la Comunicación, la Lingüística y, si tomamos en cuenta que toda comunicación se da en un contexto sociocultural, también la Antropología y disciplinas afines tienen un papel importante que jugar en el nuevo escenario.

Por otro lado, la globalización tiene una cara no precisamente oculta, pero sí contrapuesta. En efecto, conforme se intensifican los lazos globales, se fortalecen también las identidades

y las lealtades locales, especialmente aquellas conformadas alrededor de la lengua, la religión, las tradiciones, en otras palabras, alrededor de la cultura y la historia.¹¹

De esta forma, cuando la antropología y otras disciplinas de la cultura parecían condenadas a terminar en el baúl de las antigüedades, se reubican en el ojo de la tormenta, como herramienta necesaria para entender el mundo en que vivimos y, de ser posible, hacerlo más vivible.

El parentesco, uno de los temas centrales de la Antropología, resulta ser importante no solo para entender las pequeñas sociedades sin Estado en las selvas o los desiertos más remotos del Planeta, sino también para explicar el sorprendente crecimiento de países como Japón, China o Corea. Convertido en análisis de redes de parentesco y paisanaje, sirve para entender las grandes migraciones transnacionales o incluso conflictos como los de Kosovo o crisis como la albanesa, para no mencionar nuevamente las grandes migraciones andinas hacia las ciudades del Perú, o entender el comportamiento de nuestro presidente y su familia extensa.

Por otro lado, basta encender el televisor o la radio para ver cómo los conflictos étnicos, sociales, religiosos, lingüísticos, es decir, otra vez, histórico-culturales, han reemplazado a los conflictos ideológicos del pequeño S.XX, como lo llamó Hobsbawm. Esos conflictos étnicos, que hasta hace poco se creían supervivencias arcaicas destinadas a desaparecer con el desarrollo, sea por la vía capitalista o socialista, hoy desangran no solo países de la periferia como Sudán o Congo, sino que se instalan con fuerza en el corazón mismo de Europa, en Rusia, en la ex-Yugoslavia o en la propia España. Y, como se sabe, así como el parentesco, la etnicidad es otro de los temas clásicos de la Antropología.

Y, si alguna ideología cobra fuerza en los albores de este nuevo siglo hasta generar lo que se ha denominado fundamentalismos, es la ideología religiosa, tanto islámica como cristiana, tanto hindú como judía.

Según Huntington (1996), si el S.XX estuvo signado por sangrientos conflictos entre ideologías contrapuestas, el S.XXI presenciara el «choque de civilizaciones», pues las fracturas ideológicas vienen siendo reemplazadas por los clivajes étnico-culturales. Si bien su argumento resulta demasiado unilateral y apocalíptico, lo cierto es que en el futuro cercano el mundo enfrenta una disyuntiva crucial: o reconoce, respeta y promueve la diversidad cultural o trata de reconstruirse en compartimientos estancos homogéneos. Interculturalidad o limpiezas étnicas, ese es el dilema en el terreno de la cultura. *O el atrincheramiento en el particularismo, o la creatividad en la mezcla*, como afirma Hopenhayn (1999).

¹¹ En este párrafo y en los siguientes, reproduzco o parafraseo partes de mi artículo «Panorama de la Antropología en el Perú» (2000).

Pero no se trata de la simple celebración de una diversidad cultural que, como advierte Zizek (1998), puede resultar funcional a la lógica del capitalismo transnacional si no se tiene en cuenta que la «aldea global» en construcción no tiene la estructura inclusiva y simétrica de las aldeas Bororo estudiadas por Levi-Strauss, ni propicia la comunión dionisiaca generalizada como la de Asterix el Galo, sino que está marcada por una grotesca desigualdad en la distribución del poder económico, político y simbólico.

Ubicado el estudio de la diversidad cultural en este contexto, nuestra disciplina tiene potencialmente relevancia analítica y crítica. Digo solo potencialmente, porque depende también de los antropólogos hacerse relevantes, producir los virajes indispensables para ser útiles en este nuevo capítulo de la historia, que nos dice que los temas culturales están allí, a la orden del día, esperando para que los abordemos con los instrumentos teóricos y metodológicos más adecuados para poder aportar a la comprensión crítica de nuestra realidad.

Más aún ahora que la etnografía, nuestra principal herramienta metodológica, se renueva, se complejiza, traspasa las barreras disciplinarias y es adoptada por otras disciplinas e incluso por el *marketing*.

Más aún ahora que los estudiantes están, como dicen ellos mismos, «en otra», buscando temas nuevos, desde migraciones transnacionales hasta etnografías del ciberespacio.

El peligro es la dispersión, o que, por la forma en que se encaran los temas, éstos se vuelvan irrelevantes, porque faltan planes generales de investigaciones en las escuelas, o al menos ciertas líneas principales de investigación definidas, que enmarquen las inquietudes de las nuevas generaciones.

III

¿Qué hacer para reembarcarnos en el tren de la disciplina, para no perder esta «ventana de oportunidad» que se abre en el nuevo contexto internacional y nacional? ¿Qué hacer, sobre todo, para disminuir las brechas entre los fragmentos del Inkarrí disciplinario? ¿Cómo tender puentes, (re)construir confianzas, recortar distancias, superar los límites de los intentos renovadores que han existido, para potenciarlos y multiplicarlos? Lo primero es hablar claro y romper mitos, promover debates, cubrir deficiencias básicas, desarrollar programas de acción afirmativa, articular a los peruanistas extranjeros y a los peruanos en el extranjero en cualquier plan de renovación de la disciplina, e ingresar a un proceso de renovación generacional, ordenado y democrático.

1. CUESTIONAR MITOS

Comienzo mencionando algunos mitos, varios de los cuales aparecen cuando se realizan entrevistas con estudiantes:

a) Teoría y práctica

Ellos sabrán mucha teoría, pero nosotros somos privilegiados porque tenemos el trabajo de campo a la vuelta de la esquina, tenemos verdaderos laboratorios antropológicos.

Este mito contiene errores gravísimos. Para comenzar, no debemos hablar de laboratorios en las ciencias humanas por razones éticas que han sido muy poco discutidas por nuestra disciplina. Pero, además, porque ese mito supone que el enunciado «trabajo de campo» hay que tomarlo como trabajo en el campo en contraposición al trabajo en la ciudad. Si eso fuera así, la antropología sería una disciplina enclaustrada en las zonas rurales.

En la expresión «trabajo de campo», campo es más bien sinónimo de «terreno». Trabajo sobre el terreno, que puede ser rural, urbano o incluso virtual. Puede haber un excelente trabajo de campo sobre el ciberespacio o sobre las pandillas urbanas. El propio campus universitario puede ser un buen terreno para el trabajo de campo. Más bien llama la atención, por ejemplo, que, aparte de los trabajos muy iniciales realizados por la Comisión de la Verdad, no existan etnografías históricas sobre el proceso de violencia que asoló universidades como la de Huancayo, Huamanga o la propia San Marcos.¹²

Además, en un país con más del 70% de población urbana, ese es un error que enclaustra a la antropología en un gueto. Tiene razón Gisela Cánepa cuando reclama porque solo llaman a los antropólogos en busca de respuestas exotistas (2004) cuando suceden incidentes como el linchamiento del alcalde de Ilave, o cuando miembros de un pueblo amazónico asesinan a madereros que invaden sus tierras. Responsabilidad de los medios, de la opinión pública, pero también de los propios antropólogos. En el segundo caso mencionado, nos llaman porque se trata de un pueblo en estado de aislamiento voluntario y somos los expertos en el tema, pero en la playa de Asia, el balneario del km. 98 de la Panamericana Sur, encontramos otro pueblo con vocación de aislamiento voluntario, y que lo logra bastante bien. Empero, las clases altas son un terreno prácticamente virgen para el estudio antropológico.

b) «Ellos» serán buenos para los libros, pero nosotros somos buenos trabajadores de campo

Es una variante del mito anterior, anclada en el romanticismo de las primeras décadas de la antropología. Pero, conforme pasan los años, el que llamé «elogio de la mochila» puede producir resultados perversos, porque tal afirmación condena a ese «nosotros» a ser los que recogemos información, materia prima para quienes realmente producen conocimiento. Ésta es una polémica que se remonta hasta los inicios de nuestra disciplina.

¹² Sobre La Cantuta, véase: Sandoval, 2002.

Peor, aun en caso de ser ciertos los dos mitos mencionados, ¿de qué sirve estar cerca de los lugares de trabajo de campo y tener disposiciones —digamos— «naturales» para ese trabajo, si no sabemos cómo hacerlo; si no tenemos las herramientas teóricas y metodológicas para diseñarlo bien; ni dominamos las herramientas etnográficas para llevarlo adelante con éxito; ni conocemos la literatura previa sobre el tema investigado, parte de ella en lengua extranjera que no podemos leer; ni hemos aprendido las técnicas que nos permitan redactar informes académicos de manera adecuada?

c) «Ellos» son postmodernos y, por consiguiente, reaccionarios

La verdad es que en el Perú no ha habido antropología postmoderna. El adjetivo ha sido adjudicado con frecuencia a quienes trabajan corrientes o autores posteriores a la década de 1980, por los guardianes de la bella durmiente, que no quieren que nadie la despierte, ni príncipe ni plebeyo, ni hombre ni mujer.

d) El Colegio de Antropólogos es un instrumento crucial para resolver por lo menos nuestros problemas laborales, porque obligará a que contraten antropólogos

En días recientes han circulado avisos de un Colegio que muchos apenas conocemos, lo cual es otra prueba de la fragmentación de nuestra comunidad académica. Estoy de acuerdo con la conformación del Colegio, pero centrarnos en su creación sin atacar los problemas de fondo es tomar el rábano por las hojas, poner la carreta delante de los bueyes. Porque el Colegio podrá ganar legitimidad y ser reconocido por el Estado y por la sociedad, sólo si la profesión ha logrado el mínimo de desarrollo como campo y como oficio. Cuando podamos responder con solvencia, y aquí cito a Pablo Sandoval: *¿Qué sabes hacer? Etnografías; ¿cuál es tu especialidad? Metodologías cualitativas; ¿y tu campo de estudio? La diversidad cultural en sociedades como la nuestra.* Porque hoy, el porcentaje de quienes, al egresar, encuentran que lo que aprendieron en la universidad les sirvió de poco es bastante superior al promedio de otras disciplinas como, por ejemplo, Medicina. El Colegio de Sociólogos, por ejemplo, no ha servido mucho para resolver los problemas laborales de sus agremiados.

2. PROMOVER DEBATES

Verde de envidia leo estos días el debate entre escritores andinos y criollos, que es también un debate entre limeños y provincianos.¹³ El debate se inició en un congreso sobre literatura peruana celebrado en Madrid y continúa en las páginas de *Perú 21*. Es cierto que se dicen vela verde, que se enredan a veces en minucias y se van por las ramas, pero por lo menos debaten y se dicen de frente lo que en nuestra profesión se comenta solo en

¹³ Visítase: Debate Literario. Diario *Perú 21*. <http://www.peru21.com/P21online/html/debateIndex.html> .com

corrillos y pasillos (que tal es postmoderno, que cuál es talibán o dinosaurio). Y al romper el pacto infame de hablar a media voz, entre tanta hojarasca, podrían salir saliendo temas de fondo, ideas interesantes y propuestas renovadoras.

Ojalá hubiera debates en nuestra disciplina. En serio y por escrito. En eventos como éste, en revistas de papel o virtuales. Sería la primera prueba de que la bella durmiente se está desperezando y desflemando.

3. INVENTAR Y DISEÑAR PROGRAMAS DE ACCIÓN AFIRMATIVA

Es necesario reinventar los programas de formación, a fin de que se reviertan las inequidades que nos hacen perder a todos y no solo a quienes se encuentran en situación de desventaja.

4. CONSTRUIR ALIANZAS INSTITUCIONALES

Es necesario, entonces, construir alianzas institucionales, como la que ha hecho posible este Congreso histórico entre San Marcos y la Pontificia Universidad Católica. Compatibilizar currículos. Desarrollar investigaciones conjuntas y promover intercambios múltiples.

5. CUBRIR DEFICIENCIAS BÁSICAS

Deficiencias en la enseñanza de la Antropología, que van más allá de las reformas curriculares, que de alguna manera las anteceden o subyacen o, en todo caso, incrementan las probabilidades de éxito de tales reformas. Me refiero a las siguientes deficiencias:

- Lectura y redacción especializadas. Resulta indispensable enseñar a leer adecuadamente textos académicos; a escribir exámenes, artículos, tesinas y tesis. Los cursos iniciales de propedéutica no bastan.
- Computación especializada. Sería importante que estudiantes y profesionales conozcamos programas como Excel, Atlas T y otros para, por ejemplo, procesar los datos del trabajo de campo.
- Inglés. Querámoslo o no, es la lengua franca en esta primera mitad del S.XXI; incluso si eres opositor radical del Imperio. Cuanto más estés en contra de la forma en que se da la globalización con hegemonía anglosajona, más deberías aprender inglés. Dice la leyenda que Atahualpa llegó a ganar a Pizarro en ajedrez. Dice la historia que Manco II comenzó a formar una caballería y secuestró españoles para que enseñaran a sus tropas el manejo de las armas de fuego. Tenían que aprender a utilizar las tecnologías del adversario. En la era de la información, la herramienta principal es la lengua.

[No puedo evitar parafrasear una antigua broma: el quechua se está olvidando; el inglés no se quiere aprender; el castellano se utiliza mal. Corremos el riesgo de quedarnos mudos como comunidad académica. No es de sorprender que la producción de textos y revistas sea escasa.]

- Promover la producción de tesis. El bachillerato automático y la titulación con examen están quebrando la única posibilidad de los estudiantes de desarrollar trabajo de campo, a pesar de cualquier deficiencia, como parte de su formación universitaria. Las estadísticas son muy preocupantes.
- Articular a los peruanos y peruanas que ejercen la antropología en el extranjero, y a los peruanistas extranjeros, en la renovación de nuestra disciplina. Solo en la sección Perú de LASA, la Asociación de Estudios Latinoamericanos que tiene su sede en EE.UU., hay 215 inscritos. Hay peruanistas y una diáspora de antropólogos peruanos en América Latina, Europa y Japón. Tenemos que encontrar formas creativas de involucrarlos en nuestro proceso. Estoy seguro de que muchos de ellos están dispuestos a participar, como participan hoy en este Congreso. Porque nuestra comunidad académica tiene que ser abierta al mundo, con vocación comparativa e interdisciplinaria, dispuesta a quebrar las barreras nacionales para convertirse en perspectiva en comunidad de antropólogos andinos, parte importante de la antropología latinoamericana y sureña, entendiendo «sur» como el Sur del Planeta.
- Es indispensable, por último, promover una renovación generacional ordenada y democrática. Este, tal vez, sea el punto más importante. En varias escuelas, el promedio de edad de los profesores es altísimo.

Solo si avanzamos en la resolución de estos nudos podremos tener ponencias inaugurales que se concentren en los nuevos temas y las nuevas metodologías de la antropología contemporánea, ponencias como la que me habría gustado hacer hoy.

¿Que no se puede despertar a la bella durmiente por falta de recursos? La situación de la universidad pública en el Perú es dramática e indignante. La asignación de recursos para la educación, incluyendo la educación superior, es de una irresponsabilidad insuperable. La huelga docente en ese contexto es justa.

Pero estoy seguro que se puede y se debe comenzar, aun con los escasos recursos disponibles. Si no lo hacemos, cuando lleguen eventualmente los recursos, no los vamos a utilizar de la mejor manera y con visión estratégica o, peor aún, no vamos a ser capaces siquiera de utilizar todos y vamos a estar como algunas dependencias estatales, que no pueden ejecutar su presupuesto porque no tienen capacidad de gasto, porque no tienen capacidad de elaboración y gestión de proyectos. Hay que comenzar *ahora* y, si los mayores no podemos porque ya hemos perdido la poquita fe que nos quedaba, por favor, bótennos. De buena manera, por favor, pero invítennos a dar un paso al costado.

Quisiera dar tres ejemplos de jóvenes antropólogos, todos de universidades de provincias, que han producido trabajos que se encuentran entre los mejores de la antropología peruana actual. En primer lugar Mercedes Crisóstomo, antropóloga de la Universidad del Centro, responsable de la valiente etnografía sobre las violaciones y maltratos a mujeres en las bases militares de Manta y Vilca, que aparecen en un capítulo terrible del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Luego, Ponciano del Pino, historiador antropólogo de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, principal responsable del informe sobre Uchuraccay que aparece también en el *Informe Final* de la CVR. Un trabajo complejo, producto de casi una década de trabajo de campo, que rescata el papel de la antropología, tan cuestionado en el Informe Uchuraccay de 1983. Finalmente Edilberto Jiménez, retablista y antropólogo, también de la UNSCH, que trabajó también en la CVR y acaba de publicar un libro sobre Chungui y Oreja de Perro, uno de los lugares más golpeados por el conflicto armado interno, libro innovador y al mismo tiempo continuador de una tradición que se remonta a Guamán Poma de Ayala. De poder, se puede. Y si los estudiantes y profesionales jóvenes no son capaces de construir un movimiento democrático, que vaya más allá del corporativismo y del economicismo, más allá de defender la gratuidad de algunos servicios, y plantee un programa alternativo para el futuro de la profesión, quiere decir que la entropía ha triunfado, y que era cierto lo que decía Marco Martos en un poema de su juventud: «en cada linaje, el deterioro ejerce su dominio». Seguiremos, entonces, el rumbo de la Filología y otras disciplinas que tuvieron su hora de gloria y luego desaparecieron.

A diferencia de la familia Buendía, protagonista de *Cien años de soledad*, ¿podrá la antropología peruana tener una segunda oportunidad sobre la tierra? Lo anhelo fervientemente, pero son los jóvenes y es este Congreso los que tienen la palabra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre

2000 *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

CÁNEPA, Gisela

2004 «Los antropólogos y los sucesos de Ilave». *Revista Quehacer*, N° 148, Lima.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2003a «El impacto diferenciado de la violencia. Violencia y desigualdad de género. Apéndice: violencia sexual en Huancavelica: las bases de Manta y Vilca (1984-1995)». *Informe final*. Tomo VII. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, pp. 79-88.

2003b «Historia representativas de la violencia. El caso Uchuraccay». *Informe final*. Tomo V. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, pp. 88-126.

2003c «Historias representativas de la violencia. Los casos de Chungui y Oreja de Perro». *Informe final*. Tomo V. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, pp. 88-126.

2003d «Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas». *Informe final*. Tomo V. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, pp. 241-277.

DE RIVERO, Oswaldo

2001 *El mito del desarrollo: los países inviables en el siglo XXI*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

DEGREGORI, Carlos Iván

2000 «Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso». *No hay país más diverso: Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

1994 «La trayectoria profesional de Rodrigo Montoya. Elogio de la Antropología». *Revista de Antropología*. N° 1, Lima.

1990 «La Revolución de los manuales». *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, N° 3, Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván (editor)

2003 *Comunidades locales y transnacionales: cinco estudios de caso en el Perú*. Lima: IEP.

DELGADO OLIVERA, Carlos

1974 «Ejercicio sociológico sobre el arribismo en el Perú». *Problemas sociales en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP, pp. 439-446.

DIARIO PERÚ 21

«Debate literario». Disponible en línea <<http://www.peru21.com/P21online/html/debateIndex.html>>.com>

FOSTER, George M.

1965 «La sociedad campesina y la imagen del bien limitado». *American Anthropologist*, Vol. 67, N° 2, abril, pp. 293-315, Virginia.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI

2002 *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

HOPENHAYN, Martín

1999 «La aldea global. Entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural». Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (editores). *Cultura y globalización*. Lima: Universidad del Pacífico.

HUNTINGTON, Samuel

1996 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

JIMÉNEZ, Edilberto

2005 *Chungui: violencia y trazos de memoria*. Lima: Comisión de Derechos Humanos.

LEACH, E.R.

1967 *Political systems of highland Burma: A study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.

MAYER, Enrique

1992 «Perú in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquesting the Andes' Reexamined». George E. Marcus (editor). *Rereading Cultural Anthropology*. Durham: Duke University Press.

NUN, José

1989 *La rebelión del coro: Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RUBIO, Miguel

2005 *Sin Título. Técnica Mixta*. Lima: Yuyachkani.

SANDOVAL, Pablo

«El olvido está lleno de memoria. Juventud universitaria y violencia política en el Perú: la matanza de estudiantes de La Cantuta». Tesis para optar el grado académico de Licenciado en Antropología. UNMSM.

ZIZEK, Slavoj

1998 «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional». Frederic Jameson y Slavoj Zizek. *Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

**I. LA ANTROPOLOGÍA
EN EL PERÚ**

Balance del desarrollo de la Antropología en la Región Lima desde la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ROMÁN ROBLES MENDOZA
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS, LIMA

1. INTRODUCCIÓN

La antropología académica en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos es la segunda en antigüedad en el Perú, antecedida por la de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Nacida en 1946 con la denominación de Instituto de Etnología, bajo el liderazgo del entonces Ministro de Educación Luis E. Valcárcel, ha cumplido el 4 de mayo último sus 59 años de existencia. Durante estas seis décadas han egresado de la especialidad poco más de 50 promociones de ingresantes varones y mujeres, la mayoría de ellos de origen provinciano. Los primeros maestros que enseñaron a los futuros antropólogos fueron historiadores, estudiosos del arte, arqueólogos y filósofos (Robles, 1997). Pero inmediatamente tomaron la posta los primeros egresados más distinguidos, como José Matos Mar, Mario Vásquez, José Portugal, Emilio Mendizábal. Los graduados y titulados posteriores han seguido distintas líneas de trabajo; unos han seguido la carrera docente y de la investigación en la misma alma mater o en otras universidades de Lima y de provincias, otros han ocupado cargos administrativos en las esferas públicas y también en las entidades privadas que los han acogido.

Como dijéramos en nuestro informe en el II Congreso de Investigaciones en Antropología, que se realizó en la ciudad de Ayacucho en 1997, la formación profesional del antropólogo en San Marcos se divide en tres etapas distinguibles. La primera, desde su origen en 1946 hasta 1968, que se identifica por el origen y la consolidación académica, con la cooperación de antropólogos visitantes de los Estados Unidos de Norteamérica y de Francia principalmente y de la ejecución de sendos proyectos institucionales con participación de los estudiantes. Una segunda etapa, que va de 1969 a 1983, se caracteriza por la ruptura institucional con las entidades cooperantes externas, las prácticas de campo inorgánicas, la instauración del departamentalismo, de la currícula flexible y el exceso de politización estudiantil dentro de la coyuntura del Gobierno militar. La tercera etapa se inicia en 1984,

con la puesta en ejecución de la nueva ley universitaria 23733, y se prolonga hasta nuestros días. Se caracteriza por la lenta recuperación académica y la vuelta de las corrientes teóricas más diversas. Precisamente, el balance de las investigaciones que abordamos en este IV Congreso corresponde a esta última etapa de la formación académica en San Marcos, que coincide con la ley universitaria que aún nos rige, con el retorno del Plan de Estudios anualizados y con la puesta en marcha del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, bajo la auspiciosa dirección del Dr. César Fonseca Martel.

La investigación antropológica en San Marcos y en todo el sistema universitario es una actividad ligada al conjunto de la vida académica, es parte de ella. En virtud de esta realidad, desarrollamos el tema de la investigación antropológica desde varios ejes: el de los planes de estudio y materias de enseñanza, el de la carrera docente, de la investigación propiamente dicha, de las publicaciones de los docentes y de las tesis universitarias.

2. LOS CAMBIOS EN LOS PLANES CURRICULARES

Los cambios fundamentales en la estructura académica y administrativa de la Universidad han estado ligados a normas gubernamentales. El segundo gobierno del Arq. Fernando Belaúnde promulgó la nueva ley universitaria N° 23733, en diciembre de 1983. En setiembre del año siguiente entró en vigor el Estatuto de la Universidad de San Marcos en base a esta ley. De acuerdo a estas nuevas normas, San Marcos y las universidades del país volvían a estructurarse por las antiguas Facultades. En San Marcos, cada Facultad, de acuerdo al nuevo Estatuto, integra las Escuelas Académico-profesionales, que se encargan de la formación profesional de los estudiantes en las carreras específicas, así como los Departamentos Académicos, que son unidades de servicio que agrupan a los docentes de disciplinas afines. La Facultad de Ciencias Sociales se crea con esta nueva Ley y el Estatuto, con cinco especialidades de las seis que la componían en el anterior sistema: Antropología, Arqueología, Historia, Sociología y Trabajo Social. La especialidad de Geografía pasa a formar parte de la Facultad de Geología y retorna en 1995. Cada especialidad se denomina en adelante Escuela Académico-profesional.

a) El Plan de Estudios de 1985-1987

Los Planes de Estudios en la especialidad de Antropología de San Marcos nunca fueron instrumentos rígidos ni estables. Cada nuevo Plan de Estudios ha sido un referente básico de la formación académica de cada etapa crucial de la Universidad y permanentemente ha sufrido cambios, con la adición y supresión de cursos. El Plan de Estudios diseñado en el Seminario Curricular de 1974 plasmó una currícula que tuvo vigencia por trece años. El Plan post Estatuto de 1985 tuvo más o menos la misma característica. Como consecuencia de la última ley universitaria y su correspondiente Estatuto se inició en la Escuela un proceso de cambios en la currícula que venía desde 1974, con algunas modificaciones. Más aún, al organizarse la Escuela Académica de Antropología, la currícula sufrió muy pocos cambios. Tuvieron que transcurrir tres años de debates y propuestas para poner en marcha

un nuevo Plan de Estudios en 1997. Esta demora se debió a que profesores y estudiantes no organizaron seminarios curriculares continuos como en 1972 y 1974, se optó por reuniones de fines de semana, de junio a setiembre en 1985, en abril de 1986 y mayo de 1987. Después de este prolongado tiempo, donde se discutió como en anteriores oportunidades sobre el objeto de la Antropología en el Perú y el perfil profesional del antropólogo, se aprobó finalmente el Plan de Estudios de Antropología. Este plan retoma el antiguo régimen anual de estudios, con una currícula rígida. Divide la formación académica en dos fases: Cultura General, que consta de dos años y Especialidad que dura tres. La currícula agrega cursos introductorios a las ciencias sociales en los dos primeros años de estudio, así como de cursos humanísticos y propedéuticos de formación básica.

Probablemente, este ha sido uno de los Planes más coherente que la Escuela Académico-profesional de Antropología haya experimentado desde sus años aurales. Por espacio de ocho años se ha mantenido con poquísimas adiciones. Como se puede observar, los ejes fundamentales de esta currícula siguieron siendo, como el de 1974, los Seminarios de Investigación Antropológica (I, II y III). A través de estos Seminarios se han realizado, con cierta regularidad los contactos con las realidades estudiadas, a través de las prácticas de campo pre-profesionales de los estudiantes. A su vez, los distintos cursos estuvieron pensados para orientar a los futuros antropólogos hacia distintos campos de la investigación antropológica (Anexo 1).

b) El Plan de Estudios de 1995-1997

Casi simultáneamente con la reorganización de la Universidad, impuesta por el gobierno de Alberto Fujimori en 1995, se realizó una nueva revisión y readecuación curricular de la especialidad de Antropología y de las otras cuatro especialidades integrantes de la Facultad, a las que se agrega la Escuela de Geografía. A diferencia de los anteriores Planes de Estudios, que fueron discutidos y aprobados por los docentes y estudiantes de Antropología, el de 1995 respondió a la exigencia de los interventores, que bajo el enunciado de «modernización de la universidad» y «excelencia académica» programaron desde el Rectorado la reformulación curricular de las Escuelas. Para cumplir con este imperativo de las autoridades, se cumplió con el ritual de un Seminario Curricular, con parcial participación de profesores y limitada concurrencia de los estudiantes.

Como resultado de este Seminario se aprobó una currícula de carácter semestral, con una secuencia de cursos eminentemente teóricos. Aprobado por el decanato en primera instancia, aplicar este Plan de Estudios no fue posible en los años académicos de 1996. En primer lugar, el Plan de Estudios de Antropología no era congruente con los de las otras Escuelas, que aprobaron Planes anuales. En segundo lugar, hacía falta compatibilizar el conjunto de cursos del Integrado con los cursos de la especialidad. Es decir, Antropología aparecía como una isla con respecto a las otras Escuelas en el desarrollo general de los estudios. Este divorcio formal del conjunto de los Planes provocó que en la matrícula real que debía funcionar gradualmente a partir de 1996 se tuvieran que hacer algunos cambios. En la matrícula de 1997, por acuerdo de la CONAFA (remedo del Consejo de Facultad),

se optó por la puesta en vigencia de todo el nuevo Plan Curricular aprobado en 1995, con la sola excepción del quinto año. Con este propósito, la Dirección de la Escuela, con buen criterio, tramitó un paquete de cursos de la Especialidad, mejor adecuado a las circunstancias y de carácter anual. Para lograr esta adecuación tuvo que revisar toda la currícula y sustituir y agregar cursos mucho más funcionales para los próximos años. En los dos primeros años del Integrado se dictaron tres cursos introductorios: Antropología General, a cargo del profesor Román Robles Mendoza (Primer año), Antropología Peruana a cargo del profesor Willver Coasaca Núñez (Segundo año) y Taller de Etnografía a cargo de los profesores Humberto Rodríguez Pastor y María Benavides (Segundo año).

c) El Plan de Estudios del 2001

Los rápidos cambios sociopolíticos de finales del siglo XX y las coyunturas políticas internas del país obligaron a realizar nuevos cambios en los planes de estudios. Estos nuevos vientos llegaron con la caída del gobierno de Fujimori y la desactivación de la Comisión de Gobierno de la Universidad de San Marcos presidida por el Dr. Paredes Manrique. Con las elecciones de docentes y la conformación de la Asamblea Universitaria del 2001, fue elegido Rector el Dr. Manuel Burga y en la Facultad fue elegido Decano el Dr. César Germaná. Una de las primeras tareas de la nueva administración de la Facultad fue la de los cambios en los Planes de Estudios, a partir de jornadas curriculares en todas las Escuelas Académicas. Docentes y estudiantes de Antropología discutieron los nuevos lineamientos de la currícula de la especialidad y sancionaron un Plan rígido de carácter semestral. Este Plan sustituyó al Plan caótico aprobado en 1995.

La virtud del Plan de Estudios del año 2001 es su carácter integral. Involucró a toda la Facultad desde el primer año de estudios hasta la culminación de cada una de las seis especialidades que comprende actualmente la Facultad de Ciencias Sociales. En la currícula de los dos años del integrado se modificaron varias materias. Se mantuvieron cursos de Introducción a las Ciencias Sociales, Filosofía y Lengua I y II, Matemáticas y Estadística, Economía, Historia del Perú, Historia Universal y Perú Contemporáneo, Metodología del trabajo intelectual. Se introdujo como novedad Introducción al Estudio de la Intersubjetividad, Introducción a la Investigación Científica y varios otros cursos introductorios, como de Historia, Sociología, Arqueología y Antropología. Además de estas novedades, se mantuvieron dos cursos también introductorios de la especialidad: Introducción a la Antropología en el segundo semestre y Antropología Peruana en el tercer semestre. La idea básica de estos cambios curriculares era ofrecer a los estudiantes de ciencias sociales una formación equilibrada de los conocimientos de humanidades, de filosofía, matemáticas y de nociones básicas de la investigación social. Sólo después de aprobar estas materias, los estudiantes de las seis especialidades pasarían a sus respectivas especialidades.

Las materias aprobadas en las jornadas curriculares de Antropología del año 2000 y que se aplicaron a partir del año 2001 siguen funcionando hasta la fecha, con poquísimos cambios, tanto de cursos como de docentes. Estamos cumpliendo ya un lustro de aplicación de este Plan y nos aprestamos a hacer un diagnóstico y evaluación del mismo para determinar si

aún es consistente lo que acordamos hace cinco años o requiere de nuevos ajustes que exigen los cambios sociales y políticos que vivimos.

3. CAMBIOS EN LA PLANA DOCENTE

En los últimos veinte años, la docencia de Antropología ha venido renovándose por varios motivos. Su número y categorías han cambiado de acuerdo a las circunstancias propias de cada época. En estos años de formulación y aplicación del nuevo Plan de Estudios de Antropología en San Marcos, la plana docente estuvo formada fundamentalmente por profesores que estudiaron en las décadas del cincuenta y el sesenta. Por esos años perdimos un magnífico profesor, César Fonseca Martel, quien falleciera en un inesperado accidente en el aeropuerto del Cusco, en marzo de 1986. Cuando se terminó de reformular el Plan Curricular en 1987, eran profesores de Antropología sólo un total de diez.

Cuadro 1
Plana docente de Antropología en 1987

Categoría docente	Nombres
Profesores principales	Héctor Martínez Arellano
	Rodrigo Montoya Rojas
	Luis Millones Santagadea
	Roberto Arroyo Hurtado
Profesores asociados	Blas Gutiérrez Galindo
	Rosina Valcárcel
	Román Robles Mendoza
	José Vegas Pozo
Profesor auxiliar	Jorge Casanova Velásquez

Roberto Arroyo y Rosina Valcárcel se incorporaron a Antropología por ser de la especialidad, cuando ingresaron por Trabajo Social. Héctor Martínez se integró a esta plana, a solicitud de los profesores de la Escuela, cuando había sido separado de la Universidad como consecuencia de los movimientos estudiantiles de 1968. Fueron sus antiguos alumnos, ahora docentes, quienes lo reivindicaron 16 años después. Aceptó regresar a San Marcos y lo hizo con mucho cariño, ejerciendo la cátedra universitaria hasta su deceso en 1991. En los años noventa se integraron a Antropología otros tres profesores que prestaban servicios en otras especialidades de la Universidad: Ananías Huamán vino de la Escuela de Sociología, Heraclio Bonilla se trasladó de la Escuela de Historia y Andrés Huguet fue llamado de la Facultad de Economía. Carlos Iván Degregori Caso y Humberto Rodríguez Pastor ingresan a la docencia permanente por concurso, en 1991 y 1994 respectivamente.

En el concurso público convocado en 1995 hacen su ingreso oficial otros tres profesores: Teodomiro Palomino Meneses, Rommel Plasencia Soto y Sabino Arroyo. Pero ese año

perdimos seis profesores permanentes por el arbitrario sistema de evaluación impuesto por la Comisión, que el gobierno de Fujimori introdujo en la cuatricentenaria universidad. En esta evaluación, en la que participó el entonces Director de la Escuela Heraclio Bonilla, no fueron ratificados Andrés Huguet Polo, Ananías Huamán Talavera, José Vegas Pozo, Oliverio Llanos Pajares y Sabino Arroyo Aguilar. Esta poda de profesores de nuestra especialidad fue el más duro golpe que recuerda el Departamento de Antropología, nos dejó con sólo siete profesores. Del grupo de docentes que fueron separados, los únicos que retornaron en el año 2001 fueron José Vegas Pozo y Sabino Arroyo. Cubrir convenientemente la carga lectiva significó desconcierto, improvisaciones y el reclutamiento de jóvenes profesores de varias canteras para cubrir los reales requerimientos de la Escuela de Antropología. En 1997 ingresó como profesor auxiliar Willber Coasaca Núñez, quien se retiró el año siguiente.

De este conjunto de profesores, que han entrado y han salido por diversas circunstancias, continúan hasta hoy sólo algunos. Héctor Martínez y César Fonseca son ya finados. Luis Millones, Rosina Valcárcel, Rodrigo Montoya, Roberto Arroyo y Oliverio Llanos cesaron de la vida universitaria por voluntad propia. Para cubrir los requerimientos lectivos del Departamento Académico nos veíamos obligados a contratar anualmente un número equivalente de profesores. Recién, con el concurso público de docentes convocado en el año 2003, hemos completado nuevamente nuestra plana docente. En este último concurso ingresaron a la docencia permanente del Departamento de Antropología cuatro profesores más, con la que equilibramos nuestro cuadro.

Cuadro 2

Plana docente de Antropología en el 2005

Categoría docente	Nombres de Profesores
Profesores Principales	José Vegas Pozo
	Román Robles Mendoza
Profesores Asociados	Humberto Rodríguez Pastor
	Carlos Iván Degregori
	Jorge Casanova Velásquez
	Rommel Plasencia Soto
	Fernando Fuenzalida Vollmar
	Raúl Romero Cevallos
Profesores Auxiliares	Teodomiro Palomino Meneses
	Sabino Arroyo Aguilar
	Mercedes Giesecke Sara-Lafosse
	Oscar Murillo Serna
	Pedro Jacinto Pazos
	Hernán Cornejo Velásquez
	Harold Hernández Lefranc

Completan el cuadro docente actual dos profesores contratados: el Dr. Jürgen Golte y el Mast. Jaime Regan Mainville. Ellos se integraron a la docencia de Antropología en 1995, cuando precisamente el 50% de nuestros docentes no fueron «ratificados» por la evaluación política llevada a cabo por el decano Víctor Medina y la Comisión de Gobierno impuesta por Fujimori.

4. LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

La investigación es parte consustancial de la actividad universitaria. Docencia e investigación son funciones indeliblemente en el quehacer de los profesores del sistema universitario del país. Así lo estipulan las normas existentes y la práctica constante de quienes se dedican a la carrera docente de nivel superior. Las distintas leyes con las que ha funcionado el sistema universitario han establecido claramente que uno de los rubros que compete a la docencia universitaria es la investigación científica. Así lo estipulaban las leyes N° 13417 de 1960, la ley N° 17437 dada en 1969 y la ley N° 23733 promulgada en 1983. El Art. 1° de esta última ley dice a la letra: «Las Universidades están integradas por profesores, estudiantes y graduados. Se dedican al estudio, la investigación, la educación y la difusión del saber y la cultura y a su extensión y proyección social». El inciso b) del Art. 2°, que determina los fines de la Universidad, establece: «b) Realizar investigación en las humanidades, las ciencias y las tecnologías y fomentar la creación intelectual y artística». Más adelante, en el capítulo V, se establece con precisión el papel del docente: «Art. 43°. Es inherente a la docencia universitaria la investigación, la enseñanza, la capacitación permanente y la producción intelectual». Dentro de este marco legal, la investigación científica ha dado abundantes frutos, desde los albores de la República y aun desde la colonia. Por los resultados del trabajo de investigación se han puesto en ejecución obras importantes y se han resuelto diversos problemas sociales, médicos, biológicos, minerológicos, etc. y se han conocido sistemáticamente la historia prehispánica, de la Colonia y de la República, así como también se conoce mejor la compleja conformación étnica y lingüística del país. La Antropología contribuye con la búsqueda de nuevos conocimientos acerca de la sociedad rural andina, amazónica y urbana marginal y de las múltiples manifestaciones culturales de la sociedad en su conjunto.

a) El Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

El ente regulador de las investigaciones universitarias son los centros o institutos de investigación, la cual es contemplada también con precisión en las leyes universitarias y en el Estatuto correspondiente. En lo que concierne a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos, la resolución rectoral N° 36326 del 25 de mayo de 1972 crea el Instituto de Investigaciones. La demora de aprobación de su Reglamento, la desidia y el poco interés de las autoridades de entonces hizo que su funcionamiento esperara más de diez años, hasta 1983. Pero las investigaciones no se detuvieron, a falta del instituto, los proyectos de investigación siguieron atados al Departamento Académico, hecho que le daba mayor autoridad y capacidad de decisión al jefe de esta Unidad sobre los docentes investigadores.

El Instituto de Investigaciones Histórico Sociales se inaugura por fin, por mandato de la Resolución Rectoral N° 72371 del 1° de junio de 1983. Tanto la Ley Universitaria N° 23733 cuanto el Estatuto de la Universidad de San Marcos ordenan perentoriamente el funcionamiento de los Institutos. Por decisión de la asamblea de profesores ordinarios de la Facultad de Ciencias Sociales fue nombrado como su primer director, el Dr. César Fonseca Martel, profesor principal de la especialidad de Antropología. Ejerció la dirección del Instituto hasta su deceso en 1986. Le sucedieron en el cargo los doctores Wilfredo Kapsoli Escudero (Historia) y Blas Gutiérrez Galindo (Antropología) hasta 1992, por designación decanal. En ese año, una nueva asamblea de profesores nombró al Dr. Alejandro Reyes (Historia), por un período de tres años. Pero la reorganización de la Universidad de San Marcos vendría en mayo de 1995, antes que terminara el período del Dr. Reyes. Por designación del decano Víctor Medina Flores, asumió la dirección del Instituto el Dr. Bernardino Ramírez Bautista (Sociología). Durante el decanato del Dr. César Germaná fue designado director del Instituto el Dr. Julio Mejía Navarrete, quien le dio la posta al Mg. César Espinoza Claudio, designado por el decano encargado, Alejandro Reyes Flores. En 22 años de funcionamiento del Instituto hemos tenido siete directores y sus respectivos Comités Directivos. De todos ellos, sólo dos, los Drs. César Fonseca Martel y Alejandro Reyes, han sido elegidos por votación de profesores. La designación «a dedo» de los decanos ha tenido prevalencia sobre la elección democrática de los profesores investigadores.

Los Institutos de Investigación son unidades operativas reguladas por la Oficina General de Investigaciones (OGI) de la Universidad de San Marcos. La OGI integra todos los institutos y centros de investigación de toda la Universidad. Como su director es nombrado uno de los representantes de los Institutos integrantes, en este caso por designación del rector y no por elección. Las normas para el ejercicio de la investigación, calificación y financiamiento de los proyectos, publicación y control de las investigaciones emanan de este organismo mayor. Los Institutos han contado hasta con tres Reglamentos: el de 1972, el de 1984 y el de 1995 con sus normas complementarias. Además de estos Reglamentos, se imparten con frecuencia directivas para regular los detalles del funcionamiento de los proyectos y del manejo de los fondos destinados a la investigación. El Reglamento que está en vigencia fue aprobado por el Consejo Universitario y refrendado por la resolución rectoral N° 1178-R-95, del 30 de marzo de 1995, que ha tenido a su vez varias modificaciones y precisiones sobre la modalidad de los proyectos de investigación.

b) Los temas de la investigación

En la etapa del desarrollo académico de la Antropología (1985 - 2005) no hemos tenido homogeneidad en el tratamiento de los temas de investigación. Por regla general, los docentes han elegido libremente sus temas de investigación o se han adscrito a proyectos de otros profesores responsables de proyectos. Esta individualización de los temas de investigación se debe a que no se han elaborado proyectos de tipo institucional, como se hacía con las investigaciones y prácticas de campo de los años cincuenta y sesenta. La diversidad temática de los proyectos sale a luz cuando echamos una mirada retrospectiva de los proyectos docentes.

Lo que diferencia las dos anteriores etapas es que, en ésta última, se reordena el control sobre los proyectos y se crea un fondo especial para el apoyo a la investigación universitaria. Como ya dijimos en otro acápite, el reordenamiento supuso el funcionamiento real del *Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales*, que por fin se inició en 1983, con César Fonseca a la cabeza. A partir de entonces la investigación de los docentes ha tenido mayor control desde el Instituto y esta entidad juega un importante papel, recepcionando, aprobando y observando proyectos, así como exigiendo resultados a través de los Informes de Investigación.

En cuanto al apoyo a la investigación, aunque tardíamente, comenzó a aplicarse desde 1991, una ley gestada en el Parlamento, con la denominación de FEDU. Este fondo de apoyo a la investigación ha permitido normar mejor el ejercicio de la investigación. Desde entonces se ha exigido con mayor precisión los resultados de las investigaciones en aplicación al Reglamento. Por esta razón existe mayor información sobre las investigaciones en el Instituto. Y para informar sobre estas actividades se han editado varios *Boletines* del Instituto, que dan cuenta del desarrollo de los proyectos. Desde la Oficina General de Investigaciones de la Universidad de San Marcos, se editaba hasta el año 2000 la revista *Theorema*, que se encargaba de divulgar los resúmenes de los proyectos de toda la Universidad. Se editaba también la revista científica *Alma Máter* que publicaba en sus páginas artículos de profesores, como parte de los avances o como resultado de sus proyectos específicos, en las diferentes áreas del conocimiento. Estas dos publicaciones dejaron de editarse cuando los Institutos de Investigación de cada Facultad comenzaron a recibir fondos para editar sus propias revistas de divulgación científica. Con estos fondos fueron apareciendo revistas en cada Facultad, que en los últimos años deben publicar dos números. El Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales publicó el primer número de su revista en 1995 y hasta la fecha se han editado 14 números.

No existe en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales un ordenado archivo de los proyectos de investigación de los docentes. Este archivo está debidamente ordenado y computarizado sólo a partir de 1991. Valiéndonos de las informaciones disponibles, presentamos en el anexo el listado de los proyectos de investigación de los docentes, de 1991 al 2005. Este listado nos permite observar la heterogeneidad de los temas en el estudio antropológico de los últimos quince años. También nos permite conocer a los docentes investigadores, sus temas de preferencia, la duración de los proyectos, etc. En todos los proyectos figura el jefe o responsable del proyecto, los profesores miembros del proyecto y los colaboradores, que pueden ser profesores permanentes o contratados, egresados y estudiantes de los últimos años de estudio.

c) Proyectos e informes de investigación

Este es otro rubro específico mediante el cual se puede medir el desarrollo de las investigaciones antropológicas en la Universidad de San Marcos y en el Perú en general. Se trata de los proyectos de investigación que los docentes universitarios desarrollan, ya sea en forma oficial o en forma silenciosa y personal. Los proyectos de investigación de carácter oficial

son lo que los docentes presentan a sus áreas de investigación (Centros, Institutos, etc.) y son aprobados en esta instancia. Los proyectos personales se ejecutan sin la formalidad de presentación al Instituto y se hacen silenciosamente, sin los apuros del tiempo definido ni la precisión de temas de estudio. En San Marcos funcionan Centros e Institutos de Investigación que reciben, califican y aprueban los proyectos. Si son aprobados, pueden ser financiados con un fondo especial en un número limitado de proyectos por cada unidad académica. Los que no alcanzan el cupo de financiamiento pueden desarrollar sus proyectos sin apoyo alguno. En ambos casos, el Centro o Instituto exige al responsable del proyecto la presentación del informe académico. En este balance presentamos el comentario de los proyectos de investigación de los docentes de Antropología que se ejecutan con el apoyo y el control del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales.

De 1985 al año 2005 se han presentado y aprobado muchos proyectos de profesores de Antropología. Sin embargo, el Instituto no tiene en sus archivos el conjunto de los proyectos de este periodo. Sólo a partir de 1991 tenemos el listado de proyectos debidamente ordenados. Del conjunto de profesores ordinarios, con dedicación exclusiva y tiempo completo, sólo dos de ellos han tenido regularidad en la presentación de sus proyectos de investigación: Rodrigo Montoya Rojas y Román Robles Mendoza. Por distintas razones, otros docentes han registrado sus proyectos sólo hasta determinado año o lo han hecho irregularmente. Entre ellos están los docentes que han cesado y los que no fueron ratificados por la Comisión de Gobierno en 1995. Los proyectos están mayormente concentrados en el quinquenio 1990-1995 y son pocos hasta el 2004. Pero, a partir de este año, ha aumentado el número de proyectos de antropólogos, en comparación de las otras especialidades de la Facultad.

Hay una amplia diversidad de temas en los proyectos registrados. Cada docente tiene una línea, a veces continua, de temas de investigación que duran varios años, pero también se percibe cambio de rumbo temático. No se registran incongruencias y repeticiones en las materias de estudio; la amplitud de los estudios antropológicos permite la comodidad de esta dispersión temática. Lo que sí se percibe es el área geográfica y regional de los proyectos. Jorge Casanova, por ejemplo, por su origen y especialización personal, registra proyectos referidos a la Amazonía. Caso similar presentan los proyectos de Roberto Arroyo, Blas Gutiérrez y Heraclio Bonilla, que enfocan sus temas al espacio urbano de Lima Metropolitana o a temas teóricos. La mayoría de los proyectos están referidos al área andina. Rodrigo Montoya, Román Robles, José Vegas Pozo, Oliverio Llanos, Teodomiro Palomino, Rommel Plasencia, Ananías Huamán y Sabino Arroyo han registrado proyectos casi regularmente referidos al área andina. Esta diversidad y preferencias individuales son hechas dentro de marcos teóricos también diversos. En algunos casos, como en los productos de proyectos de Jorge Casanova y Sabino Arroyo, se percibe el enfoque estructuralista. Vegas Pozo, Oliverio Llanos y Rodrigo Montoya trabajan preferentemente con las categorías del marxismo, sin dejar de utilizar también otras corrientes. En la mayoría de los resultados no hay una línea teórica definida. Se utilizan los recursos del culturalismo, del funcionalismo estructural, del marxismo, etc. sin hegemonías teóricas ni metodológicas. Dentro de esta realidad, prevalece la herramienta etnográfica, como eje

de explicación de los fenómenos culturales, cualquiera sea el universo de estudio. Pero, también, los autores combinan el recurso analítico para interpretar las complejas formas de las realidades culturales que estudian.

5. LA DIFUSIÓN DE LOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

En las dos últimas décadas, la Escuela Académico-Profesional de Antropología ha difundido los trabajos de investigación de profesores y de alumnos a través de sus publicaciones internas. Las dificultades para las publicaciones son las mismas de las década anteriores, especialmente las de carácter económico. Por esta razón, lo mejor de las divulgaciones de docentes ha sido hecho fuera de la Universidad. Sólo algunas de ellas se han hecho con fondos de la misma institución. La cooperación externa para las investigaciones y para las publicaciones ha continuado y continúa ausente. Durante estos años, los fondos de procedencia externa se canalizan a través del CONCYTEC y de las ONG. Desde hace cuatro años, la Universidad de San Marcos y la Facultad de Ciencias Sociales han instituido el denominado Fondo de Publicaciones, que financia la edición de libros de docentes y de las revistas de las unidades académicas.

Por lo anteriormente dicho, existen diferentes canales para difundir los resultados de las investigaciones que los docentes realizan. El Instituto no controla ni impide las formas de difusión de los trabajos, aunque uno de sus papeles es precisamente el de difundir los avances y los resultados finales de las investigaciones. Como ya mencionamos anteriormente, el Instituto edita desde enero de 1994 un Boletín para informar sobre los proyectos de ciencias sociales. En 1995 editó el primer número de su revista *Ciencias Sociales*, que, desde el N° 2, cambió su denominación por la de revista de *Investigaciones Sociales*, donde se publican artículos de todas las especialidades de las ciencias sociales que trabajan con proyectos. También la Oficina General de Investigaciones cumple con este objetivo. Desde 1992, ha publicado las dos revistas ya mencionadas, *Theorema* y *Alma Mater*, que en la actualidad ya no se editan. Al interior de cada Instituto de las Facultades se han creado canales propios de difusión de los trabajos intelectuales y la Oficina General de Investigaciones edita sólo boletines periódicos.

¿Cuáles son los otros canales de difusión de los trabajos de investigación? En realidad son varios. Citamos algunos: a) Charlas y conferencias, b) Seminarios internos, c) Ponencias en Congresos, Simposios y otros, d) Tesis de grado y título profesional, e) Artículos escritos en revistas, compilaciones, diarios nacionales, f) Publicación de libros, publicación en Internet. Estos son probablemente los canales de divulgación principales. Por estas diversidades, nos resulta imposible dar cuenta en detalle de todas ellas. En el anexo 3, mencionamos sólo las publicaciones escritas en forma de libros, indicando que éstas también son incompletas por ser amplias y estar dispersas. Por esta razón, presentamos sólo las publicaciones más importantes de los docentes de la especialidad de Antropología en la Universidad de San Marcos, tanto revistas institucionales como libros individuales.

a) Revistas de la Escuela de Antropología

En los últimos veinte años, la Escuela de Antropología ha publicado sólo tres revistas de carácter institucional: la *Revista de Antropología N° 1*, de la tercera época y también la *Revista de Antropología N° 1 y 2*, de la cuarta época. Este medio de publicación, dependiente de la Escuela Académico-Profesional de Antropología, ha servido de canal para la difusión de las investigaciones de los docentes del Departamento Académico de Antropología.

b) Revista de Antropología N° 1, tercera época, UNMSM, 1994

Con el apoyo financiero del CONCYTEC se publicó el primer y único número de esta revista. Su director fue el Lic. Jorge Casanova Velásquez, en su condición de director de la Escuela de entonces. Integran el Comité Editorial Humberto Rodríguez Pastor y Blas Gutiérrez Galindo. Escriben aquí sólo dos profesores: Humberto Rodríguez Pastor y Jorge Casanova. Otros cuatro antropólogos franceses contribuyen con sus artículos: Jean Pierre Chaumeil, Alexandre Surrallés Calonge, France-Marie Renard-Casevits y Jean-Pierre Goulard. Se incluyen los discursos de Carlos Iván Degregori y de Rodrigo Montoya, con ocasión del reconocimiento de éste último como profesor emérito. Se insertan también notas de estudiantes: Alberto Ugarte, Margarita Vara, Jonny Castillo y Kathia Romero.

Humberto Rodríguez escribe un artículo que trata sobre los negros y los chinos en la historia contemporánea de la sociedad peruana, enfatizando su papel en la economía a través de la mano de obra y subrayando sus aportes a la cultura de la Costa. Rodríguez Pastor se ha dedicado desde hace buen tiempo al estudio de estas dos minorías étnicas en el Perú y en este artículo reafirma sus amplios conocimientos antropológicos sobre chinos y negros. Por su parte, Jorge Casanova desarrolla el tema del vocabulario *aido pai* (gente de selva) en el sistema de parentesco, desde la perspectiva del estructuralismo. La base étnica para analizar el uso lingüístico es el tucano, localizado en las riberas de los ríos Napo y Putumayo de la Amazonía peruana. Los aportes de otros dos antropólogos peruanos son discursos: el de Carlos Iván Degregori es un elogio a la Antropología, con ocasión de esbozar la trayectoria profesional de Rodrigo Montoya Rojas, que se incorporaba como profesor emérito de la Universidad de San Marcos, y un discurso de agradecimiento por el homenaje que trata también del «elogio de la mochila», del trabajo de campo, de la investigación y de los distintos modos de hacer antropología en el Perú.

c) Revista de Antropología N° 1, cuarta época, UNMSM, 2003

En esta nueva revista, se publican artículos de Maurice Godelier, un antropólogo francés de renombre internacional que participó en las Bodas de Oro de Antropología en San Marcos en 1996 y de Karen Spalding, una historiadora norteamericana. La mayoría de los artículos de este número corresponden a antropólogos del mismo Departamento de Antropología. Román Robles analiza los efectos nocivos y favorables de la minería moderna en tres áreas del Perú, directamente relacionados con los conflictos sociales que se crean en los espacios del entorno de estas grandes inversiones de capital transnacional. José Vegas

Pozo escribe sobre el desarrollo capitalista en las áreas rurales de la provincia de Canta. A la luz de la teoría marxista, el autor confronta las relaciones sociales de producción de los campesinos pequeños productores y el papel del mercado que incide en la vida económica de las comunidades canteñas. Rommel Plasencia dedica un estudio sobre lo que él llama «fábulas del desarrollo» en las comunidades campesinas y el manejo de recursos de vida en el área andina. Humberto Rodríguez Pastor se ocupa esta vez en dar cuenta de las noticias periodísticas sobre los chinos, aparecidas en los diarios limeños durante el siglo XIX, y su importancia en el análisis sobre la presencia de esta minoría étnica en nuestro país. Sabino Arroyo participa con un interesante artículo que examina las formas del culto a Lamarcocha y a San Pedro, dos modalidades de religiosidad, una andina y otra cristiana. Mercedes Giesecke trata en su artículo el tema del cuestionamiento de la globalización desde el discurso de la interculturalidad. Finalmente, Harold Hernández discute sobre el pluralismo y la desinstitucionalización de la religión tradicional en contraste con la nueva religiosidad popular en la sociedad contemporánea. Complementando los artículos de los docentes, el número trae un conjunto de informaciones sobre el quehacer de la Escuela de Antropología y breves ensayos de los estudiantes de la especialidad: Melinda Martínez, Frederik Ugarte, Arturo Kam, Óscar Guardia, Miguel López y Luis Luyo.

d) Revista de Antropología N° 2, cuarta época, UNMSM, 2004

Como ocurre pocas veces, el siguiente número de esta revista apareció el siguiente año después del primero. Su contenido es, igualmente, un resumen de la producción intelectual de los docentes de Antropología, estrechamente vinculado con la investigación. La primera parte de la revista está dedicada a rendir homenaje a César Fonseca Martel, un antropólogo sanmarquino que perdiera la vida en un accidente en el aeropuerto del Cusco en 1986. En torno al homenaje se incluye una reseña biobibliográfica del homenajeado y la transcripción de las fichas de su trabajo de campo realizado en Paucartambo en los meses anteriores a su deceso. Enrique Mayer, un antropólogo que enseña en la Universidad de Yale, se adhiere al homenaje con un denso artículo sobre cultura, mercados y economías campesinas en los Andes. También se rinde homenaje al antropólogo cusqueño Jorge Flores Ochoa, con ocasión de ser incorporado como profesor honorario en la Universidad de San Marcos. Se publica de él su discurso de orden, bajo el título *La cultura quechua*. En la segunda parte de la revista se publican, como estudios, los avances de las investigaciones de antropólogos sanmarquinos. Teodomiro Palomino se ocupa de la paradoja de la modernidad, donde contrasta el tema del universalismo en oposición al racismo, con abundante información bibliográfica. Por su lado, Sabino Arroyo escribe acerca de los mitos, equiparados como huellas del tiempo, y la interpretación de la simbología en las relaciones interculturales de la vida social. La informalidad, como una práctica cultural que rebasa los límites de las estrategias de la sobrevivencia, es tratada en el artículo de Rommel Plasencia. A continuación, Mercedes Giesecke se ocupa de dos temas interrelacionados: la educación y la democracia y su aplicabilidad en la vida cotidiana. Más adelante, Román Robles y Melinda Martínez dan cuenta acerca de las tradiciones locales más significativas de los pueblos del valle de Yanamarca, en Jauja, Junín. En la sección de testimonios y apuntes, se incluyen dos temas: una autobiografía de Humberto Rodríguez Pastor y una

introducción a los elementos de la mitología de los hombres de la Selva hecha por Jorge Casanova. Se publica como documento el famoso discurso del cacique mexicano Guai-caipuro Guatemoc, pronunciado ante la Reunión de los Jefes de Estado de la Comunidad Europea. Complementan el número las informaciones de la vida académica de la Escuela de Antropología y comentarios de libros.

e) La publicación de libros de los docentes de Antropología

Durante los últimos veinte años, la publicación de trabajos antropológicos ha sido fecunda. Hay una abundante bibliografía de escritos en libros y artículos editados desde 1985 en adelante. En lo que respecta a las publicaciones de docentes sanmarquinos, la lista es también larga. Por la naturaleza del balance, comentamos sólo las publicaciones de libros más importantes editados dentro y fuera de la Universidad de San Marcos. Catalogar los artículos es una tarea difícil pero necesaria, que en esta ocasión no hemos podido hacer, por las limitaciones de tiempo.

Comenzamos por algunos libros de profesores de Antropología que ya no están en San Marcos —fallecidos o cesantes— publicados en años anteriores al período 1985-2005 y que han aparecido editados en segunda edición dentro de este período. Es el caso del libro *Desborde popular y crisis del Estado* de José Matos Mar. Este libro que se ocupa de presentar la actitud de las masas populares más allá de las formalidades tradicionales de la urbe limeña, se publica en primera edición en 1984 y, 20 años después, en el 2004, aparece en segunda edición, ampliado y con cinco comentarios importantes de lúcidos intelectuales del país. Editado esta vez por el Fondo Editorial del Congreso de la República, el libro se difundió rápidamente, por lo interesante del tema que cuestiona al Estado por no adecuarse a las exigencias de las fuerzas populares que actúan en un *status quo* inamovible y obsoleto. Matos Mar, que tuvo protagonismo intelectual en 1980 con su libro síntesis de la *Reforma agraria en el Perú (1969-1979)*, inmediatamente lanzó este polémico libro de desborde popular que va por su segunda edición. Otro libro aparecido en 1989, es la tesis doctoral del profesor Emilio Mendizábal Losack titulado *Estructura y función en la cultura andina*. Mendizábal falleció en 1980, pero la Universidad de San Marcos publicó su tesis, sustentada en 1972, nueve años después, por la importancia de sus aportes en el análisis de la cultura andina. Utilizando los conceptos quechuas del sistema de conteo (*yupay*), del sistema de medidas (*tupuy*) y del sentido de lo mágico religioso (*umuy*) de la sociedad inca, el autor desarrolla el tema de la estructura y función en el pensamiento y la acción de la *pachaca*, unidad administrativa de la sociedad prehispánica. La edición de esta importante tesis de Mendizábal, realizada por la misma Universidad en la que ejerció docencia hasta su muerte, fue un magnífico acierto de las autoridades universitarias de entonces. *Estructura y función en la cultura andina* forma parte de la trilogía de tesis doctorales relevantes que se sustentaron entre 1970 y 1972, junto con *Sistemas económicos andinos* de César Fonseca Martel y *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual* de Rodrigo Montoya. Desde perspectivas teóricas diferentes, los aportes de los tres antropólogos sanmarquinos marcaron época.

César Fonseca fue un antropólogo dedicado principalmente al estudio de la economía campesina y de la comunidad campesina, junto con su entrañable amigo Enrique Mayer, y ha publicado varios trabajos antes de su muerte en 1986, que hemos resumido en el N° 2 de la *Revista de Antropología*. Entre sus trabajos correspondientes a la etapa que nos ocupa, publicados en vida, figuran: *Riego en las comunidades campesinas* (1985) y *Contribución de las ciencias sociales al análisis del desarrollo rural* (1986). Su trayectoria científica ha sido reseñada en las dos publicaciones de homenaje salidas a luz después de su muerte: *Comunidad y producción en la agricultura andina* (1988), compilada por Enrique Mayer, y *Sociedad andina: pasado y presente* (1988), compilada por Ramiro Matos. Sus metódicas investigaciones, realizadas en la provincia de Paucartambo junto con Enrique Mayer, no llegaron a ser publicadas, debido a su repentina muerte. La *Revista de Antropología* N° 2 ha transcrito sólo las anotaciones de su libreta de campo, y Mayer, en sus trabajos posteriores al deceso de Fonseca, lo reivindica.

Dos libros de gran interés publicó Héctor Martínez Arellano después de su reingreso a San Marcos en 1983: *Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú*, publicado por la editorial de San Marcos en 1990, y *Reforma agraria peruana: las empresas asociativas altoandinas*, que sale en 1991. El primer libro es un minucioso tratamiento de cómo el Estado, a través de sus instituciones, ha orientado desde el siglo XIX, el repoblamiento de colonos en los territorios de ceja de Selva. Describe las características de cada zona geográfica, de sus biodiversidad y del contingente de colonos que se asentaron especialmente desde mediados del siglo XX. Se ocupa de los asentamientos selváticos de Genaro Herrera, de Tingo María-Tocache-Campanilla, Pichari, Marichín-Río Yavari, Saispampa, lugares que han sido poblados con gente de la sierra por procesos dirigidos desde las dependencias del Estado (Ministerio de Agricultura y otros). El segundo libro trata de un aspecto importante de la Reforma Agraria, el de las organizaciones asociativas creadas durante la reforma del agro de los años setenta. Puntualmente, el libro analiza las varias Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS) que se formaron a lo largo de los Andes, con las haciendas ganaderas expropiadas a los hacendados. Logros y fracasos de este sistema de organización de los beneficiarios de la Reforma Agraria son temas en las que se explaya el autor. Héctor Martínez ha sido uno de los antropólogos egresados en los años cincuenta que se especializó en el tema de las migraciones, y cuyos libros son ampliamente conocidos por los científicos sociales.

Otro antropólogo fecundo en publicaciones de su producción intelectual es Rodrigo Montoya Rojas, profesor emérito de la Facultad de Ciencias Sociales. Es autor de varios libros y artículos publicados desde los años setenta. Los libros más importantes publicados por él en los veinte últimos años son los siguientes: *La cultura quechua, hoy* (1987), *La sangre de los cerros* (Coautor con sus hermanos Luis y Edwin, 1987), *José María Arguedas, veinte años después* (Compilador, 1989), *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX* (1989). Su predilección por el estudio de la cultura quechua se perfila en los dos primeros libros, a partir de una entrevista y a propósito de rendir homenaje a José María Arguedas con sus alumnos en 1989. Pero su proyección antropológica de confeccionar el mapa cultural del Perú le ha permitido realizar investigaciones en la Sierra y la Selva, de las que ha dado cuenta en algunos de sus artículos publicados en los últimos años. Se

complementa con la recopilación de las 333 canciones quechuas, que constituyen el sentir poético del campesino de las distintas regiones del país. Su otra vena, la del analista, crítico y ensayista riguroso, aparece en su libro sobre los movimientos campesinos y las reformas agrarias habidas en las décadas del sesenta y setenta. Enjuicia el proceso de reestructura de la tenencia de la tierra desde la perspectiva del desarrollo del capitalismo en el contexto del Perú del siglo XX.

Animador permanente del desarrollo de las ciencias sociales en el país, Humberto Rodríguez Pastor, es un antropólogo que tiene preocupaciones de investigación fijas en las minorías chinas y negras. Rodríguez Pastor ha sido el organizador del I Congreso de Investigaciones en Antropología de 1985 y ha participado en muchos eventos similares en Lima y en las universidades de provincias. Publicó en 1996 una compilación de los principales informes presentados al I Congreso, con parte de las memorias de Luis E. Valcárcel, los trabajos de Héctor Martínez y Jorge Osterling, de Gabriel Escobar, sobre la historia resumida de la Antropología. Se publicaron también los primeros balances de estudios por áreas, como el de César Fonseca sobre los estudios de comunidades campesinas, de Héctor Martínez sobre movimientos migratorios, de Teófilo Altamirano sobre antropología urbana, de Alejandro Camino sobre la antropología amazónica, de Manuel Marzal sobre la transformación de la religiosidad andina, de Alejandro Ortiz sobre mitos andinos; de Blas Gutiérrez y de José Elías Minaya sobre la formación académica de los antropólogos en las universidades, y un largo listado de las tesis de grado de antropólogos producidas en el país y en el extranjero. El libro más importante y especializado de H. Rodríguez Pastor viene a ser *Los hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900)*, publicado en 1989, que trata sobre la vida de los chinos que llegaron al Perú a mediados del siglo XIX y se integraron en la vida económica de la costa peruana, como trabajadores de las plantaciones azucareras y algodóneras y se fueron transformando en ciudadanos peruanos en las generaciones siguientes ocupando distintos papeles de la economía y la cultura nacional. Antes y después de este libro, el autor ha publicado artículos diversos sobre el problema chino en el Perú, y ha abierto la ruta de los estudios de la minoría negra, con sus artículos «Los afronegrismos de Fernando Romero» (1989), «Asiáticos y africanos y sus identidades culturales en la cultura costeña peruana» (1990), «Negros y chinos en la historia contemporánea» (1994) y otros trabajos dispersos en distintas revistas. Es uno de los pocos antropólogos que dedica su vida a escudriñar los perfiles de dos de las muchas etnias venidas de otros continentes, que se han convertido en parte de nuestra nación pluriétnica y multicultural.

Los aportes antropológicos de Carlos Iván Degregori están ligados a varios frentes de la antropología. Predominan sus estudios sobre el movimiento indigenista peruano, al análisis de la guerra interna vivida en los años ochenta y la edición del compendio de la antropología peruana. «Indigenismo, clases sociales y problema nacional» (1978) es uno de los artículos donde están sus ideas sobre el problema indígena, que alternan coincidencias e ideas críticas con otros investigadores como Mariano Valderrama, Augusta Alfageme y Marfil Francke, que el Centro Latinoamericano de Trabajo Social diera a conocer. La vertiente especializada sobre la guerra interna se materializa con varios trabajos, como «El

surgimiento de Sendero Luminoso» (1986), la «presentación» del libro *La guerra en los Andes* (1990) y otros artículos, que lo llevaron a especializarse en el tema y a formar parte de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en 2001. Desde la docencia en San Marcos logró reunir a un equipo de jóvenes investigadores para compilar un importante libro: *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana* (2000). En esta compilación, Degregori escribe sobre la «Antropología y cultura en un mundo globalizado» y «La antropología en el Perú». Participan Pero Roel con el artículo «De folklore a culturas híbridas», Ramón Pajuelo con «Imágenes de la comunidad», Javier Ávila con «La etnohistoria en el Perú», Jürgen Golte con su trabajo «Economía, ecología, redes», Luis Calderón con «Antropología y pueblos amazónicos», Pablo Sandoval con «Cultura urbana y antropología en el Perú», Patricia Oliart con «Antropología y estudios de género en el Perú», Patricia Ames con «Antropología y educación en el Perú». Y hay otros dos artículos más: «Movimientos sociales y Estado: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura», escrito por Carlos Iván Degregori y María Ponce Mariños, y «Los dilemas del desarrollo: antropología y promoción en el Perú» de Javier Ávila. A todas luces, esta es la compilación más completa que se ha publicado hasta ahora en la historia de la antropología peruana.

Con diversidad de temas, pero con mayor dedicación al estudio de las comunidades campesinas y a los estudios de las manifestaciones artísticas de la sociedad rural, Román Robles ha aportado también con algunas publicaciones de la especialidad. *Chiquián, tradición y modernidad* (1996), *La banda de músicos. Las bellas artes musicales en el sur de Ancash* (2000) y *Legislación peruana sobre comunidades campesinas* (2002) son los libros que reflejan las preocupaciones principales del autor. Se agregan una serie de artículos publicados en compilaciones de libros, en la revista *Investigaciones Sociales* y en la *Revista de Antropología*, tales como «El kipu alfabético de Mangas» (1990), «Cultura andina: dominación y resistencia» (1992), «Antigüedad y porvenir del huayno» (1994), «La cultura popular en el Perú y el Premio José María Arguedas» (1998), «Arte musical y economía campesina» (1999), «Arpas y violines en la cultura musical andina» (2000), «Efectos de la minería moderna en tres regiones del Perú» (2003), «Tradición y modernidad en las comunidades campesinas» (2004), «Sociedad y tradiciones en el valle de Yanamarca» (2004), «Larga lucha de las tradiciones andinas y la globalización» (2005).

Aun cuando su reingreso a la docencia de San Marcos data recién del 2002, la producción intelectual de Fernando Fuenzalida es consistente, con lo poco que se conoce de él de estas dos últimas décadas. *Tierra baldía* (1985) y algunos artículos publicados fuera de la Universidad son seguramente una muestra de la lucidez de sus reflexiones, sobre el tema de la cultura dentro del proceso de la globalización de estos tiempos. En el tema del pensamiento religioso de sustento prehispánico y de sus formas de supervivencia, los trabajos de Sabino Arroyo son los más relevantes. Su reciente libro *Dioses y oratorio andinos de Huancabamba* (2004) sintetiza su ya larga dedicación a los estudios de mentalidades. En este libro y en los artículos publicados en la *Revista de Antropología*, la descripción y el análisis de los santuarios, los rituales, la interpretación de la simbología y la comparación de los elementos constitutivos del pensamiento religioso andino son la constante en la pluma de Sabino Arroyo.

Como ya hemos referido en el capítulo de las revistas, José Vegas Pozo ha insistido en sus artículos con el tema de la economía campesina pequeño-productora y el desarrollo del capitalismo en el área rural peruana. Oliverio Llanos Pajares, que solicitó su cese desde el año 1995 publicó, en coautoría con Jorge Osterling, el interesante trabajo «Ritual de la Fiesta del Agua en San Pedro de Casta, Perú» (1986), que se publicó en los Estados Unidos y en Perú. Por su parte, Harold Hernández ha escrito un artículo sobre el pluralismo de la religiosidad en la sociedad actual. Igualmente, Jorge Casanova Velásquez ha continuado escribiendo artículos sobre el sistema de parentesco y la mitología de las etnias de la Selva, en lo que se ha especializado, pero aún no plasma en libro las investigaciones amazónicas que comenzara con su tesis sobre los secoya.

Hay mucho material bibliográfico disperso fuera de la Universidad de San Marcos, publicado por antropólogos egresados de esta casa superior de estudios. Se han publicado artículos en revistas de otras universidades, como los de Pedro Jacinto en la Universidad Particular Ricardo Palma o los trabajos publicados por Rommel Plasencia, Sabino Arroyo, Ramón Pajuelo y otros en la revista *Runamenta* de la Universidad Nacional Federico Villarreal. Son también importantes los artículos de egresados que hacen docencia en otras universidades, como los de Carlos Coronado en la Universidad Pedro Ruiz Gallo en Lambayeque y los de Guillermo Gutiérrez en la Universidad Nacional de Trujillo. Otros egresados de Antropología de San Marcos que trabajan en las ONG de Lima y provincias también publican libros y artículos. Una muestra de estos esfuerzos de divulgación de conocimientos es el libro *Globalización y diversidad cultural* (2004), compilado por Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval que trabajan en el Instituto de Estudios Peruanos. Los compiladores recogen en este libro las ideas de cerca de veinte intelectuales peruanos y extranjeros, que analizan el tema de la globalización y de la diversidad cultural desde distintas posiciones teóricas.

Ésta es una síntesis de las más importantes publicaciones realizadas por docentes y egresados sanmarquinos en los últimos veinte años (Ver Anexo 3). Es posible que, en este intento de presentación, haya algunos olvidos también importantes. La recopilación completa de la bibliografía de todos los que han pasado por esta Universidad es una tarea complicada que requiere de un equipo más amplio, y es un trabajo pendiente.

6. LAS TESIS DE GRADOS Y TÍTULOS UNIVERSITARIOS

Las tesis que se producen en la universidad son trabajos de investigación personales que realizan los egresados para obtener grados de Bachiller, Maestro o Magíster y de Doctor y para alcanzar el título profesional de Licenciado en Antropología. En cada caso, la presentación de tesis está normada por la Ley Universitaria, el Estatuto Universitario y por el Reglamento de Grados y Títulos de la Facultad, para los de pregrado, y de la Unidad de Postgrado, para las maestrías y doctorado escolarizado. Para la obtención de estos grados era requisito indispensable la presentación de tesis hasta que la ley dada por el Gobierno militar suprimió la tesis para del Bachillerato y estableció el bachillerato automático. El

doctorado no escolarizado del antiguo sistema terminó de aplicarse con el mandato de la última ley universitaria, cuyos plazos dados concluyeron a mediados de los noventa. En cambio, para la obtención del título profesional de Licenciado, la ley universitaria de 1969 establece dos modalidades: el examen de suficiencia y la presentación de tesis. Con la actual ley, el Estatuto y el Reglamento de Grados y Títulos de la Facultad establece cuatro opciones: presentación de tesis, presentación de tesina, curso de actualización y examen de suficiencia. Desde 1972 hasta la fecha se han aplicado en San Marcos las dos modalidades básicas: la tesis y el examen de suficiencia. Sólo a partir del 2003 se ha implementado el Curso de Actualización y Titulación que va por su segunda edición. La presentación de tesis sigue abierta, pero los exámenes de suficiencia han dejado de programarse desde el 2003.

Los exámenes de suficiencia para la obtención de títulos de Licenciado y la implementación de los estudios de Postgrado y posterior obtención de grados de Magister y de Doctor por el sistema escolarizado provocaron un sustancial descenso en la presentación de tesis para el periodo que nos ocupa. Sólo a partir del año 2000 se ha incrementado la opción de tesis para el título profesional. Las tesinas aparecen a partir de los Cursos de Actualización y Titulación. Los bachilleres que se titulan por esta modalidad deben presentar y sustentar una tesina o monografía, con la que obtienen su título profesional de Licenciado (Ver Anexo 4).

Cuadro 3

Tesis de Grado y Título en Antropología por quinquenios

Modalidad de tesis	1985-89	1990-94	1995-99	2000-04	Totales
Tesis de Bachillerato		1	1		2
Tesis de Maestría				2	2
Tesis de Doctorado	4		2		6
Tesis de Licenciatura	3	2	1	10	16
Tesina de Licenciatura				12	12
Totales	7	3	4	24	38

En resumen, de 1985 al 2004 se han presentado 26 tesis y 12 tesinas, que hacen un total de 36 trabajos catalogados en la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales. Como se puede ver en el cuadro, sólo dos egresados se graduaron de Bachiller, cuando ya la norma indicaba la obtención automática de este grado, al concluir los estudios de pregrado y la acumulación de los 220 créditos de reglamento. Las tesis de maestrías que figuran en la Biblioteca son sólo dos, pero se han graduado otros cuatro además de ellos. Las tesis de doctorado que están en la Biblioteca corresponden a la modalidad de no escolarizado, que concluye definitivamente en 1996. Hay varios antropólogos que han concluido sus estudios doctorales en la Unidad de Postgrado de la Facultad, pero todavía no presentan ni sustentan sus tesis. Finalmente, la licenciatura con tesis fue decayendo lentamente a fines del siglo XX, pero se recupera del año 2000 en adelante. Están pendientes por lo menos otras tres tesis de licenciatura, pero las titulaciones con tesina ganan terreno desde el 2003

y es probable que esta modalidad lidere la presentación de trabajos en los próximos años y disminuya sustancialmente el número de tesis.

La temática de las tesis es de lo más variado, en todos los niveles de grados y en las titulaciones. Hay en ellas temas teóricos, como los de Quinteros y el de Pedro Jacinto; tratamiento de procesos productivos, como las tesis sobre la producción artesanal de joyas de Mercedes Giesecke, o del queso por César Cerdán, del pastoreo altoandino por Fabiola Yeckting, de la pesca por María Amelia García y por Guillermo Cutipa; también sobre las diferentes formas de organización campesina, como las tesis de Norma Adams, Pablo Sendón, Melquiades Canales, Marcela Calixto, Román Robles; sobre música y canto, como los trabajos de Ladislao Landa y de Luis Montoya; sobre minería y comunidades, como las tesis de Melinda Martínez y Wendy Albán; sobre pobreza y derechos humanos, como el trabajo de Alberto Ugarte; temas amazónicos, como los de Luis Calderón y Rodolfo Tello. Otros trabajos enfocan el problema de los migrantes, como el de Javier Ávila y el de Gloria Ríos; el turismo, como el de María Soledad Durand; o el tema de la violencia política de Pablo Sandoval. Demasiada heterogeneidad en la elección de los temas y libertad teórica y metodológica en el manejo de la estructura de las tesis. La Antropología como profesión da para esta mixtura de temas y muchas otras vertientes de la vida social y cultural que aún no se tocan.

7. EL CAMPO LABORAL DEL ANTROPÓLOGO

El mercado de trabajo para los antropólogos es un problema que aqueja a casi todas las profesiones universitarias, a unas más que a otras. Los canales de acceso son casi siempre estrechos y sólo en determinadas épocas, como en los tiempos de la reforma agraria, los antropólogos y los científicos sociales en general tuvimos acceso masivo al trabajo en la administración pública. Por las limitaciones del mercado de trabajo, muchos de nuestros egresados están laborando en otros campos de ocupación fuera de lo que estudiaron. Uno de los refugios para sobrevivir como profesional es la docencia secundaria y primaria, ya sea desde la segunda especialización o como profesores de segunda categoría.

Tres son las áreas predominantes para el antropólogo profesional: la docencia universitaria, la administración pública y la empresa privada. Otras ocupaciones son complementarias.

a) La docencia universitaria

Es probablemente la más limitada en cantidad y casi siempre selectiva. Un pequeño sector de profesionales en antropología accede a la docencia universitaria, por su dedicación, sus méritos personales y sometándose a los concursos públicos que cada universidad convoca periódicamente. Para el caso de San Marcos, desde sus orígenes, han accedido a la docencia sus mismos egresados, pero siempre en número limitado. Hasta los años setenta, trabajaban como docentes en San Marcos no más de diez profesores permanentes y contratados. Desde los años ochenta en adelante aumentaron las plazas hasta diecisiete,

como hasta ahora. Otro pequeñísimo número de profesionales egresados han accedido, temporal o permanentemente, en otras universidades de Lima y en las de provincias. Desde la docencia, los antropólogos sanmarquinos han emprendido proyectos e investigación y han dado a conocer sus productos intelectuales en publicaciones diversas. La preferencia de elegir a los egresados de las mismas universidades en Lima y provincias limita aún más el acceso de antropólogos sanmarquinos en otras universidades.

b) La administración pública

Es otro campo del mercado laboral para el antropólogo profesional. En este caso, son los Ministerios, a través de sus organismos especializados, los que dan cabida a los antropólogos, para desempeñarse en tareas propias de su profesión o en trabajos equivalentes. Desde mediados del siglo pasado, han sido los Ministerios de Fomento y Obras Públicas, de Agricultura, de Trabajo, de Industria y Turismo, de Educación los que han dado trabajo a los antropólogos. Organismos públicos dependientes de estos ministerios, como el Instituto Indigenista Peruano, la Dirección General de Comunidades Campesinas, La Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural, Museos Nacionales y Regionales, INIA, INC, CONCYTEC, Dirección de Turismo, entre otros, son los que han requerido a los antropólogos; los que no han sido desactivados siguen dando ocupación a los egresados de Antropología de distintas universidades.

c) La empresa privada

En el sector privado, son las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) las que dan mayor cabida a los servicios de los antropólogos y probablemente albergan mayor cantidad de estos profesionales en todo el país. Cuando aparecieron las ONG, fueron precisamente antropólogos los que dinamizaron el desarrollo de este sector. Un buen ejemplo de esa dinámica es el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), fundado por José Matos Mar en 1964. Han ejercido la dirección del IEP varios antropólogos después de Matos Mar, tales como Julio Cotler, Jürgen Golte, Carlos Iván Degregori, entre otros. Han trabajado y trabajan en este centro cultural distintas generaciones de antropólogos egresados de San Marcos y también de otras universidades. Otras ONG, como DESCO, OXFAM, IDESI, CAAAP, AIDSESP, COOPERACIÓN, CONACAMI y otros requieren también el concurso de antropólogos para atender sus programas específicos de apoyo social, económico y cultural, según sus líneas de política interna. La mayor cantidad de nuestros egresados trabaja actualmente en este sector y varios de estos centros han sido creados por antropólogos, y ellos ejercen la dirección y conducción de los mismos.

No tenemos una estadística de los profesionales en Antropología que laboran en los mercados de trabajo más comunes y en otras áreas. Los pocos trabajos en esta línea son los que el CONCYTEC ha estimulado en varias universidades, pero hace falta uno global. Esta es una necesidad que debemos encarar en el próximo congreso, para ver en qué áreas están ocupados nuestros egresados y cómo estas líneas de ocupación deben ser tomadas en cuenta en los Planes de Estudio de formación del antropólogo.

8. PERSPECTIVA DE LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

Reiteramos lo que decíamos en el II Congreso de Ayacucho en 1997. Teóricamente, la investigación antropológica tiene un futuro asegurado. Por un lado, la docencia universitaria continuará exigiendo producción intelectual, como un medio de seguir manteniendo la unidad indisoluble de docencia-investigación. Por otro lado, los profesores dedicados a la enseñanza de la Antropología, para la formación profesional, seguirán investigando los múltiples problemas de la realidad social y cultural del país, siempre cambiantes y dinámicos en los tiempos que vivimos, en la medida que hay temas que no se agotan y siempre hay nuevos elementos que investigar y nuevos enfoques que aplicar. Con fondos o sin fondos de apoyo, la investigación seguirá su curso. Es la investigación la que produce conocimientos, aplica y produce teorías y métodos. El conocimiento continuo se nutre de la indagación, de la experimentación, de la confrontación, del análisis. Si esto es así, no hay duda de que la investigación antropológica, como la de las demás ciencias, tiene muchas y muy variadas perspectivas. Desatenderla significaría disminuir las posibilidades del conocimiento de la realidad. Lo que puede cambiar son las formas. Puede variar el carácter de las investigaciones empíricas de campo por las de gabinete, por las de las bibliotecas y los archivos, como lo hacen los etnohistoriadores. Pueden hacerse incluso investigaciones más cómodas, utilizando informaciones sin previo trabajo de campo, utilizando páginas Web, el Internet, el correo electrónico, el Cable Mágico. Es decir, el antropólogo «moderno» puede hacer antropología, si así lo desea, desde su computadora. Pero este tipo de investigación terminará por usar únicamente material de segunda mano, de resultados poco confiables. Serán trabajos que a la larga estarán desvinculados de la realidad.

Es verdad, también, que la realidad universitaria de estos últimos años no es precisamente propiciatoria para la investigación en el buen sentido de la palabra. Si bien hay la obligación moral y administrativa de hacer investigación para mantenerse en los predios universitarios y hasta somos beneficiarios de fondos de apoyo a la investigación, somos conscientes también de que la realidad que experimentamos es otra. La actividad lectiva es de por sí exigente y los profesores debemos dictar un mínimo de diez horas semanales-mensuales. Debemos cumplir con labores administrativas propias de la Universidad. Además, debemos investigar. Esta concurrencia de actividades recargadas nos resulta una especie de camisa de fuerza. Cumplir bien con nuestras labores lectivas y administrativas nos limita en la labor de investigación. Los resultados concretos están a la vista. Los informes finales de las investigaciones tienen en la mayoría de los casos debilidades, por no decir deficiencias. Falta consistencia y rigor. Pero cumplimos formalmente con nuestras obligaciones. Esta consistencia y rigor se alcanzará en San Marcos y en todo el sistema universitario, cuando cada universidad, en sus unidades respectivas, oficialice una categoría de docentes dedicados a la investigación, que selectivamente y después de justificadas calificaciones se dedique únicamente a la tarea de investigar.

Como una manera de mejorar los trabajos de investigación antropológica en el futuro de nuestras Universidades, me permito plantear algunas sugerencias, en la idea de que, sin

estos reajustes, los resultados de las investigaciones seguirán siendo, en la mayoría de los casos, insuficientemente tratados:

La investigación debe ser gradual y continua. Debe comenzar en la fase estudiantil, a partir de la participación en los proyectos y en la realización de prácticas pre-profesionales muy bien planificadas.

La organización de los procesos de investigación debe realizarse desde el ente director, como los Institutos o sus similares, mediante un reglamento que considere la calidad y seriedad de los resultados de las investigaciones. En este nivel, los docentes deben integrarse a los proyectos, en razón de sus categorías y sus experiencias comprobadas en trabajos anteriores.

Los responsables de proyectos y los investigadores reconocidos por su valía deben mantener una mínima carga académica lectiva, a fin de dedicar su tiempo a las exigencias de la investigación.

El apoyo a la investigación debe ser real. Los fondos públicos deben cubrir los costos reales de la investigación, por presupuesto anual, que exija la calidad controlada en los resultados.

Finalmente, las universidades, a través de sus organismos de línea, deben garantizar la publicación de los resultados de las investigaciones antropológicas (Informes Finales). Los institutos o sus similares deben crear los fondos y los mecanismos necesarios para la difusión y la publicación de los resultados debidamente calificados por su calidad y su importancia.

BIBLIOGRAFÍA

1. Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

2004 «Plan de Estudios de Antropología». *Revista de Antropología*, N° 2, cuarta época, Lima.

2003 «Plan de Estudios de Antropología». *Revista de Antropología*, N° 1, cuarta época, Lima.

2001 *Plan de Estudios de Antropología*. Lima: UNMSM.

1997 *Plan de Estudios de Antropología*. Lima: UNMSM.

1995 «Plan de Estudios de Antropología». *Revista de Antropología*, N° 1, tercera época, Lima.

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

1998 *Reglamento de grados y títulos*. Lima: UNMSM.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES

1996 al 2005 *Revista Investigaciones Sociales*, N° 2-14, UNMSM, Lima.

1996 *El Investigador* N° 3 (Boletín), UNMSM, Lima.

- 1995 *Revista Ciencias Sociales* N° 1, UNMSM, Lima.
1994 *Boletín Informativo* N° 1, UNMSM, enero, Lima.
1994 *Boletín Informativo* N° 2, UNMSM, octubre, Lima.
1991- 2004 *Informes finales de proyectos de investigación*. Lima: UNMSM.

OFICINA GENERAL DE INVESTIGACIONES

- 1992- 1995 *Theorema : revista de investigación*. N° 1- 6, Lima.
1991- 2001 *Alma Mater*. N° 1- 20, Lima.
1991- 2004 *Boletín del Consejo Superior de Investigación*. N° 1- 51, Lima.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

- 1984 *Estatuto Universitario de la Universidad de San Marcos*. Lima: UNMSM.

2. Publicaciones de docentes

CASANOVA VELÁSQUEZ, Jorge

- 2004 «Elementos de la mitología Aido Pai». *Revista de Antropología*, N° 2, pp. 273- 280.
1994 «El vocabulario en el sistema de parentesco Aido Pai». *Revista de Antropología*, N° 1.

DEGREGORI CASO, Carlos Iván

- 2000 *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: PUCP, UP, Centro de Investigación, IEP.
1992 «La Guerra en los Andes» (Presentación)
1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969- 1979*. Lima: IEP.

LLANOS PAJARES, Oliverio y Jorge OSTERLING

- 1986 *Ritual de la Fiesta del Agua en San Pedro de Casta, Perú*. Lima: Impresiones Nuevo Waris, Champería, Asociación Costeña Residentes en Lima, Chosica, Callao y balnearios.

MARTÍNEZ ARELLANO, Héctor

- 1991 *Reforma Agraria Peruana: las empresas asociativas altoandinas*. Lima: CEDEP.
1990 *Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú*. Lima: UNMSM.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo

- 1991 *José María Arguedas veinte años después: Huellas y horizontes 1969-1989*. Lima: UNMSM (Facultad Sociales), EAP de Antropología, Ikono Ediciones.
1989 *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul.
1987a *La sangre de los cerros*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.
1987b *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul.

ROBLES MENDOZA, Román

- 2005 «Larga lucha de las tradiciones andinas y la globalización». *Investigaciones sociales*, año IX, N° 14, pp. 47- 87.
2004a «Tradición y modernidad en las comunidades campesinas». *Investigaciones sociales*, año VIII, N° 12, pp. 25- 54.
2004b «Sociedad y tradiciones en el valle de Yanamarca». *Revista de Antropología*, N° 2, pp. 191- 250.
2003 «Efectos de la minería moderna en tres regiones del Perú». *Revista de Antropología*, N° 1, pp. 31- 70.
2002a *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*. Lima: UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales, Fondo Editorial.
2002b «Arpas y violines en la cultura musical andina». *Investigaciones sociales: revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales*, N° 6, pp. 25- 54.
2000 *La banda de músicos: las bellas artes musicales en el sur de Ancash*. Lima: UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales.
1999 «Arte musical y economía campesina». *Investigaciones sociales: revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales*, N° 4, pp. 9- 24.

- 1998 «La cultura popular en el Perú y el premio José María Arguedas». *Investigaciones sociales: revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales*, año 2, N° 2.
- 1996 *Chiquián: tradición y modernidad*. Lima: UNMSM.
- 1992 «Cultura Andina: dominación y resistencia». Roger Iziga Núñez (comp.). *500 años ¿De qué?* Lima: UNMSM, pp. 91- 123.
- 1990 «El kipu alfabético de Mangas». Carol Mackey (ed.). *Quipu y yupana: colección de escritos*. Lima: CONCYTEC, pp. 195- 202.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto

- 1991 «Negros y chinos en la historia contemporánea». *Socialismo y participación*, N° 53, septiembre, pp. 69- 74.
- 1990 «Asiáticos y africanos y sus identidades culturales en la cultura costeña peruana». *Socialismo y participación*, N° 51, septiembre, pp. 49- 61.
- 1985 *La Antropología en el Perú*. Lima: Concytec.
- 1989 *Hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900): migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

VEGAS POZO, José

- 2003 «Apropósito del desarrollo del capitalismo en las comunidades campesinas de Canta: alcances y límites». *Revista de Antropología UNMSM*, año 1, N° 1, mayo, pp. 87- 92.
- 1995 «La economía campesina pequeña productora y el proceso de diferenciación social». *Ciencias Sociales*, año 1, N° 1, pp. 57- 67.

3. Tesis

ADAMS ALEGRE, Norma Beatriz

- 1989 «Organización Campesina y migrantes en Lima. El caso de la comunidad de Huahuapuquio». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

ÁVILA MOLERO, Javier

- 2001 «Globalización y migración: el caso de los campesinos de la comunidad de San Antonio de Cochas en Lima y los Estados Unidos». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

CALDERÓN PACHECO, Luis Alberto

- 2000 «Relaciones interétnicas entre mestizos y nativos Kechwa en Lamas en el contexto de la globalización». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

CALIXTO GUERRERO, Marcela M. del Carmen

- 1985 «Organización comunal, estrategias de sobrevivencia y presencia estatal: la Punta – Valle del Mantaro». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

CANALES RUBIO, Melquiades Alpiniano

- 1992 «Persistencia y cambios en las comunidades campesinas de Pullo y Carhuaniilla, (Parinacochas - Ayacucho)». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

CERDÁN CRUZADO, César

- 1988 «Articulación de las esferas en la producción artesanal: Comercialización del queso. (Bambamarca – Cajamarca)». Tesis para obtener el Grado de Doctor en Antropología, UNMSM, Lima.

CUTIPA AÑAMURA, Guillermo

- 2004 «La pesca de Ispis y sus secretos». Tesis para obtener el grado de Magíster en Antropología, UNMSM, Lima.

DURAND OLIVERA, María Soledad

- 2000 «Recursos naturales y culturales del turismo en el Callejón de Huaylas». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

GARCÍA CARHUAYO, María A.

1997 «Pescadores artesanales y medio ambiente en la Reserva Nacional de Paracas – Pisco». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

GIESECKE SARA-LAFOSSE, Mercedes Patricia

1990 «La producción de joyas y la reproducción de la cultura en Catacaos». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

ÍOS ESPINOZA, Gloria

2000 «Cuidados del niño en un área urbano marginal, una visión desde la madre migrante». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

JACINTO PAZO, Pedro M.

1997 «Notas sobre el concepto de Cultura en el Perú (Reflexiones desde un “país tercermundista”)». Tesis para obtener el grado de Bachiller, UNMSM, Lima.

JAIME BALLERO, Martín

2002 «La metafísica del poder. Excursus históricos sobre la identidad cultural del estudio de la producción del capital religioso de las comunidades Judía e Islámica en Lima (1950 – 2000)». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

LANDA VÁSQUEZ, Ladislao H.

1992 «Los caminos de la música: los géneros andinos de un medio urbano». Tesis para obtener el grado de Bachiller, UNMSM, Lima.

MARTÍNEZ CANO, Melinda y Wendy ALBÁN MÁRQUEZ

2004 «Discurso y Realidad del desarrollo sostenible en comunidades campesinas influenciadas por la actividad minero – metalúrgica: Casos de Yauli y Paccha». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

MONTOYA ROJAS, Luis Alcibíades

1987 «Canción Quechua, historia y región en las provincias altas del sur andino». Tesis para obtener el Grado de Doctor en Antropología, UNMSM, Lima.

OCHOA SIGUAS, Nancy

1985 «Los Boras del Ampiyacu: una experiencia antropológica». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

QUINTEROS SALAZAR, Josué Walter

1986 «Para entender la crisis de la CC. SS. y del marxismo del nuevo Marx». Tesis para obtener el Grado de Doctor en Antropología, UNMSM, Lima.

ROBLES MENDOZA, Román

1995 «Organización social y supervivencia de la comunidad campesina en la sierra centro norte del Perú». Tesis para obtener el Grado de Doctor en Antropología, UNMSM, Lima.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto

1988 «Agricultura costeña y trabajadores chinos 1850 – 1900». Tesis para obtener el Grado de Doctor en Antropología, UNMSM, Lima.

SANDOVAL LÓPEZ, Pablo G.

2002 «El olvido está lleno de memoria. Juventud, universitaria y violencia política en el Perú: la matanza de los estudiantes de la Cantuta». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

SENDÓN ROBINSON, Pablo Federico

2003 «Phinaya: cambio y continuidad en una comunidad andina (Cusco)». Tesis para obtener el grado de Magíster en Antropología, UNMSM, Lima.

TELLO ABANTO, Rodolfo

2001 «Las prácticas matrimoniales en la comunidad nativa aguaruna de Nazareth. Formas, percepciones y cambios en el contexto de las relaciones interculturales a fines del S. XX». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

UGARTE DELGADO, Alberto

2000 «Extrema pobreza y derechos humanos: un pueblo en el umbral de la historia». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

VALLEJOS BURGOS, Mario

1996 «Adaptación del migrante rural a la urbe metropolitana». Tesis para obtener el Grado de Doctor en Antropología, UNMSM, Lima.

YECKTING VILELA, Fabiola Tatiana

2002 «La globalización y las transformaciones locales entre las pastoras de Puna». Tesis para obtener el Título de Licenciado en Antropología, UNMSM, Lima.

4. Bibliografía

OSTERLING, Jorge P. y Héctor MARTÍNEZ

1985 "Apuntes para una historia de la Antropología peruana: décadas de 1940-1980". Humberto Rodríguez Pastor (compilador). *La Antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.

PERÚ. LEYES

1983 Ley Universitaria N° 23733. Lima.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto (compilador)

1985 *La Antropología en el Perú* Lima: CONCYTEC.

VALCÁRCEL, Luis E.

1985 «Inicios de la Etnología en el Perú». Humberto Rodríguez Pastor (compilador). *La Antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.

Balance de las Investigaciones en Antropología en el Cusco

RICARDO VALDERRAMA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

CARMEN ESCALANTE

CENTRO DE ESTUDIOS REGIONALES ANDINOS "BARTOLOMÉ DE LAS CASAS", CUSCO

Las investigaciones en Antropología en Cusco tienen en los Andes su principal tema de reflexión. Este balance está referido a un espacio, la región del Cusco, y a un tiempo, el siglo XX.

1. UNA MIRADA HISTÓRICA

En principio, hay dos etapas: una, antes del 42, la de los pioneros de la Antropología, y otra etapa, después del 42, cuando se crea la sección de Arqueología-Antropología dentro de la Facultad de Letras de la UNSAAC y se comienza a formar antropólogos. En 1962 se organiza el Departamento de Antropología dentro de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, el cual continúa hasta la actualidad, aunque la Facultad ha pasado a denominarse Facultad de Ciencias Sociales. Este Departamento tiene más de 60 años, habiendo sido creado en 1942. Es el primer departamento de Antropología en la Universidad peruana, y el primero en otorgar el título de Antropólogo.¹

Los cursos de Antropología Física existían desde antes y se realizaban estudios en esta materia. Así, el año de 1900, Fortunato L. Herrera escribió la tesis «Ensayo etnográfico acerca de una rama de la raza quechua». Igualmente otra tesis fue la de Manuel Bueno, presentada en 1903: «Etnografía de los indígenas de Qolqepata». Ambas tesis, en la Facultad de Letras de la UNSAAC. Entre 1944-45, Sergio Quevedo Aragón, médico cusqueño, recibió el «Premio de Fomento a la Cultura Hipólito Unanue y Daniel A. Carrión», por su trabajo de investigación *La trepanación incana en la región del Cusco*.

¹ En 1947, se le entregó el título de Antropólogo a Óscar Núñez del Prado.

a) Década de 1930

En la década de 1930, Luis E. Valcárcel realiza excavaciones en Saqsaywaman, impulsando un clima de revalorización de nuestra cultura. A finales de esa misma década, el antropólogo Bernard Miskhin realiza estudios en Cauri, provincia de Quispicanchis, y su estilo de estudio y trabajo de campo repercute en nuestro medio a través de estudiantes de la UNSAAC que fueron sus asistentes. Luis E. Valcárcel publica en 1927 *Tempestad en los Andes*, libro que expresa un indigenismo radical, tiene influencia en la polémica nacional e influye en las políticas durante todo el siglo XX. En esta época se piensa desde el Cusco para todo el país, se lidera en el ámbito intelectual del indigenismo y en la visión acerca de la historia y los Incas, situación de liderazgo que decae en las siguientes décadas.

Igualmente, J. H. Rowe inicia sus estudios en nuestra región en 1939. Ese año viene por primera vez al Cusco, con la firme decisión de «dedicarse a la arqueología del Cusco». Y, en 1953, llega también Tom Zuidema con propósitos similares.

b) Década de 1940

En 1943, en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, se crea la cátedra de Folklore y Lenguas Indígenas.² Víctor Navarro del Aguila es el primer profesor de la cátedra de Folklore, infunde en los estudiantes la necesidad de investigar en forma sistemática la cultura popular andina y enseña a realizar trabajo de campo, recopilar material y analizarlo. A la muerte de Navarro (y después de Vizcarra) dicta esa cátedra Efraín Morote Best. El contexto de aquellos años es interesante por ser notoriamente de buen nivel de producción intelectual. Se edita la Revista *Tradición*, que nucleaba a destacados intelectuales del medio como: E. Mendizabal Losack, Jorge A. Lira, M. Fuentes Lira, O. Núñez del Prado, Horacio Villanueva, Josafat Roel. Se publican importantes documentos, como el *Boletín de la Sociedad Peruana de Folklore*, los *Archivos de Folklore*, la *Revista del Instituto Americano de Arte*, y otras. Esta cátedra tiene una continuidad. Iniciada por Navarro del Águila, sigue Morote Best, y lo sucede Demetrio Roca Huallparimachi, que al cesar en el cargo es reemplazado por el antropólogo José Canal Carhuarupay.

De 1942 a 1946³ se forma la primera promoción de antropólogos que egresa de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, en la cual están Óscar Núñez del Prado y su esposa Luisa Béjar,⁴ Gabriel Escobar, Guillermo Fuentes Díaz, Darío Alencastre. Es la primera generación de antropólogos del Sur Andino del Perú. El 46 inician sus estudios Luis Barreda Murillo, Josafat Roel, Antonia Vega Centeno. Óscar Núñez del Prado es el

² Fue creada por gestión de Uriel García, ese año senador por el departamento del Cusco e indigenista, autor de *El nuevo indio*.

³ Llevaban los cursos de Topografía para hacer planos con Ingeniería, Paleontología y con los de Biología y Geología.

⁴ La antropóloga Lucha Béjar realiza sus primeros trabajos de campo llevando a sus dos pequeños hijos, que después se convirtieron también en antropólogos: Juan Víctor y Daysi Núñez del Prado Béjar.

primero que se gradúa y obtiene el título de Doctor en Historia y Antropología en la Facultad de Letras de la UNSAAC. Es el único de su promoción que se integra a la docencia universitaria en el Cusco.

Gabriel Escobar migra a Lima, Ayacucho y, posteriormente, a Estados Unidos. Hace su postgrado en la universidad de Cornell y su carrera académica en la Universidad de Pennsylvania e Illinois. Sus investigaciones publicadas son *Huaynos del Cusco*⁵ (1981), *Organización social y cultural del sur del Perú* (1967) y *Sicaya: Cambios culturales en una comunidad mestiza*. Hizo además traducciones de importantes textos antropológicos, como la del libro de Allan R. Holmberg, titulado *Nómadas del arco largo: los Sirionó del oriente boliviano*, que fue publicado por el Instituto Indigenista Interamericano de México en 1978. Otra de sus traducciones es la del libro de Harald O. Skar, *La gente del valle caliente, dualidad y la Reforma Agraria entre los runakunas quechua hablantes de la sierra peruana*, libro publicado por el fondo editorial de la PUCP (Lima 1997). Su mayor contribución es en el campo de la Antropología política, la modernidad y los cambios en las comunidades andinas.

Guillermo Fuentes Díaz migró a Trujillo y posteriormente a Lima.

c) Década de 1950

La década del 50 es especial por la dedicación a los estudios de tradición oral. Los trabajos de Morote Best alcanzan una dimensión comparativa y, por su rigurosidad constituyen hasta ahora el aporte más relevante para el estudio de la cultura popular andina. En 1950 Morote publica *Elementos del Folklore*, libro que guía a muchos de los antropólogos en sus estudios etnográficos en la zona del Cusco. Fue su tesis doctoral.

Entre los años 1950 y 1958 se forma el grupo *Tradición*, el cual estaba integrado por Efraín Morote Best, Óscar Núñez del Prado, Manuel Chávez Ballón, Josafat Roel, Emilio Mendizábal Losack, Jorge A. Lira. Editaban la revista *Tradición*, dirigida por Efraín Morote Best.

Entre las obras de Morote Best destacan *El oso raptor* (1947-1948), *Las cartas a Dios* (1949), *El degollador* (1952), *Aldeas sumergidas* (1953), *Dios, la Virgen y los Santos* (1953), *Estudios sobre el Duende*, *Cabezas Voladoras* (1953), *Las aves que engañaron a Dios* (1954), *El corte de los primeros cabellos* (1954), *La zafa casa* (1954), *Un nuevo mito de fundación del imperio* (1958), entre otras.

Es Efraín Morote Best quien, en 1955, recoge la primera versión del mito de *Inkarri* en la legendaria comunidad de Q'ero, provincia de Paucartambo, Cusco. Por estos trabajos Morote Best es considerado como uno de los grandes maestros de la antropología andina contemporánea.

⁵ En coautoría con su esposa Gloria Escobar.

Siguiendo la labor de los integrantes de este grupo incidiremos en los aportes de Óscar Núñez del Prado. La labor de este antropólogo se da en el campo de la Antropología Social. Entre los estudios principales que publica están: *Medicina popular* (1943), *El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero* (1957), *Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino, el caso de Cuyo Chico* (1966), *Chincheru pueblo andino del sur, la vida y la muerte en Chincheru* (1952), *Problemas antropológicos del área andina* (1953). Están consideradas como grandes contribuciones de nuestra Universidad a la comunidad internacional. *Aspectos económicos del Virú, una comunidad de la costa norte del Perú*, que fue su tesis de grado (1947), era parte de una investigación que realizó junto con Jorge C. Muelle y Alan Holmberg, bajo la supervisión de George Foster. Publicó, además, *El quipu moderno* (1950), *Informe confidencial de la misión indigenista andina de las Naciones Unidas* (1953), *Sicuani un pueblo grande, reacción social para la colonización de Maldonado* (1962).

Uno de los postulados de Óscar Núñez del Prado y que repetía en las aulas universitarias era: «si la ciencia del hombre no sirve para mejorar las condiciones de vida del hombre concreto, no sirve para nada, pero mal se puede mejorar lo que no se ha comprendido previamente». La ciencia para Óscar Núñez del Prado no ha sido un fin en sí mismo sino un medio que debe ser puesto al servicio del hombre y del mejoramiento sistemático de la sociedad en que vive. Razón por la que optó por la Antropología Aplicada y se adelantó a lo que después las ONG llamarían «promoción del desarrollo». Fue así uno de los iniciadores de la Antropología Aplicada en el Perú con el proyecto de Cuyo Chico en Písac (Calca), que fue escenario de múltiples trabajos de investigación a lo largo de más de 10 años.

Un hito importante a ser destacado es la expedición a la comunidad de Q'ero dirigida por Óscar Núñez del Prado en 1955. La expedición contribuye significativamente al conocimiento de la sociedad andina, y en ella participa un equipo excepcional de estudiosos de nuestra realidad. Óscar Núñez del Prado participó en el I Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología.

Jorge A. Lira, quien se dedica a la codificación del vocabulario del *runa simi*, escribe el diccionario de *runa simi* y se dedica a la recopilación de la tradición oral quechua en el sur del Perú. Entre sus textos están: *Isicha puytu*, *Tutupaca labriego*, *Cuentos del Alto Urubamba*, *Farmacopea y ritual andino*.

Josafat Roel es autor de *La danza de los chunchus de Paucartambo* (1950), *Hacia la determinación de las características típicas del Huayco cusqueño* (1959), *El huayno del Cusco* (1959).

Manuel Chávez Ballón (Puno 1919 - Cusco 2000) se graduó en San Marcos como Doctor en Pedagogía, especialidad Historia y Geografía. Participó en una serie de investigaciones arqueológicas al lado de Julio C. Tello con quien recorrió el Centro y Sur del Perú construyendo el primer plano arqueológico del país; trabajó junto a Luis E. Valcárcel, John Rowe, Mejía Xespes y Tom Zuidema. Contribuyó, además, con importantes aportes a la arqueología peruana como descubridor de las culturas Chanapata, Marcavalle, Waro, Lucre, Kaluyu,

etc. Es considerado como el mayor investigador de la Arqueología en el Cusco, promotor de investigaciones valiosísimas de Seques, Qeros, Wakas, Pukaras, Kallangas.

Manuel Chávez Ballón ejerce la docencia desde 1945 en la UNSAAC, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, cátedra de Arqueología. Es el maestro por excelencia de varias generaciones de antropólogos del Cusco. Sus artículos publicados son «Llactapata una ciudad Inca olvidada», «El aríbalo inkaiko o Inkas p'uyñun», «El inti raymi: fiesta del sol» (1955), «El qero cusqueño, supervivencias y renacimiento del arte Inkaiko en la colonia», «Relación de sitios arqueológicos del Cusco» (1968), «El sitio de Raqchi en San Pedro de Cacha» (Revista Peruana de Cultura No. 1); «Qeros cusqueños, ensayo de interpretación descriptiva de la iconografía inca»; Revista del Museo e Instituto de Arqueología No. 23), «Ciudades incas Cuzco, capital del imperio» (Wayka No. 3).

Otra de sus importantes obras es *Informe sobre los trabajos de conservación, restauración, investigación y divulgación en la ciudad inca de Machupicchu* (1967- 1971). (Cusco 1971).

Fundador de varios museos de sitio, entre ellos el de Machupicchu, así como del Taller de Arqueología de la calle Puputi del Cusco.

Demetrio Roca Huallparimachi sigue la línea de Morote Best. Sus investigaciones publicadas son una contribución en el estudio de la cultura andina. (véase Bibliografía).

En 1964, Jorge Flores Ochoa publica la primera etnografía que prueba la existencia de sociedades de pastores en los andes peruanos. Su tesis doctoral, *Los Pastores de Paratía, una introducción a su estudio*, fue publicada como libro por el Instituto Indigenista Interamericano en 1968 (México). Desde esta primera investigación, Jorge Flores Ochoa incide en este tema con los siguientes trabajos: *Pastores de Puna: Uywá michis puna runakuna* (1977), del cual es el compilador. *Llamichos y paqocheros Pastores de llamas y Alpacas* (1988). La tercera antología se publica en 2000, titulada *Pastoreo altoandino: realidad, sacralidad y posibilidades*. Esta antología reúne a investigadores en arqueología, antropología, sociología del Perú y otros países. Impulsa una corriente nueva de investigación sobre los pastores altoandinos. En 1977 compila 13 artículos sobre pastores altoandinos y 143 referencias bibliográficas sobre el tema de pastores altoandinos. A los seis años de esa compilación había ya 300 referencias desde una perspectiva arqueológica, etnohistórica y etnológica. «Este incremento en sólo seis años, muestra la presencia, vigencia y vigor de los estudios del pastoreo, el nacimiento y desarrollo de nuevas subáreas de investigación». ⁶ Son trabajos considerados fundamentales para los estudios de las sociedades andinas. Otros de sus trabajos de investigación publicados son *Pintura mural en el sur andino* ⁷ (1993), *Qero Arte Inca en vasos ceremoniales* (1998). *Cusco resistencia y continuidad*. (CEAC) (1990), *El Qosqo: Antropología*

⁶ Flores Ochoa, Jorge: CONCYTEC - CEAC. Lima. *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* 1988, pág. 13.

⁷ En coautoría con Kuomng y Samanez.

de la ciudad (1992), en coautoría con H. Tomoeda, *Enqa enqaycho, illa y khuya rumi* (1977). Es principal impulsor de los Tinkuy y fundador del Centro de Estudios Andinos Cusco, que en 2005 celebró su 28o Encuentro anual.

El antropólogo Abraham Valencia trabaja principalmente temas de religión popular andina, como *Religiosidad popular: El Niño Compadrito* (1983) y *Taytacha Temblores patrón jurado del Cusco*.

d) La década de 1970

En los 70, en el Cusco, se distinguen dos grupos de antropólogos:

- Los antropólogos agrupados en el Centro de Estudios Andinos del Cusco, fundado en 1977, editan la revista *Antropología Andina* que alcanzó tres números. Es liderado por Jorge Flores Ochoa e integrado por Luis Barreda Murillo, Abraham Valencia, Gabriel Escobar, Juan Núñez del Prado y otros.
- El otro grupo —integrado por Jorge Villafuerte Recharte, Marco Villasante, Marco Ugarte y Demetrio Roca Huallparimachi— es el que conforma el Instituto de Estudios Sociales Cusco, que publican la revista *Crítica Andina*, la que también alcanza tres números. Realizan investigaciones que tienen una posición marxista y neomarxista sobre economía campesina, y estudios sobre haciendas tradicionales del Cusco.

Jorge Villafuerte Recharte realiza un estudio histórico antropológico de *La formación de la hacienda en Anta*, en el cual afirma que la hacienda se sustentó físicamente sobre la tierra y fuerza de trabajo indio.

Marco Villasante se dedica a la antropología económica y tiene varios trabajos publicados sobre metodología de investigación.

Juan Víctor Núñez del Prado Béjar, en 1970, escribe la tesis *El mundo sobrenatural de los quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba*, trabajo que tiene varias ediciones en el Perú y en México. Este antropólogo continúa en esa línea de investigación sobre ideología y religión andina con trabajos sobre religión y sacerdocio andino. Es de una etapa de interés de la antropología peruana por la ideología de las sociedades andinas, en que se formulan planteamientos acerca del mesianismo y la utopía.

En 1973 se publica *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, compilación de Juan Ossio A. donde aparecen los artículos de Flores Ochoa, Abraham Valencia, E. Morote Best y O. Núñez del Prado.

Los estudios sobre antropología política, modernización y cambio en las comunidades andinas son tema de investigación, destaca en este campo Gabriel Escobar. Sus principales libros son *La Estructura Política Rural del Departamento de Puno*, *Organización social y cultural*

del sur del Perú, SICAYA, *Cambios culturales en una comunidad mestiza andina*. El y su esposa Gloria Carrillo también realizaron la recopilación de letras de Huaynos del Cusco.

Juvenal Casaverde trabaja sobre la economía y sociedad de los pastores. Escribe una famosa tesis en 1970, *El mundo sobrenatural en una comunidad*. En 1977 escribe *El trueque en la economía pastoril y*, en 1979, *La descendencia omnilineal en los andes*.

En 1974 inicia su vida en el Cusco el Centro Bartolomé de Las Casas, con el objetivo principal de hacer investigaciones socioculturales que aporten al desarrollo del sur peruano. Iniciando una serie de publicaciones sobre historia, antropología, lingüística y la Biblioteca de la Tradición oral Andina, su primer número es *Kay pacha*, un libro escrito en coautoría por Bernabé Condori y Rosalín Gow. Su segundo número es *Gregorio Condori Mamani*, la historia de vida de un cargador cusqueño y de su esposa. Se inicia así la literatura propiamente indígena en el Perú. La versión directa de la voz y visión de los quechuas. Es un libro organizado por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. En esta misma serie se publica *Nosotros los Humanos* (1992), historias de vida de dos comuneros quechuas de la provincia de Cotabambas (Apurímac).⁸ Otros trabajos son *Mitos y leyendas de los quechuas del sur del Perú* (1978), *Levantamiento de campesinos indígenas de Haquira y Quiñota 1922-24* (1982), *Del tata Mallku a la Mama Pacha, Riego. Sociedad y Mitos en los Andes* (1988), *La Doncella Sacrificada. Mitología del Valle del Colca* (1996), *Testimonio de un pongo huancavelicano* (1983), *Arrieros, troperos y llamereros en Huancavelica* (1983).

En esa misma década (los 70) el Instituto de Pastoral Andina del Cusco empieza a editar la revista *Allpanchis*, en cuyos números se publican importantes investigaciones de antropólogos del sur del Perú, sobre todo de Cusco, Puno y Apurímac. Se trata de una revista que aborda los temas de religión, ritual, economía, sociedad, derecho consuetudinario y género en la sociedad andina.

e) Década de 1980

Hacia fines de los 70 y en la década del 80 tenemos a antropólogos como Óscar Paredes Pando cuyo interés está en la Amazonía. Tiene publicado *Amazonía 500 años* (1994). *Boras, witotos y Okainas: estudio etnológico de las comunidades nativas del bajo Amazonas* (Iquitos 1978). *Sociedades tribales y desarrollo amazónico* (2004), *el extractivismo mercantil en la Amazonía: riesgos de las áreas protegidas*. INANDES -UNSAAC (1995), *Minorías étnicas y Eco-Desarrollo, medio ambiente y desarrollo Asociación Iunca* (1991), *Navegando en cocaína: Bolivia* (1986). Mediante sus trabajos nuestra universidad inicia sus estudios sobre la Amazonía, actualmente hay varios alumnos interesados en trabajar temas de la amazonía.

A esta década pertenecen también antropólogos como César Vivanco, dedicado a temas de Amazonía, y Gloria Miranda.

⁸ De Fuerabamba, comunidad del lugar donde actualmente se inicia la implementación del megaproyecto minero denominado «las Bambas».

f) Década de 1990

En los 90 surgen otros antropólogos como Washington Chávez Rosas, que tiene los siguientes trabajos (en co-autoría con la antropóloga Carmen Calderón): *El concepto del ciclo en dos cuentos andinos* (1995), *Sana sana patita de rana* (1992), *La renovación: una interpretación de los rituales de agosto* (2000).⁹

Mario Morveli, dedicado al estudio de la religión y la ideología andina, tiene las siguientes investigaciones publicadas: *Uso del derecho consuetudinario y positivo en el manejo del suelo y agua en Huama* (2004). *Religión y sociedad a finales del siglo XX - Caso peruano, Ezequiel Atawcusi, jefe carismático* (1996), *Mitos andinos en el contexto de nuevos movimientos religiosos autóctonos* (1999), *Mística Andina* (1997).

g) Desde el 2000

Desde el 2000 continúa un interés hacia la cosmovisión, lo cultural lo intercultural, lo étnico, antropología del conocimiento, saberes populares, Amazonía, género.

En este balance necesariamente debemos referirnos a Rowe, Zuidema y Murra. Los aportes de estos tres científicos a la formación de los antropólogos son fundamentales.

Rowe aporta las nociones de horizontes y de períodos, contribuye a la mejor comprensión de la organización social andina y sobre la religión estatal incaica.

Zuidema aporta conceptos como dualidad, tripartición, cuatripartición y organización decimal. Contribuye al estudio de la astronomía y del calendario incaico, del sistema de Ceques del Cusco (1964), en base a la información de Polo de Ondegardo, la relación de linajes reales con funciones religiosas y organización social. Zuidema y sus discípulos aplican el análisis estructural siguiendo los senderos trazados por Levi-Strauss y llegando así a la comprensión de las estructuras dualistas andinas. Es preciso hacer mención de Juan Ossio (1978), Alejandro Ortiz (1973) y Salvador Palomino (1970).

Hace 51 años, en el mes de septiembre del año de 1953 un joven holandés proveído de un violín y de una gran pasión por conocer el pasado prehispánico andino llegó a nuestro país. Este joven era Tom Zuidema. A partir de ese entonces, el Dr. Tom Zuidema viene haciendo entregas temporales de sus importantes estudios, que constituyen un aporte invaluable al conocimiento de nuestro pasado y de los principios fundamentales que rigen la cultura andina.

Su primera investigación sobre los incas y que fuera su tesis doctoral, *El sistema de ceques del Cusco*, es un libro que debe ser leído y estudiado por cualquier investigador de la

⁹ En coautoría con Carmen Calderón.

organización social de los incas. Indudablemente, *su interés por el mundo andino [de Tom Zuidema] es lo mejor que le podía pasar al Perú. Gracias a sus estudios hoy hemos comenzado a comprender que nuestro país no es tan homogéneo como proclamó la ideología oficial del período republicano, tampoco que los pueblos indígenas son menos racionales que aquellos que están más cerca de los valores nacionales*, como nos dice Juan Ossio.

El sistema de ceques del Cusco trata de la organización social del Cusco como la antigua capital de los Incas, como nos dice Nathan Wachtel. La obra marcará época tanto para el antropólogo como para el historiador.

Para el antropólogo, porque el autor aplica el método estructural a una sociedad altamente civilizada en relación a las sociedades llamadas arcaicas de la América tropical y contribuye, destacadamente, por el conducto monográfico, al estudio de las complejas estructuras del parentesco.

Para el historiador, porque por vez primera se aplica el método estructural a una sociedad del pasado. Sin embargo, no se podrá reprochar a Zuidema por haber descuidado los archivos: el autor basa sus deducciones no sólo en las crónicas españolas del siglo XVI, sino también en numerosos documentos inéditos, conservados en los archivos nacionales del Perú, Bolivia y el Ecuador.

Si bien los estudios de Zuidema son sobre la sociedad inca, sin embargo descubren principios sociales que tienen continuidad y por ello contribuyen al conocimiento del «conjunto de nuestra realidad nacional posibilitando que se construya un diálogo intercultural tan necesario para construir una sociedad de democracia plena».

La civilización Inca en el Cusco muestra los pacientes estudios de Tom Zuidema y «es el que mejor puede caracterizar la ciencia que se desarrolló en los andes y las premisas que la fundamentan. Por ello, se dice, «para el Perú nuestro ilustre investigador holandés vendría a ser lo que Marcel Granet o Josef Needhan han sido para China; o lo que Jean Paul Vernant o Marcel Detienne han sido para Grecia».

Otro de sus libros que reúne varias de sus investigaciones es *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*. Zuidema nos propone que toda la historia inca es mítica y, en consecuencia, recomienda que en los relatos de los cronistas coloniales no debemos buscar la historia, sino el mito; no debemos fijarnos en los acontecimientos, sino en las representaciones que traducen más bien modelos y estructuras. Si partimos de estas consideraciones se impone, entonces, una nueva lectura de las crónicas basada en las orientaciones que nos brindan los ensayos de Zuidema, ricos en densidad y que demuestran la especificidad y complejidad alcanzadas por la civilización andina.

Tom Zuidema integra un trío de investigadores, Rowe, Murra y Zuidema, que revolucionaron el conocimiento de la sociedad andina y cuyas discusiones y a veces duras polémicas entre sí enriquecieron el conocimiento de la etnohistoria andina.

No podemos imaginar la historiografía andina actual sin los aportes substanciales de estos tres estudiosos.

Rowe. Sus nociones de horizontes y períodos han servido para reformular la historia arqueológica previa a los incas.

Murra. La reciprocidad, la redistribución y la verticalidad de las economías andinas ya forman parte de las herramientas de los historiadores que estudian estos períodos.

Zuidema. Aportó los principios de la dualidad, la tripartición, la cuatripartición, la organización decimal y la función esencial del sistema de ceques en la sociedad Inca.

La tesis doctoral de Murra (1955) es un aporte fundamental al estudio de la estructura económica en los Andes, «el control vertical de diversos pisos ecológicos», imprescindible para entender la economía de la comunidad andina actual.

2. LAS TENDENCIAS DE LA ANTROPOLOGÍA HOY

El concepto de que la antropología estudia sólo sociedades «tradicionales» cambia. La antropología no sólo estudia a «los otros» sino que estudia a toda sociedad donde hay seres humanos. La antropología ahora estudia el Estado moderno. Se estudia la minería en Tintaya así como «las Bambas»; y no descartamos que se empiece a estudiar, a propósito de «las Bambas», turismo, turismo participativo, turismo sustentable, turismo responsable; capitalismo global, movimientos políticos modernos, práctica social, antropología semiótica.

a) Estudios sobre género

Tenemos varios trabajos en este campo, y nuestra universidad es la pionera¹⁰ en estudios sobre la mujer campesina. Así tenemos los trabajos de Daysi Núñez del Prado «El poder de decisión de la mujer quechua», en *América Indígena*. N. 3, México 1975; «El rol de la mujer quechua», en *América Indígena*. N. 2, México 1975. Rina Cornejo de Vera publicó «La mujer campesina», en *Rev. Wayka*. Cusco (1979) y presentó otro trabajo sobre «La socialización de la mujer campesina del Cusco» en el Simposio Mexicano de Investigación sobre la Mujer, también en 1979.

Contamos también con trabajos de Andrea Roca sobre las mujeres campesinas del valle sagrado de los Incas; asimismo, de Carmen Rosa Aráoz y Delmia Valencia, profesoras de la Carrera Profesional de Antropología (UNSAAC).

¹⁰ También existen trabajos de investigación realizados por mujeres, por ejemplo, «Los ayllus de Haquira» de Sofía Arredondo, publicado en Cusco en 1940 y que fue su trabajo de tesis sustentado en la década de 1930, en la UNSAAC, Facultad de Educación.

La dedicación a esa línea ha sido fomentada por programas internacionales a través de las ONG, y cada ONG tiene una o varias especialistas en esa rama, algunas de las cuales realizan investigación: Tatiana de Solís, Teresa Tupayachi (CBC Casa Campesina) «Diagnósticos y planes de desarrollo para municipios», Alejandra Ttito (coautora con Máximo Cama). Magda Mateos, Ligia Alencastre: «La mujer campesina en programas de desarrollo», 1993. SEPIA, Arequipa. CASOS, Victoria: «La mujer campesina en la familia y la comunidad». Red Nacional de la Mujer Rural. Edic. Flora Tristán, Cusco, 1990. Eldi Flores Nájjar (Centro Guamán Poma de Ayala), Inés Fernández Baca (Coincide). Eleana Llosa es autora de «Picanterías del Cusco». Yanina Ponce realizó una investigación sobre los Sikus. Nombremos, por último, a Karina Pacheco que, además de ser antropóloga, es novelista.¹¹

b) Antropología económica. Economía campesina. Tecnología

Sobre reciprocidad, redistribución y control vertical de pisos ecológicos, resulta un ejemplo la tesis de Daysi Núñez del Prado *Ayni: Ethos de la cultura andina*.

Existen varias tesis que tienen como tema el riego en comunidades campesinas. Éstas han sido apoyadas por ONG como Plan Meriss, IMA, Masal. CADEP inició estos estudios en 1986. Tenemos dos números de la revista *Allphanchis* dedicados a este tema que recogen las investigaciones terminadas o en curso de varios antropólogos, como *Riego en valle del Colca*, que profundizando la investigación da lugar al libro *Del Tata Mallku a la Mama Pacha*.¹² Algunos antropólogos dedicados a este tema son José Solís con el libro *Riego en proyectos del Plan Meris*, y José Gonzales que tiene varios artículos sobre este tema.

c) Antropología de la religión

El estudio de lo sagrado, los rituales, la religión andina son temas abordados por Juan Víctor Núñez del Prado en artículos tales como *Sacerdocio Andino*.

d) Otros temas

Otros temas son parentesco, matrimonio (ver artículos de Valderrama y Escalante); movimientos campesinos, Fioravanti en La Convención, Piel en Toqroyoq, Flores Ochoa sobre Toqroyoq, Valderrama y Escalante sobre los Levantamientos indígenas de Haquira; magia, conocimientos, medicina, como el libro *Si crees, los apus te curan* de Efraín Cáceres; música y etnomúsica, como los trabajos de Pillco Enrique, Yanina Ponce sobre los sikuris. Tatiana Valencia; regionalización, Oscar Paredes, Inés Fernández Baca, Eleana Llosa, Teresa Tupayachi, Karina Pacheco; emergencia, migración. Rina Cornejo.

¹¹ Autora de la novela *La voluntad del Molle*, Cusco, 2005.

¹² Valderrama Escalante, DESCO Lima, 1988.

Educación bilingüe quechua, antropología lingüística. Luis Negrón; Raza y racismo, Karina Pacheco, Marisol de la Cadena; Violencia y pobreza. Un tema que suscita interés es la etapa de violencia que azotó nuestro país. Antropólogos cusqueños también estudian este tema. Por ejemplo, Carlos Flores, con el libro testimonial sobre sus años vividos en Ayacucho.

La Antropología física es una rama que se dejó de trabajar en nuestra Universidad; sin embargo, hay un importante antropólogo físico que estudió y se graduó en nuestra Universidad y Facultad, el cual ejerce la docencia en Antropología Física en la Universidad de Michigan (EEUU). El es Robarto Frisancho, destacado docente e investigador en el sistema universitario de los EEUU que fue nominado «profesor del año» en el 2004.

3. REFLEXIONES FINALES

El futuro de las investigaciones en Antropología en el Cusco es promisorio. Contamos con estudiantes de lengua materna quechua, aymara, y miembros de etnias de nuestra Amazonía, quienes vienen recibiendo formación como antropólogos en nuestra Facultad. Así mismo, tenemos varios egresados y graduados de nuestra Carrera Profesional de Antropología haciendo maestrías y doctorados en universidades como la UNMSM, PUCP, en Suiza, España, Francia y Estados Unidos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRE, Ligia

1993 *La mujer campesina en programas de desarrollo: algunos avances*. Arequipa: SEPIA.

BOURQUE, Susan y Kay WARREN

1976 «Campesinas y comuneras: subordinación en la sierra». *Revista de Estudios Andinos*, Vol. 5, N° 12, Cusco.

BUXO REY, María Jesús

1983 *La antropología cultural y la ecología. Selección*. Barcelona: De Mitre.

1980 «El rol de la mujer y los procesos de modernización: una respuesta adaptativa de la identidad cultural. La mujer chinchirina.(Cusco)». *Anuario de Estudios Americanos*, N° 37, pp. 369-402.

CASÓS, Victoria

1990 *La mujer campesina en la familia y la comunidad*. Cusco: Flora Tristán.

CHÁVEZ BALLÓN, Manuel

1983 «Qeros cusqueños. Ensayo de interpretación descriptiva de la iconografía inca». *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, N° 23.

1971a «Ciudades incas. Cuzco capital del imperio». *Wayka*, N° 3.

1971b «Informe sobre los trabajos de conservación, restauración, investigación y divulgación en la ciudad inca de Machupicchu 1967-1971». Cusco.

1968 «Relación de sitios arqueológicos del Cusco».

1963 «El sitio de Raqchi en San Pedro de Cacha». *Revista Peruana de Cultura*, N° 1.

1955 «Inti raymi fiesta del sol. Cusco.

s/f «El qero cusqueño, supervivencias y renacimiento del arte Inkaiko en la colonia».

s/f «El aríbalo inkaiko o Inkas p'uyñun»

s/f «Llactapata una ciudad Inca olvidada».

CORNEJO DE VERA, Rina

- 2000 «Tercera edad: los marginados de la familia y de la sociedad». Municipalidad provincial del Cusco.
- 1992 «Mi hogar: la calle». Cusco.
- 1979a «La mujer campesina». *Wayka*, Cusco.
- 1979b «La socialización de la mujer campesina del Cusco». Simposio Mexicano de Investigación sobre la Mujer.

CORNELISSEN Wilhelmus, Jan

- 1988 «La mujer campesina y PRODERM (el rol y la posición de mujer campesina y su integración en las actividades de PRODERM)». Cusco: Proyecto de Desarrollo Rural em Microrregiones.

DE LA CADENA, Marisol

- 1991 «Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco». *Revista Andina*, Vol. 9, Nº 1, pp. 7-29, Cusco.

ESCALANTE, Carmen

- 2005a «El trabajo infantil doméstico en la ciudad del Cusco: una expresión de exclusión y discriminación». Tesis de Antropología. UNSAAC.
- 2005b *Vigencia de lo Andino en el siglo XXI*. Cusco: CBC.
- 2002 *El impacto social y ambiental del manejo alternativo de conflictos sobre recursos naturales en la zona andina del Perú*. Cusco: CBC-UPAZ-CYC. Casa Campesina.
- 1999 *El agua en la cultura andina*. Lima: Ediciones BID/COSUDE.
- 1998 *Género y diferenciación de grupos sociales en Proyectos de Riego del Plan Meriss en Apurímac*. Cusco: GTZ.
- 1997 *Alcca Victoria: comunidad y desarrollo*. Cusco: SANBASUR.

ESCOBAR, Gabriel

- 1981 *Huaynos del Cusco*. Cusco: Garcilaso.
- 1967 *Organización social y cultural del sur del Perú*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- 1964 «Sicaya, una comunidad mestiza de la sierra central del Perú». *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: UNMSM, pp. 150- 220.
- 1954 «Procesos en el contexto social y cultural de las adivinanzas». *Folklore americano*, Nº 2, pp. 119-139, Lima.
- 1945 «El estudio de las comunidades». *Revista del Museo Nacional*, tomo 14, pp. 137- 138.

FLORES OCHOA, Jorge y Ana María FRIES

- 1989 *Puna, Qheswa y Yunga. El Hombre en su medio en Q'ero*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.

FLORES OCHOA, Jorge y J. NÚÑEZ DEL PRADO

- 1983 *Q'ero: el último ayllu Inka*. Cusco: CEA.

HARRIS, Olivia

- 1988 «La Pachamama. Significados de la madre en el discurso boliviano». *Mujeres Latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva*. Lima: Flora Tristán.
- 1985 «Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y de la mujer». *Allpanchis*, Nº 25, Cusco.

ISELL, Billie Jean

- 1976 «La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina». *Estudios Andinos*, Vol. 5, Nº 1, pp.38-56, Lima.

LA PIEDRA, AUROFA

- 1987 «Religiosidad Popular y Mujer andina». *Pastoral Andina*, Nº 59.
- 1985 «Roles y valores de la mujer andina». *Allpanchis Phuturinqa*, Nº 25, Cusco.

NÚÑEZ DEL PRADO, Daysi

1975a «El rol de la mujer quechua». *América Indígena*, Nº 2, México.

1975b «El poder de decisión de la mujer quechua». *América Indígena*, Nº 3, México.

NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar

1964 «El Hombre y la Familia. Su matrimonio y organización político-social en Q'ero». *Estudios sobre la Cultura Actual del Perú*. Lima: UNMSM.

ROCA HUALPARIMACHI, Demetrio

1998 «Tradiciones de Yucay». *Andinidad Etnofolklore*, Nº 2, Cusco.

1995 «Mito y rito del maíz en Yucay-Urubamba». *Revista del Instituto Americano de Arte del Cusco*, Nº 14, Cusco.

1993a «El Folklore». *Actas y Memorias Científicas XIII Congreso Nacional y II Internacional Andino de Folklore Sergio Quijada Jara*. Huancavelica.

1993b «Imagen del Abogado en el Folklore». *Revista Qollana*, Nº 1, Cusco.

1992a «El mito del Chucchu (origen de la enfermedad del paludismo)». *Tres temas del folklore cusqueño*. Cusco: UNSAAC.

1992b «Folklore urbano actual del Cusco (sastres y costureras)». *Tres temas del folklore cusqueño*. Cusco: UNSAAC.

1992c «Fiesta de la Natividad de la Almudena del Cusco». *Tres temas del folklore cusqueño*. Cusco: UNSAAC.

1987 «Ciclo Vital del Hombre en la Pampa de Anta. Primera Parte». *Actas y Trabajos del VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*. Lima: Universidad Particular Inca Garcilaso de la Vega.

1984 «El tema de Juan Bandolero». *Cuadernos del Taller de Folklore*, Nº 7, Lima.

1981 «La Cruz del Puente de Izcuchaca Anta». *Revista Cusco Gráfico*, Nº 1, Cusco.

1979 «El hacendado condenado: las sanciones ideológicas de un pueblo». *Revista Crítica Andina*, Nº 4, Cusco.

1976 «Análisis del Wayno». *Revista del Museo Antropológico y Arqueológico del Centro Educativo Base Uriel García*, Nº 4, Cusco.

1971 «Estados Unidos Risqay Willakuy». *Revista Wayka*, Nº 1, Cusco.

1969 «El parto y los ritos de nacimiento». *Revista Letras*, Nº 3, Cusco.

1966a «Señalamiento de los objetivos del curso, el programa y la bibliografía de la cátedra de folklore del Perú y América». *Revista Folklore*, Nº 1, Cusco.

1966b «Wifala o P'asña Capitán». *Revista Folklore*, Nº 1, Cusco.

1966c «San Jerónimo y su participación en el Corpus Christi del Cusco». *Revista Folklore*, Nº 1, Cusco.

1966d «El sapo, la rana y la culebra en el folklore actual de la pampa de Anta». *Revista Folklore*, Nº 1, Cusco.

1966e «El torito de Pucará (cerámica tradicional de Ch'ecca Pupuja)». *Revista Folklore*, Nº 1, Cusco.

1960 «Fiesta de la Virgen de la Natividad de Santo Tomás. Chumbivilcas». *Revista Liwi*, Nº 7, Cusco.

1955 «Ceremonias de velorios fúnebres». *Revista Archivos Peruanos de Folklore*, Nº 1, Cusco.

ROSTWOROWSKI, María

1986 *La mujer en la época prehispánica*. Lima: IEP.

SARA LAFOSSE, Violeta

1988 «Balance de investigaciones sobre el tema producción y reproducción en los estudios de género». Lima: Fomciencias.

1983 *Campesinas y costureras: dos formas de explotación del trabajo de la mujer*. Lima: PUCP.

SILVERBLATT, Irene

1990 *Luna, sol y brujas*. Cusco: CERA Las Casas.

- 1976 «Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyo». *Revista del Museo Nacional de Lima*, Tomo XLII, pp. 299-340, Lima.
- VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo y Carmen ESCALANTE GUTIÉRREZ
- 2006 «Agua, riego, alianza y competencia en mitos del Cusco». *Revista Universitaria*, N° 139, Cusco.
- 2005 «Mitos del Cusco. Entre el origen y el fin». *Revista El Antoniano*, N° 7, diciembre, Cusco.
- 2003 *El Manu a través de la historia*. Cusco: PRO-MANU.
- 2002 «Iskaychakuy matrimonio en comunidades andinas». *Revista Andinidad Etnofolklore*, N° 3, Cusco.
- 2000 «Mitos, agua y riego, matrimonio y competencia». Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (compiladores). *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*. Lima: Congreso de la República.
- 1999a *Huancavelica: historia e historia oral*. Cusco: UNSAAC.
- 1999b «La importancia de la tradición oral». Ponencia presentada en las Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana. Cusco.
- 1999c «Puqllay/Carnaval». *El Antoniano* [Cusco]. Falta fecha y sección.
- 1999d «Héroes civilizadores en la mitología andina». Ponencia presentada en Lampeter. Inglaterra.
- 1998a «Matrimonio en las comunidades quechuas andinas». Denise Arnold (compiladora). *Gente de carne y hueso, las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.
- 1998b «Ser mujer en la concepción andina». Denise Arnold (compiladora). *Más allá del silencio, las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.
- 1998c «La importancia de la historia oral en Latinoamérica». *Revista Universitaria*, N° 137, Cusco.
- 1998d «Tradición oral: el Inka y el agua». *Crónicas Urbanas*, Año VI, N° 6-7, Cusco.
- 1997 *La doncella sacrificada: mitología del Valle del Colca*. Arequipa: UNSAA/IFEA.
- 1996a «El inka vive». *Société suisse des Américanistes*, N° 59-60, Ginebra.
- 1996b *Andean lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*. Austin: University of Texas Press.
- 1995a «Los estudios sobre tradición oral en el Perú y el rol pionero del Programa de Antropología de la UNSAAC». *Revista Andes*, N° 1, Cusco.
- 1995b «El Inka Vive». *Revista Universitaria*, Cusco.
- 1994 *Asuntapa Kawsayninmanta*. Cusco: Centro Andino de Educación y Promoción (CEDAP) José María Arguedas.
- 1993a *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Consejo Municipal del Qosqo.
- 1993b «Canciones de imploración y de amor en los Andes. Literatura oral de los quechuas del siglo XX». *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XIX, N° 37, pp. 11- 39, Lima.
- 1993c «La comunidad andina de Poqes entre 1978 y 1993. Un estudio de cambio. Informe de la Asociación Arariwa». Cusco.
- 1992a *Imagen y presencia del CADEP en Anta*. Informe presentado al CADEP J.M. Arguedas. Cusco.
- 1992b *Ñuqanchik Runakuna/Nosotros los humanos. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Cusco: CERA Las Casas.
- 1991a «Apreciación sobre la metodología de capacitación mediante concursos». *Pachamama Raymi: un sistema de capacitación para el desarrollo en comunidades*, pp. 11-42, Cusco.
- 1991b «Ñuqayku Runakuna y la historia oral». *SUR- Semanario Regional Sur Andino*. Cusco.
- 1991c «Chasqui, tradición oral». *SUR- Semanario Regional Sur Andino*. Cusco.
- 1990a «Evaluación de la metodología de capacitación mediante concursos (unukamachiq, entrenadores, hortalizas y pacha mama raymi)». Cusco.
- 1990b «Nuestras vidas: abigeos de Cotabambas». Carlos Aguirre y CharlesWalker (editores). *Bandoleros abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVII al XX*. Lima: Pasado y Presente.
- 1989 *Del Tata Mallku a La Mama Pacha. Riego, sociedad e ideología en los Andes*. Lima: DESCO. Centro de Estudios y Promoción del desarrollo.
- 1988a «Mitos del Valle del Colca: Apu Qurpuna y Cabanaconde». *Veintiuno*, N° 4, pp. 6-7, Arequipa.

- 1988b «Testimonio de un pongo Huancavelicano». *Oralidad, Revista latinoamericana y caribeña de cultura popular e historia oral*, N° 1, La Habana.
- 1988c «Tayta Santiago Ladrón». *Quehacer*, N° 50, pp. 108-110, Lima.
- 1987a «El ladrón es buen hijo de Dios». *Quehacer*, N° 42, pp. 108-111, Lima.
- 1987b «El Inka está vivo». *Quehacer*, N° 45, pp. 108-111, Lima.
- 1987c «Tres mitos de origen (Valle del Colca)». *Veintiuno*, N° 4, Arequipa.
- 1987d «El tiempo del Padre Eterno». *Quehacer*, N° 47, pp. 108-111, Lima.
- 1987e *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Habana: Arte y Literatura.
- 1986a «La hacienda vista por un pongo huancavelicano». *Quehacer*, N° 41, pp. 103-105, Lima.
- 1986b «Lo que pasó con Mariano Apasa». *Quehacer*, N° 42, pp. 108-110, Lima.
- 1986c «Sistema de riego y organización social en el Valle del Colca. Caso Yanque». *Allpanchis*, N° 27, pp. 179-202, Cusco.
- 1985a *Gregorio Condori Mamani*. Amsterdam: Meulenhoff.
- 1985b «Descripción del sistema hidráulico de Yanque». Ponencia en Curso Taller Elaboración de Proyectos y Sistemas de Riego en los Andes. Valle del Colca. 11 al 17 de mayo.
- 1985c «Control social del agua en Yanque. Valle del Colca». Ponencia. Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Lima. 24 al 28 de noviembre.
- 1984a «La hacienda vista por un pongo huancavelicano». Ciesul. *Testimonio: hacia la sistematización de la historia oral*. Lima: Ciesul- Fundación Ebert.
- 1984b «Chaski: narrativa oral». *Revista Pukyo*, N° 1, pp. 12-15, Lima.
- 1984c «La comida en los Andes, en distintos contextos socio culturales, a lo largo del ciclo anual, laboral y festivo. Proyecto de investigación». Lima.
- 1983a *Asunta. Frauen in latinamerikana erzulugen und berichte*. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag dtv.
- 1983b *De nosotros los runas. Gregorio Condori Mamani*. Madrid: Alfaguara.
- 1983c «Arrieros, troperos y llameros en Huancavelica». *Revista Allpanchis*, N° 21, Cusco.
- 1982a *Gregorio Condori Mamani*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- 1982b *Gregorio Condori Mamani*. 3ra. edición. Cusco: CERA Las Casas.
- 1982c «Levantamiento de los indígenas de Haquira y Quiñota 1922-1924. Apurímac-Cusco». Ponencia presentada en el Seminario de Historia Rural. Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- 1981 *Asunta og Gregorio Condori Mamani. Indianavilio i Peru*. Oslo: Norske Smalaget.
- 1980 «Apu Qurpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad campesina de Awkimarka)- Apurímac». *Revista Debates en Antropología*, N° 5, pp. 233- 264, Lima.
- 1979a *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. 2da edición. Cusco: CERA Las Casas.
- 1979b *La lengua quechua*. Cusco: CERA Las Casas.
- 1979c «Puntos de partida para investigar la organización social, formas de cooperación e interacción de las comunidades andinas». Cusco.
- 1978a «Mitos y leyendas de los Quechuas del Sur del Perú». *Revista Debates en Antropología*, N° 2, pp. 125- 135, Lima.
- 1978b «Pacha T'inka. Rituales a la Madre Tierra en Apurímac». *Revista Allpanchis*, Cusco.
- 1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: CERA Las Casas.
- 1976 «El Apu Awsangate en la narrativa popular». *Revista Allpanchis*, N° 8, Cusco.
- 1975 «El Apu Awsangate y su yerno Mariano Inkilli». *Revista Pastoral Andina*, N° 16, Cusco.
- VILLASANTE FLORES, Fabiola
- 1992 *La participación de la mujer en la organización comunal: limitantes y facilitadores*. Cusco: CERA Las Casas.

De la Reforma al ejercicio profesional: un recuento comprehensivo de la antropología en la Universidad Católica

ALEJANDRO DIEZ HURTADO
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, LIMA

1. DEL SEMINARIO DE ETNOLOGÍA A LA FORMACIÓN DIVERSIFICADA

La escuela de antropología de la PUCP comenzó como una sección en el seno del Instituto Riva Agüero. Pensado a la usanza y estructura francesa para la investigación, el Instituto se concebía a sí mismo como un gran «laboratorio» integrado por varias secciones especializadas. Hacia 1953, el «Seminario de Etnología» estaba a cargo del antropólogo belga Jean Vellard.¹ Años después, sería la base para la creación de la especialidad de antropología en la recién creada Facultad de Ciencias Sociales, en 1967. Sus primeros profesores, Aida Vadillo y Julio Romaní, serían acompañados breve tiempo después por Emiliano Aguirre, Manuel Marzal y Mario Vásquez. Cinco años después (1972) y con el auspicio de la fundación Ford, se crea la especialidad de Antropología en la escuela de postgrado de la PUCP y, dos años después, el diploma de estudios antropológicos, en el pregrado. En el 2000, se abre también el programa de doctorado en antropología, que como la maestría, es el primero en su género en el país.

a) El cuerpo docente

Las dos fortalezas constantes y características de la Escuela de Antropología han sido la continuidad y adaptación de su currícula y plan de estudios y de su cuerpo docente. El primer plan de estudios se elabora a inicios de la década del 70, bajo la dirección de Enrique Mayer, estructurado sobre la base de cursos y seminarios. A lo largo de la década, se incorporaron a la plana docente Fernando Fuenzalida, Stéfano Varese, Juan Ossio, Alejandro Ortiz, Jorge Dandler, Luis Millones y Teófilo Altamirano. Progresivamente,

¹ Jean Vellard, doctor en medicina, biólogo y antropólogo, discípulo de Paul Rivet. Trabajó en Paraguay, Perú y Bolivia, fue también fundador del IFEA en Lima, en 1948.

el cuerpo profesoral se modifica por el retiro de algunos docentes y la incorporación de otros nuevos: en la década del 80 se incorporan Juan Ansión, Norma Fuller, Cecilia Rivera y John Earls y, en los 90, José Sánchez, Jeanine Anderson, Alejandro Diez, Gisela Cánepa y Alexander Huerta-Mercado. La mayor parte de los nuevos docentes son graduados en la PUCP y postgraduados en el extranjero.

Tabla 1

Fechas de obtención de doctorados de los docentes de Antropología

Docentes	Doctorado, Universidad, Fecha
Teófilo Altamirano	Universidad de Durham, Reino Unido, 1980
Jeanine Anderson	Universidad de Cornell, USA, 1978
Juan Ansión	Universidad de Lovaina, Bélgica, 1986
Gisela Cánepa	Universidad de Chicago, USA, 2004
Alejandro Diez	Escuela de Altos Estudios en CCSS, Francia, 1996
John Earls	Universidad de Illinois, 1973
Óscar Espinosa	Universidad en Estados Unidos, 2005
Norma Fuller	Universidad de Gainesville, USA
Alexander Huerta-Mercado	Universidad de Nueva York, USA (tesis en elaboración)
Alejandro Ortiz	Universidad de San Marcos, Perú, 1969
Juan Ossio	Universidad de Oxford, Reino Unido, 1972
Cecilia Rivera	Universidad de Londres (Goldsmith), Reino Unido (tesis en elaboración)
José Sánchez	Pontificia Universidad Católica, Perú (tesis en elaboración)

El actual cuerpo docente se compone de catorce profesores nombrados, diez de ellos con dedicación a tiempo completo² y un número similar de profesores contratados, todos ellos ex alumnos de la especialidad.³

b) La formación en pre y postgrado

Los programas de estudios de pre y postgrado han funcionado regularmente a partir de la estructura de cursos creada hacia principios de la década del 70, renovándose los contenidos de los cursos y reformulándose algunos de ellos progresivamente y de manera constante. El cuerpo central del plan duraría con pocos cambios durante dos décadas, hasta que en los últimos 10 años experimentara algunas transformaciones que han supuesto cambios significativos, que modifican sensiblemente parte de la estructura original.

² El actual plantel está conformado por Juan Ansión, Teófilo Altamirano, Jeanine Anderson, Carlos Eduardo Aramburu, Gisela Cánepa, Alejandro Diez Hurtado, John Earls, Norma Fuller, Alexander Huerta, Alejandro Ortiz, Juan Ossio, Cecilia Rivera y José Sánchez. Integrado al departamento de Humanidades, Marco Curatola forma parte también del cuerpo docente de la especialidad.

³ Manuel Ráez, Luis Mujica, Juan Carlos Callirgos, Oscar Espinoza, Giuliana Borea, Alfredo Anderson, Julio Portocarrero, Rocío Trinidad, Harold Hernández, Themis Castellanos, Patricia Ames, Maria Luisa Burneo, entre otros.

En 1998, se cambia en el pregrado la estructura de los cursos de Teoría y de Métodos de investigación;⁴ dos años después se introducen los cursos de Prácticas de campo⁵ y se crean cuatro áreas de especialización (ver más abajo). Recientemente (2003), se incorporaron al currículo obligatorio los cursos de Diseño de proyecto de investigación, para reforzar el proceso de trabajo de campo y la posterior elaboración de tesis de licenciatura y un curso de actividades, orientado a fomentar la práctica profesional en la especialidad como parte de la formación.

Actualmente, los cursos obligatorios del pregrado se dividen en cinco grandes grupos, como se observa en el cuadro siguiente.

Tabla 2
Clasificación de cursos del pregrado de Antropología PUCP

Teóricos/ Históricos	Etnográficos	Etnológicos	Práctico- metodológicos	Profesionales
Teoría antropológica (1 y 2)	Etnografía andina	Simbolismo	Métodos (1 al 3)	Desarrollo
Pensamiento antropológico (1 al 3)	Etnografía amazónica	Económica	Prácticas (1 y 2)	Técnicas de promoción
	Antropología urbana	Política	Diseño de proyecto	Diseño y evaluación de proyectos
		Parentesco	Trabajo de campo	
		Campesinado		Actividad

Los cursos de Teorías incluyen los principales desarrollos teóricos de la disciplina, clásicos y contemporáneos, en tanto que los cursos de pensamiento desarrollan la historia de la disciplina, desarrollando particularmente las escuelas americana, francesa, inglesa y los desarrollos antropológicos e indigenistas en Perú, México y Brasil. Los cursos etnográficos proporcionan desarrollos teóricos, etnográficos y metodológicos por tipos de áreas de aplicación, en tanto que en los etnológicos se incluyen desarrollos de antropología comparativa en las cinco áreas que dan nombre a los cursos. La formación se completa con una serie de cursos de metodología, ordenados secuencialmente y que abordan desde el planteamiento de problemas de investigación y selección de metodologías, la elaboración y aplicación de técnicas de investigación y el proceso de análisis e interpretación de la información recolectada; el conjunto de conocimientos deben ser aplicados en un curso orientado exclusivamente a la elaboración de un proyecto de investigación teórico/metodológico, que será la base para un posterior trabajo de campo y para la tesis de licenciatura. Se incluyen en la formación el curso de trabajo de campo y los cursos de

⁴ Los cursos de teoría antropológica, que consistían en tres cursos sucesivos dedicados enteramente a Durkheim, Marx y Weber, respectivamente, fueron reemplazados por dos cursos que comprenden teorías y autores clásicos y contemporáneos, respectivamente.

⁵ Consistentes en dos salidas obligatorias en el cuarto y quinto año de estudios, con la asistencia de un profesor, como entrenamiento previo al trabajo de campo personal de finales de carrera.

práctica antropológica (como práctica de investigación y experiencia de terreno dirigida). Finalmente, tenemos una línea de formación para la actividad profesional en la línea de desarrollo, elaboración de proyectos y promoción social, incluyendo en el rubro el desarrollo de actividades o prácticas preprofesionales.

A los cursos obligatorios se suma un número de cursos electivos, que se dictan sin regularidad y a oferta y demanda de profesores y estudiantes. Los contenidos de estos cursos pueden corresponder a cualquiera de los tipos de cursos señalados y son agrupados de acuerdo a las cuatro grandes áreas de especialización que ofrece la especialidad: 1) antropología andina; 2) antropología del desarrollo; 3) antropología urbana y 4) identidades, imaginarios y lenguajes.

La estructura de los cursos de maestría se mantuvo también durante cerca de dos décadas, hasta que la creación de los estudios de doctorado en el año 2000, generó una transformación sensible del programa de estudios, reduciéndose drásticamente el número de cursos obligatorios para optar por una estructura con un mínimo de cursos obligatorios y una oferta diversificada de cursos electivos. Actualmente, el programa de maestría se sustenta en el mínimo posible de cursos obligatorios, dejando que cada estudiante lleve los cursos más adecuados para sus propios intereses de especialización, dentro de la oferta que puede ofrecer la universidad.

Como producto de estos cambios, la formación en la maestría se compone de cinco cursos obligatorios: teoría antropológica, antropología peruana,⁶ metodología de investigación, seminario de tesis y trabajo de campo, completándose la formación con cursos electivos, que son comunes con los de la formación doctoral. Para el doctorado existen sólo tres cursos obligatorios: seminario tesis, seminario de investigación y trabajo de campo; el resto de cursos son electivos, dependiendo como en el caso de la maestría, de los intereses de los estudiantes y de la oferta disponible.

Como se aprecia por los programas de pre y postgrado, la formación en la PUCP se sustenta en la búsqueda de un equilibrio entre la teoría, la etnografía y los métodos, a lo que se suma la exigencia del trabajo de campo, en todos los niveles. La formación pluralista, en diversos enfoques y escuelas ha sido y es característica de nuestra Escuela y está garantizada por las diversas escuelas de formación y especialización de nuestros docentes.

c) Estudiantes y egresados

Somos una escuela pequeña. El número de estudiantes del pregrado ha oscilado históricamente entre treinta y cincuenta alumnos, aunque se han conocido etapas con menos alumnos (primera mitad de los 80) y en algunos períodos se ha llegado a promedios

⁶ Originalmente llamado antropología del área andina.

sostenidos de setenta estudiantes; actualmente, cursan estudios en todos los semestres de pregrado alrededor de 100 estudiantes (ver tabla 3).

En la PUCP, se accede regularmente a la formación en pregrado tras dos años de formación general en «Letras» en la Facultad de Estudios Generales. La mayor parte de estudiantes de pregrado son jóvenes entre 19 y 26 años, algunas más mujeres que varones, sin que se aprecie una diferencia numérica sensible entre los géneros.

Tabla 3
Alumnado en el pregrado de Antropología, 1991-2005

Años	Rangos	Número Promedio	Egresados	Graduados con tesis
1991- 1995	40 -64	50	Sd.	15
1996- 2000	36 -46	42	47	20
2001- 2005	36 -100	75	44	21

Por su parte, a lo largo de sus más de tres décadas de funcionamiento, la formación de postgrado en la PUCP ha recibido decenas de alumnos de las diversas regiones del Perú,⁷ así como del extranjero. Históricamente, la formación se ha mantenido con un grupo de entre 15 y 20 estudiantes, número que se ha incrementado en los últimos años a raíz de la creación del doctorado y del diploma de postgrado de estudios de Antropología (ver cuadro siguiente).

Tabla 4
Alumnado en el postgrado de Antropología, 1990-2005

Años	Rangos	Promedio	Graduados con tesis
1990-1995	19 -25	20	10
1996-2000	12 -24	17	14
2001-2005	12 - 35	25	13

Sin embargo, y como se aprecia en los dos cuadros anteriores, la formación mantiene endémicamente cierto retraso en la culminación con tesis: los egresados habitualmente priorizan el trabajo antes que terminar con sus estudios.⁸ En el pregrado, apenas hemos tenido dos decenas de graduados por quinquenio, en tanto que en el postgrado ha habido de 10 a 15 tesis por quinquenio. En conclusión, por el momento, menos de la mitad de los estudiantes culminan sus estudios con tesis.

⁷ Inicialmente, con el apoyo de la Fundación Ford y, más recientemente, merced a un convenio con las universidades francófonas de Bélgica, lo que desde 1998 nos permite becar cada año a dos profesores de universidades del interior para la maestría en Antropología.

⁸ Desde el 2006 se han incorporado cambios en las exigencias de los cursos de proyecto de investigación y trabajo de campo en el pregrado y en los seminarios de investigación y trabajo de campo en el postgrado, para garantizar la culminación con tesis de los nuevos graduados.

No tenemos estadísticas sobre la situación general de los egresados de la formación de Antropología, pero un análisis y seguimiento sobre los bachilleres que han culminado estudios, desarrollado en el año 2000, nos proporciona información interesante sobre nuestros egresados del pregrado (Harrison 2000). El estudio obtuvo información de más de la mitad (139) de los 234 egresados como bachilleres de la especialidad entre 1971 y el 2000.

Al respecto, una primera constatación es que tenemos algunas más egresadas que egresados, respetando poco más o menos la proporción que encontramos en el alumnado. Del total de graduandos y graduandas de la especialidad en cuatro décadas, 55% son mujeres.

Tabla 5
Bachilleres en Ciencias Sociales, con mención en Antropología, por décadas.

Décadas	Hombres	Mujeres	Total
60	21	15	36
70	36	46	82
80	36	41	77
90	12	24	36
Total	105 45%	126 55%	231

Fuente: Harrison 2000

Algo más de la cuarta parte de nuestros egresados se ha dedicado a trabajar en actividades de promoción del desarrollo, mayoritariamente en las ONG (27%). Los siguientes rubros importantes en número —la sexta parte— se dedican más bien a labores de docencia (18%) o se encuentran actualmente continuando estudios de postgrado, en el Perú o en

Tabla 6
Ocupación de egresados bachilleres de la PUCP, por género y década de código.

Ocupación	Por género		Por década				Total	
	Hombres	Mujeres	1960s	1970	1980	1990		
Docencia	11	14	8	11	8	1	25	18%
ONGs	23	15	4	11	11	12	38	27%
Consultores y funcionarios	7	8	6	7	3	0	15	11%
Empresas extractivas	3	2	1	1	2	1	5	4%
Estado	1	4	0	1	2	2	5	4%
Estudiantes	10	13	0	0	17	11	23	17%
Investigación	2	4	1	5	3	3	6	4%
Otros	9	13	5	5	11	1	22	16%
Total	66	73	26	42	60	33	139	100 %

Fuente: Harrison 2000.

el extranjero (17%) — particularmente algunos de los más jóvenes, egresados desde fines de la década de los 80—. Algo más de la décima parte de nuestros egresados —por lo general egresados en la década del 70— se desempeñan como funcionarios de agencias internacionales o consultores (11%). Finalmente, algunos se desempeñan como funcionarios públicos (4%), investigadores independientes (4%) o trabajan para empresas dedicadas a la extracción de recursos no renovables, petróleo o minerales, (4%); todo ello se muestra en el cuadro siguiente. Es de señalar que los egresados de los últimos cinco años se van orientando significativamente al trabajo en el último rubro señalado, por lo que seguramente un análisis contemporáneo le asignaría un porcentaje bastante más alto.

2. DE LA REFORMA Y LA AMAZONÍA A LA EDUCACIÓN Y EL DESARROLLO: ITINERARIO DE INVESTIGACIÓN

Si en sus primeros años, los estudios y tesis de la Escuela de Antropología de la PUCP estuvieron abocados al desarrollo de los estudios sobre la Reforma Agraria y la Amazonía peruana (Cf. Fuller 2000), las décadas del 80 y el 90 muestran una sensible diversificación de los espacios de interés hacia temas nuevos o nuevas formas de abordar los antiguos. Y ello se aprecia tanto en la producción bibliográfica de los docentes de la especialidad como, y sobre todo, en las tesis presentadas por nuestros graduados en pre y postgrado.

a) La investigación y trabajos de los docentes

El cuerpo docente de la PUCP combina permanentemente la docencia con la investigación, no sin dificultades. Cada docente tiene varios temas y áreas en los que se especializa y sobre los que gira su producción académica; están consignados en el cuadro siguiente. Una rápida mirada a la información general consignada muestra la gran diversidad de temas trabajados por nuestro cuerpo docente, la que de alguna manera contrasta con la concentración de nuestros espacios de aplicación.⁹ La mayor parte de nuestros docentes ha trabajado espacios urbanos o rurales de Lima; cerca de un tercio han desarrollado trabajos en Cusco o Ayacucho; un número menor ha desarrollado trabajos en Piura, Puno, Apurímac, Junín y Loreto; y algunos han investigado también en el extranjero.

El trabajo de investigación de los docentes se refleja en las publicaciones de los mismos, individuales y colectivas, publicadas tanto por el Fondo Editorial PUCP como por otras casas editoriales. Las publicaciones repiten el cuadro de interés temático de los docentes, en general más individual que colectivo. Sin embargo, se registra una serie de áreas de concentración y convergencia, que da lugar a desarrollos temáticos particulares y eventualmente a obras colectivas. Por razones de espacio, nos referiremos únicamente a trabajos publicados durante los últimos 15 años.

⁹ Ciertamente nuestros docentes han desarrollado y desarrollan investigación en otros espacios. Estamos consignando únicamente los más significativos, que han dado lugar a sus más importantes trabajos y publicaciones.

Tabla 7

Temas y espacios de investigación de los docentes TC de Antropología

Docentes	Principales temas trabajados	Principales lugares de trabajo de campo
Teófilo Altamirano	Migración, desarrollo	Apurímac, Junín, Lima, Europa, USA
Jeanine Anderson	Género, salud, desarrollo	Lima
Juan Ansión	Política, educación	Ayacucho, Cusco, Lima
Gisela Cánepa	Ritual y simbolismo, visual	Cusco, Lima
Alejandro Diez	Economía y política, organización, historia	Piura, Puno, Lima
John Earls	Tecnología, ecología, cibernética	Ayacucho, Cusco
Norma Fuller	Género, interculturalidad	Lima, Cusco, Loreto
Manuel Marzal ¹	Religión, historia de la Antropología	Cusco, Piura, Lima, Brasil, México
Alejandro Ortiz	Mitología, discursos	Lima, Loreto
Juan Ossio	Historia, ritual y simbolismo	Ayacucho, Lima
Cecilia Rivera	Género, visual	Ayacucho, Lima
José Sánchez	Religión	Lima

¹ Manuel Marzal, una de las figuras más representativas de nuestra Escuela, falleció pocas semanas antes de la realización del IV Congreso de Investigación en Antropología.

Entre estos núcleos de interés se cuentan nuevos y viejos temas, antiguos y nuevos enfoques temáticos y metodológicos. Entre los temas clásicos citemos, por ejemplo, la investigación en antropología de la religión, impulsada desde hace más de tres décadas por Manuel Marzal. Entre sus publicaciones de los últimos años destacan dos libros: *Tierra Encantada* (Marzal, 2002) y *Religiones andinas* (Marzal ed. 2005). El primero es un tratado de antropología de la religión que condensa el conocimiento y la investigación de su autor a lo largo de su vida; el segundo es una compilación de artículos de síntesis sobre la religión en el área andina, desde una visión histórica y antropológica, en la que han contribuido un buen número de profesores de la especialidad. Otros dos libros panorámicos, que reúnen una serie de trabajos de investigación diversos, desde la religiosidad popular hasta las nuevas iglesias, son los dos volúmenes editados por el Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión (SIER): *La religión en el Perú al filo del Milenio* y *Para comprender la religión en el Perú* (Marzal, Romero y Sánchez eds. 2000 y 2004).

Existe también una larga tradición de estudios sobre ritualidad y fiestas, que desde los trabajos clásicos de Manuel Marzal y Juan Ossio abordan la problemática de la organización social, el simbolismo, la performance, contándose entre ellos los trabajos de Juan Ossio (1992 y 2004), Raúl Romero (2003), Gisela Cánepa (1998) y Alejandro Diez (1994) y, más recientemente, el de Rivera (2003). Se incluyen, además, dos compilaciones que reúnen numerosos artículos y trabajos de autores de la Universidad y de fuera de ella: «Fiestas, máscaras y danzas en los andes» (Romero, 1992) e «Identidades representadas» (Cánepa,

2002). En el área de estudios sobre simbolismo, narratividad y análisis de mitos, destaca la tercera edición aumentada de *La pareja y el mito* (Ortiz 2001) y *Sobre el tema de la pasión* (Ortiz 2001 y 2004), que siguen la línea de anteriores trabajos del autor.

Mención aparte merecen los títulos publicados y editados por el Centro de Etnomusicología Andina, entre los que se cuenta una serie de monografías sobre contextos y festividades (Ráez, 2002, 2004 y 2005) y sobre todo, una serie de videos etnográficos, como «Wylancha», «La Virgen del Carmen», «La fiesta del agua» y varias otras (Ráez, 1995; Cánepa, 1991 y 1992), que se suman a las múltiples ediciones y compilaciones de música tradicional del Mantaro, Cajamarca, Cusco, Piura, Lambayeque y Lima (CEA, 1995 al 2002 y Romero, 1997).

Una tradición de estudios sobre antropología política desarrollados por Juan Ansión ha dado lugar a un número de artículos publicados en revistas diversas, así como a algunos libros entre los que destacan las compilaciones *Autoridad en espacios locales e Interculturalidad y política*, que exploran la micropolítica y las diversas facetas de las relaciones interculturales en múltiples ámbitos y terrenos (Ansión, Diez y Mujica, 2000; Fuller, 2004) y los trabajos de Diez sobre relaciones políticas comunales y municipales con perspectiva histórica para la sierra de Piura (1998 y 1999) y sobre las múltiples dimensiones de los poderes regionales de Puno y Ayacucho (2003).

Teófilo Altamirano desarrolla desde hace más de una década una línea constante de trabajos sobre migración, destacando entre ellos «Los que se fueron» (1990), «Exodo» (1992) y «Migraciones transnacionales» (1996), en los que analiza las características, la organización y las consecuencias de la emigración internacional, principalmente a Estados Unidos, Europa y Japón. Existen también algunos trabajos sobre desplazamiento interno, como el de Diez (2004).

En la última década ha destacado particularmente la línea de estudios de antropología de género, con trabajos como *Dilemas de la feminidad*, *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú* (1997) y *Masculinidades. Cambios y permanencias* (2001) de Norma Fuller, quien también editó un par de obras colectivas sobre temas conexos: «Paternidades en América Latina» (2000) y «Jerarquías en jaque» (2004). En el mismo programa se inscriben los trabajos de Jeanine Anderson, más orientados a las problemáticas de género y desarrollo, como «Desde niñas» (1993) y «Feminización de la pobreza» (2004), además de algunos otros textos como «María Marimacha», de Cecilia Rivera (1993).

Notable es también la producción bibliográfica en temas de educación, destacando el trabajo de Juan Ansión, con una serie de publicaciones sobre su problemática, entre las que destacan *Educación: la mejor herencia* (1998), y *La escuela en tiempos de guerra* (1992, 2da ed.) y otros trabajos. Existen además trabajos colectivos, como «Yauyos, valores y metas de vida» (2000), y una serie larga de publicaciones de egresadas de la especialidad, como Patricia Ames, Francesca Ucelli, Rocío Trinidad y varias otras.

Sobre el tema de la antropología de la salud existen algunos trabajos, entre los que destacan «Mujeres de Negro», sobre la muerte materna en zonas rurales del Perú, (Anderson 1999) y «Tendiendo Puentes» (2001), sobre los proveedores de servicios de salud.

John Earls ha mantenido una línea de estudios sobre tecnología, sociedades complejas y climatología, que ha dado lugar a una serie de trabajos interdisciplinarios, como «Ecología y agronomía en los Andes» (1991) y «Planificación agrícola andina» (1989), entre otros.

Finalmente, existe una variedad de trabajos de antropología e historia, principalmente desarrollados por Juan Ossio, entre los que destacan la edición facsimilar de la crónica de Murúa (2004) y una serie de reflexiones sobre la sociedad andina (1994 y 1992). Respecto a historia regional, hay que mencionar los trabajos de Diez, sobre la historia de las comunidades de Piura (1992 y 1994).

El Taller de Antropología Visual cuenta en su trayectoria con una serie de producciones, mayoritariamente vídeos, pero también existe un trabajo silencioso de recopilación y catalogación de material visual (principalmente fotografías), recogido en trabajos etnográficos realizados a lo largo de la última década, entre los que se cuentan trabajos de docentes, proyectos de investigación y prácticas con estudiantes.

Es importante señalar que la especialidad de Antropología en la PUCP cuenta, además, con una serie de publicaciones periódicas regulares. Las primeras publicaciones institucionales de antropología aparecieron en la revista *Humanidades* de la PUCP (1967-1973); años después, ya desde el departamento de Ciencias Sociales se edita la revista *Debates*, inicialmente con números alternos dedicados a la Antropología o la Sociología, dedicándose un total de cinco números a nuestra especialidad entre 1978 y 1982. En 1983, se crea *Antropológica*, de edición anual e ininterrumpida desde entonces;¹⁰ en el 2000, la revista cambió de carátula y, desde el 2001, comienza a publicar de acuerdo a grupos temáticos de manera regular. Más recientemente (2001) se inicia una serie de publicaciones para la docencia, con un primer volumen sobre etnografía amazónica (Ortiz 2001) y, desde el 2002, la colección etnográfica, que va por su tercera entrega. Son conocidos también los manuales de Manuel Marzal sobre la historia del pensamiento antropológico, que han llegado a su quinta edición (1996), así como sus trabajos sobre los jesuitas en América que tituló *La utopía posible* (1992).

b) Las investigaciones de estudiantes

La especialidad fomenta la investigación de sus estudiantes, tanto desde los canales clásicos, como la investigación para la tesis, como y sobre todo, por la insistencia en el trabajo y las prácticas de campo. Los trabajos de investigación de estudiantes tienen tres formas

¹⁰ Entre 1983 y 2002 la revista fue dirigida por Alejandro Ortiz; desde el año siguiente, la revista está bajo la conducción de Norma Fuller.

de expresión, que nos parece importante destacar: 1) el trabajo de tesis, 2) los informes de prácticas de campo y 3) las revistas de estudiantes, además de la presentación de trabajos en congresos, más esporádicos y dispersos.

c) Las tesis

Entre 1980 y el 2005, la PUCP ha licenciado a 83 antropólogos y antropólogas. 69 de ellos lo han hecho por tesis; el resto ha obtenido su título por examen profesional, examen de grado o informe profesional. En el postgrado, entre 1995 y el 2005, se han presentado 28 tesis de maestría (Ver tabla 8).

Tabla 8
Número de licenciados, tesis de licenciatura y tesis de maestría presentadas 1980-2005.

Años	Tesis	Licenciados
1980-1985	15	15
1986-1990	4	12
1991-1995	14	15
1995-2000	18	20
2000-2005	12	21
Total	63	83

Un breve recuento sobre las 81 tesis (63 de pregrado y 18 de postgrado), presentadas desde 1990 hasta el 2005,¹¹ nos permite hacer el balance de los temas investigados y las áreas de interés de los mismos.

Tabla 9
Tesis presentadas en Antropología y lugares de los trabajos de campo, 1990-2004

Lugares	Número de tesis	Lugares (departamentos)
Lima ciudad	23	
Región central	10	Provincias de Lima (5), sierra de Junín (3), Ancash (2)
Trapezio andino	9	Apurímac (2), Huancavelica (3), Ayacucho (4)
Sur andino	17	Sur andino (1), Arequipa (2), Cusco (12), Puno (2)
Amazonía	7	Madre de Dios (3), Loreto (1), Amazonas (1), selva de Junín (2)
Norte	12	Piura (6), Cajamarca (5), Lambayeque (1)
Extranjero	3	Chile (2), Panamá (1)

¹¹ El trabajo de revisión de tesis ha sido desarrollado con el apoyo de Paloma Rodrigo.

Una primera lectura de los trabajos de Antropología desarrollados desde la PUCP indica que son más «rurales» que «urbanos» (53 vs. 28), pero son casi igualmente «serranos» y «costeños» más que «amazónicos». Lima y el Norte cuentan con 35 tesis, la Sierra ocupa 36, mientras que sólo 7 versan sobre la Amazonía. Lima es el departamento que concentra el mayor número de tesis, 28 en total (23 sobre la propia ciudad y 5 sobre el resto del departamento), seguido de lejos por Cusco (12), y más lejos aún por Piura (6), Cajamarca (5) y Ayacucho (4). Sin embargo, vistas en conjunto, sólo un cuarto de las tesis se han desarrollado en Lima, en tanto que el resto se ocupa de diversas áreas del interior del país.

En lo que respecta a los temas de investigación, en los tres últimos lustros han dominado los estudios de religión (incluyendo ritual, fiestas, etc.), seguidos de cerca por los de antropología política y educación y, un poco más atrás, por los de economía y tecnología, y salud y medicina tradicional (ver cuadro siguiente). Siguen una serie de otros temas, menos frecuentes pero no menos significativos; se cuentan entre ellos trabajos sobre desarrollo, minería y migración, explorando cambios contemporáneos en las sociedades analizadas.

Tabla 10
Temas de tesis de Antropología, 1990-2004

Temas generales de las tesis	Número
Fiestas, religión	17
Política	14
Educación	12
Economía y tecnología	9
Salud y medicina tradicional	9
Identidad y etnicidad	4
Minería	3
Migración	3
Desarrollo	2
Artesanías	2
Selva	2
Otros	4

d) Las prácticas de campo

Desde el año 2000, la formación en Antropología ha instituido las prácticas de campo como medio de formación, pero también para la producción de etnografía y de trabajos analíticos sobre diversas regiones y problemáticas. El ejercicio de las prácticas de campo da lugar a un número significativo de trabajos. Nuestra intención es publicar los mejores en versión electrónica, en la página web de la especialidad. En la actualidad, únicamente se hallan publicados los trabajos del 2003, que incluyen doce trabajos, tres de cada uno de los «terrenos» desarrollados (ver tabla 11).

Tabla 11
Temas y lugares de prácticas de campo

Ciclo, nivel	Tema	Profesor responsable
2003-II, uno	Antropología urbana, Andahuaylas	María Amalia Pesantes
2003-II, uno	Artesanías en el valle del Mantaro	Manuel Ráez
2003-II, dos	Cultura y vida cotidiana en la comunidad de Catacaos, Piura	Alejandro Diez
2003-II, dos	Antropología de la escuela en barrios marginales de Piura	Juan Ansión
2004-I, uno	Relaciones urbano-rurales en el hinterland de Cañete	Alejandro Diez
2004-I, dos	Impacto del turismo en comunidades nativas asháninkas de la selva central	Manuel Ráez
2004-I, dos	Diagnóstico socioeconómico de comunidades de altura en Huancavelica	Nathalie Koc
2004-II, uno	Artesanía y circuitos económicos en las localidades de Catacaos, Simbilá y Chulucanas	Gerardo Castillo
2004-II, uno	Cultura y organización social en sectores populares urbanos de Lima	José Sánchez
2004-II, uno	Mercado y desplazamientos en el desarrollo del espacio e identidades urbanas en Lucanas	Cecilia Rivera
2004-II, dos	Etnografía en el valle del Mantaro	Teófilo Altamirano

La especialidad ha tenido a lo largo de su existencia dos revistas de estudiantes: *Q'antu*, publicada intermitentemente por generaciones diferentes de estudiantes, alcanzó hasta su séptimo número. Recientemente, un grupo de estudiantes viene publicando la revista *Anthropia* (revista de antropología y de otras cosas), que ya va por su segundo número.

3. CONCLUSIONES, O MEJOR, ¿CÓMO CARACTERIZAR EL BALANCE LA ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA DE LA PUCP?

Diría, en primer lugar, que nuestro Programa y nuestra Escuela se sustentan sobre tres ejes institucionales: 1) la estabilidad del cuerpo docente, que combina la continuidad académica con la retroalimentación generacional, aún imperfecta ciertamente pero, hasta el momento, con cierta capacidad de reclutamiento de antropólogos más jóvenes formados en la propia Escuela; 2) la institución de espacios regulares de difusión, lo que permite la publicación periódica de los resultados de las investigaciones y trabajos de estudiantes y docentes: desde las revistas hasta las series y colecciones (incluidas las electrónicas), además de la publicación regular de libros, dentro y fuera de nuestro sello editorial, y 3) cierta capacidad de revisión y regulación constante de nuestro plan de estudios, constante aunque no siempre perceptiblemente modificado en sus contenidos, para un mejor ajuste

entre la formación esperada, el avance del conocimiento y las demandas de la sociedad a la especialidad.

En la última década, la Escuela de Antropología de la PUCP ha seguido produciendo trabajos de investigación sobre temas «clásicos», como las fiestas, la religión, la política; sin embargo, al mismo tiempo y cada vez más sistemáticamente, se advierte la inclusión y desarrollo de nuevos temas y preocupaciones en la investigación, como educación, salud o interculturalidad. Este desplazamiento temático viene de la mano con el desarrollo de nuevos enfoques y metodologías: el análisis de redes, la etnografía del aula, el análisis de caso ampliado, entre otros, además del desarrollo de tecnologías de registro, difusión y análisis de medios visuales. Todo ello sin renunciar y, por el contrario, reafirmando la vocación institucional y tradicional en nuestra Escuela por el trabajo de campo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTAMIRANO, Teófilo

2000 *Liderazgo y organizaciones de peruanos en el exterior*. Lima: PROMPERU y PUCP.

1996 *Migración, el fenómeno del siglo: peruanos en Europa-Japón-Australia*. Lima: PUCP.

1992 *Éxodo: peruanos en el exterior*. Lima: PUCP.

1990 *Los que se fueron: peruanos en Estados Unidos*. Lima: PUCP.

ANDERSON, Jeanine

2002 *Leoncio Prado: su historia, su palabra*. Lima: Sinco Editores.

2001 *Tendiendo puentes: calidad de atención desde la perspectiva de las mujeres rurales y los proveedores de los servicios de salud*. Lima: ReproSalud, Manuela Ramos y USAID.

ANDERSON, Jeanine y otros

1999 *Mujeres de negro: la muerte materna en zonas rurales del Perú*. Lima: Ministerio de Salud - Proyecto 2000.

ANSION, Juan

1989 *La escuela en la comunidad campesina*. Lima: Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina.

ANSION, Juan (editor)

1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea

ANSION, Juan y Ana María VILLACORTA

2004 *Para comprender la escuela pública desde sus crisis y posibilidades*. Lima: PUCP.

ANSION, Juan y Madeleine ZUÑIGA

1998 *Educación Intercultural*. Lima: Foro Educativo.

ANSION, Juan y otros

1998 *Educación, la mejor herencia. Decisiones educativas de los padres de familia. Una aproximación empírica*. Lima: PUCP.

1992 *La escuela en tiempos de guerra: una mirada a la educación desde la crisis y la violencia*. Lima: Centro de Estudios y Acción para la Paz- TAREA.

ANSION, Juan; Alejandro DIEZ y Luis MUJICA (editores)

2000 *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Lima: PUCP.

CÁNEPA, Gisela

1998 *Máscara, transformación e identidad en los Andes: la fiesta de la Virgen del Carmen, Paucartambo-Cuzco*. Lima: PUCP.

CÁNEPA, Gisela (editora)

2001 *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

1993 *La fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo* [videograbación]. Lima: PUCP. IRA. Archivo de música tradicional andina.

1992 *Wylancha* [videograbación]. Lima: PUCP. IRA. Archivo de música tradicional andina.

1991 *Tinka de alpaca*. [videograbación]. Lima: PUCP. IRA. Archivo de música tradicional andina.

CENTRO DE ETNOMUSICOLOGÍA ANDINA (CEA)

2002 *Piura* [grabación sonora]. Washington D.C.: Smithsonian/Folkways.

2001 *The Lima highlands* [grabación sonora]. Washington D.C.: Smithsonian/Folkways.

2001 *The Ayacucho region* [grabación sonora]. Washington D.C.: Smithsonian/Folkways.

1999 *Celebrating divinity in the high andes* [grabación sonora] Washington D.C.: Smithsonian/Folkways.

1996 *Lambayeque* [grabación sonora]. Washington D.C.: Smithsonian/Folkways

1996 *Cajamarca and the Colca Valley* [grabación sonora] Washington D.C.: Smithsonian/Folkways.

1995 *The Mantaro valley* [grabación sonora] Washington D.C.: Smithsonian/Folkways.

DIEZ, Alejandro

2003 *Elites y poderes locales. Sociedades regionales frente a la descentralización*. Lima: SER-DFID.

2003 Memoria de la coordinación de antropología. Período julio 1999 a diciembre 2003». Mimeo.

1999 *Comunidades mestizas, tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Lima: CIPCA-PUCP.

1998 *Comunes y haciendas. Procesos comunales en la sierra de Piura*. Cusco: CIPCA-CBC Bartolomé de las Casas.

1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura, siglos XVII al XX*. Piura: CIPCA.

1992 *Las comunidades indígenas de Catacaos y Sechura, siglo XIX*. Piura: CIPCA.

1992 *Pacaipampa: un distrito y una comunidad*. Piura: CIPCA.

EARLS, John

1999 *Investigación topoclimática en el altiplano oriental de Bolivia*. Lima: PUCP. Departamento de Ciencias Sociales.

1991 *Ecología y agronomía en los Andes*. La Paz: HISBOL

1990 *Tecnología andina: una introducción*. La Paz: HISBOL.

1989 *Planificación agrícola andina: bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes*. Lima: COFIDE

FULLER, Norma

2004 *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*. Lima: CLACSO, British Council, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

2002 *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

2001^a «Balance de la especialidad de antropología». Orlando Plaza (editor). *Perú: actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*. Lima: PUCP, pp. 33-42.

2001b *Masculinidades. Cambios y permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

2000 *Paternalidades en América Latina*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

1997 *Identidades masculinas, varones de clase media en el Perú*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

HARRISON, Carol

- 1999 «¿Qué hacen los antropólogos? Exploración del mundo laboral de los graduados en antropología de la PUCP». Mimeo.

MARZAL, Manuel

- 2005 *Religiones andinas*. Madrid: Trotta.
2002 *Tierra encantada. Manual de antropología religiosa*. Madrid: Trotta-PUCP.
1996 *Historia de la antropología*. 5ta edición. Quito- Lima: ABYA, YALA- PUCP. Fondo Editorial.
1995 *José de Acosta*. Lima: Brasa.
1992 *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial, 1549-1767*. Lima: PUCP- Fondo Editorial.
1991 *El rostro indio de Dios*. Lima: PUCP.
1989 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima: el caso de El Agustino*. 2da edición. Lima: PUCP.

MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO y José SÁNCHEZ (editores)

- 2001 *La religión en el Perú al filo del Milenio*. Lima: PUCP.
2004 *Para comprender la religión en el Perú*. Lima: PUCP.

ORTIZ, Alejandro

- 2004 *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica*. Lima: Fondo Editorial, PUCP.
2003 *El Señor de los Temblores*. Lima: Campodónico.
2001 *Manual de etnografía amazónica*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
2001 *La pareja y el mito*. 3ra edición. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
1998 *El individuo andino contemporáneo: sobre el andino, los prejuicios y el racismo*. Lima: PUCP-CISEPA.
1996 *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
1992 *El quechua y el aymara*. Madrid: MAPFRE.

ORTIZ, Alejandro y Jorge YAMAMOTO

- 1994 *Un estudio sobre los grupos autónomos de niños a partir de un trabajo de campo en Champaccocha, Andahuaylas*. Lima: Fundación Bernard Van Leer - Ministerio de Educación.

OSSIO, Juan

- 2004 *Códice Murúa y Facsímil de Fray Martín de Murúa*. Madrid: Editorial Testimonio.
2004 *El Mesianismo Andino*. Madrid: Editorial Trotta.
1998 *Empresas mineras y poblaciones rurales*. Lima: SNMP.
1994 *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
1992. *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE.

OSSIO, Juan y Raúl ROMERO, (coordinadores)

- 1995 *Catálogo del Archivo de Música Tradicional Andina 1895-1993*. Lima: PUCP. Instituto Riva Agüero. Proyecto de Preservación de Música Tradicional Andina.

RÁEZ, Manuel

- 2005 *Dioses de las quebradas: fiestas y rituales en la Sierra alta de Lima*. Lima: PUCP- Instituto Riva Agüero, Centro de Etnomusicología Andina.
2004 *Melodías de los valles sagrados: fiestas y danzas tradicionales del Cuzco*. Lima: PUCP- IRA, Centro de Etnomusicología Andina.
2002 *En los dominios del cóndor: fiestas y música tradicional del valle del Colca*. Lima: PUCP- IRA, Centro de Etnomusicología Andina.

RÁEZ, Manuel (editor)

- 1995 *Fiesta del agua* [videgrabación]. Lima: PUCP, AMTA, Fund. Ford.

RÁEZ, Manuel y Leo CASAS

1997 *Música tradicional del valle del Colca* [grabación sonora]. Lima: PUCP. Instituto Riva Agüero. Archivo de Música Tradicional Andina.

RIVERA, Cecilia

1993 *María Marimacha. Los caminos de la identidad femenina*. Lima: PUCP.

RIVERA, Juan Javier

2003 *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002): ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: PUCP.

ROMERO, Raúl

2004 *Identidades múltiples: memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ROMERO, Raúl (editor)

2002 *Sonidos andinos: una antología de la música campesina del Perú*. Lima: PUCP- IRA, Centro de Etnomusicología Andina.

1997 *Música andina del Perú: antología* [grabación sonora] Lima: PUCP. Instituto Riva Agüero. Archivo de Música Tradicional Andina.

1997 *Música tradicional de Cajamarca* [grabación sonora]. Lima: PUCP. Instituto Riva Agüero. Archivo de Música Tradicional Andina.

1997 *Música tradicional del valle del Mantaro* [grabación sonora]. Lima: PUCP. Instituto Riva Agüero. Archivo de Música Tradicional Andina.

1993 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: PUCP- Instituto Riva-Agüero.

1992 *Perú: música tradicional de Lambayeque* [grabación sonora]. Lima: PUCP. Proyecto de Preservación de la Música Tradicional Andina.

TALLER DE ANTROPOLOGÍA VISUAL

1993 *Moray: laboratorio inka* [videograbación]. Lima: PUCP. CETUC-Taller de Antropología Visual.

Surgimiento y desarrollo de la Antropología en Ayacucho

FREDDY FERRÚA CARRASCO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA, AYACUCHO

1. ESBOZO HISTÓRICO

La Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCB) fue fundada como Real y Pontificia, el 3 de julio de 1677, por el obispo Don Cristóbal Castilla y Zamora, con una pretensión central: conjurar la suma pobreza de la tierra.

Este primer tramo de la historia de la Universidad de Huamanga llega hasta la etapa de la emancipación.

La segunda etapa, como Nacional y Pontificia Universidad de San Cristóbal de Huamanga, va desde 1825 hasta 1886, en que fue clausurada definitivamente, como consecuencia de una serie de fenómenos externos derivados de la catástrofe de la guerra con Chile.

Durante un largo período, distintos sectores sociales pugnaron por hacer realidad la reapertura de la Universidad: la aristocracia, como alternativa para recuperar su antiguo prestigio y los nuevos sectores comerciales, que perseguían también el prestigio, pero, junto a él, calificación para sus hijos, factor importantísimo en la óptica de la dinámica económica y cultural para el nivel local y regional.

Para amplios sectores populares, la reapertura significaba el acceso a la educación superior, el acceso al conocimiento científico y su aplicación para lograr el bienestar económico. Aclaremos que para muchísimos hogares populares y jóvenes nacidos en el seno de estos hogares, la educación y, particularmente la educación superior, constituye un medio (muchas veces el único) de ascensión social y económica.

Desde su reapertura, la Universidad de Huamanga contó con el Instituto de Antropología.

a) 1959-1975. La UNSCH y el «auge» económico

Podemos identificar el período 1959-1975 como el correspondiente a un crecimiento económico apreciable. «En promedio, el Producto Bruto Interno aumentó a un ritmo de 5.3% anual, permitiendo una elevación del P. B. I. per cápita a una tasa de 2.6% anual» (UNSCH, Of. De Planificación. Plan Operativo N° 11).

Es un período caracterizado por la ejecución de la política de industrialización por sustitución de importaciones. La modernización relativa del aparato productivo aceleró el desarrollo científico y tecnológico en las universidades, que tenían que adecuarse a una nueva estructura ocupacional. Mencionamos, por ejemplo, la creación de nuevas carreras profesionales, la renovación curricular y una estructura organizativa nueva.

Debido a la concentración geográfica costera de ese modelo económico y a su carácter centralista, que trajo como consecuencia un recurrente proceso migratorio, el Estado, por presión de las regiones y en disposición de altas recaudaciones fiscales, inició un proceso de creación de universidades en esas regiones.

En la UNSCH, lo indicado para este período se patentiza en el crecimiento de la población estudiantil, de la plana docente y del presupuesto institucional a un ritmo de 30, 18.5 y 12.45 % anual, respectivamente.

Es necesario señalar que, gracias a este crecimiento y en forma particular en los primeros años de la reapertura, la UNSCH tuvo una notable influencia en la región; el contacto (y el apoyo mutuo) con instituciones populares fue también singular y lamentablemente no reeditado hasta la actualidad.

b) 1975-1980. Crisis Económica

Los indicadores de la crisis económica que caracteriza este período son muy claros: el P. B. I. crece a un ritmo anual de 1.68 %, y el P. B. I. per cápita cae a -0.98 % anual. La recaudación fiscal es todavía alta (8.3 % anual), en buena medida, consecuencia del volumen de exportaciones de fines de la década del 70.

Los efectos en la UNSCH no fueron inmediatos. Por ello, las tasas de crecimiento de la población estudiantil y docente alcanzó un nivel inusual en el primer caso (37.5 % anual), pero, en el segundo, a pesar del crecimiento anual de 11.01 %, constituye ya un descenso de aproximadamente 40 % respecto de la tasa respectiva del período anterior.

Descienden también el índice de relación alumno/profesor a un ritmo de -26.5 % anual y el índice presupuestal por alumno: -25.2 % anual (Información de la Unidad de Planeamiento y Estadística).

c) 1980-1985: Crisis y violencia político-social

En este período, el deterioro económico-social se acrecienta. La producción casi está estancada (crece sólo a un 0.2 % anual). El P.B.I. per cápita es de -2.43 % anual y la recaudación gubernamental cae a un -4.09 % anual; esto explica la grave disminución del monto que se destina al sector educación desde el Gobierno: -2.6 % anual.

Definitivamente, esta situación afectó el funcionamiento de nuestra Universidad. Se trata, posiblemente, de uno de los períodos más difíciles, más dramáticos en su historia. Afirmamos esto porque son dos fenómenos que se conjugan y agravan la situación: crisis económica (que se manifiesta ya en todo su dramatismo) y violencia político-social (que influye directamente en la deserción estudiantil y docente).

Pero, tal vez lo más grave de este período (extensible hasta los primeros años de los noventa) es que la Universidad de Huamanga (y, en ella, la Escuela de Antropología Social y las otras Escuelas de la Facultad de Ciencias Sociales) convivieron con la inseguridad, el miedo e hicieron de la «asepsia» académica la manera más socorrida de dotarse de seguridad, de huir de los problemas: los compromisos político-sociales de períodos anteriores parecían haber huido de las aulas universitarias y el aislamiento de los universitarios (y antropólogos) fue aumentando, no sólo de las organizaciones populares y de las instituciones urbanas, sino también de las organizaciones rurales. Principalmente para los docentes y estudiantes de Ciencias Sociales y durante una década, el campo se alejó de la Universidad. La inseguridad personal y la crisis económica explican ese alejamiento que hasta la actualidad aún permanece vigente.

d) 1994-1999. El intento de reconstrucción

Durante este período, efectivamente se hicieron esfuerzos por recobrar la imagen, el prestigio, las relaciones que la Universidad de Huamanga (y su E. F. P. de Antropología Social) tenían, cuando menos, hasta fines de los setenta. Sin embargo, la perspectiva de servir fundamentalmente al pueblo que la sustenta (que no impedía relacionarse con instituciones nacionales e internacionales) había variado sustancialmente; primaba en los años noventa el relacionarse con instituciones nacionales con poder por su cercanía al Gobierno de turno, v. g. el Ejército, la Iglesia, etc.

Pervivía la «asepsia» académica y el alejamiento, el aislamiento respecto al área rural, que constituía un verdadero «laboratorio» para docentes y estudiantes de Antropología.

A pesar de la relativa tranquilidad política y social los temas de investigación en Ciencias Sociales fueron mayoritariamente urbanos, como lo son en la actualidad.

e) 1999-2005. Crisis económica y moral

Lamentablemente, los problemas señalados en el período anterior están vigentes. A ellos se sumaron otros, pero uno particularmente negativo: la generalizada corrupción, interna

y externa a la Universidad, que todavía debemos mencionar antecedita por el término «presumible», mientras pueda comprobarse.

Dicha «presumible» corrupción está en lo administrativo, en lo académico; en la docencia y entre los estudiantes; en la sociedad peruana en general. La «presumible» existencia de la corrupción generalizada ocasiona un daño irreparable al trabajo universitario en tanto le resta recursos, ya de por sí escasos, envilece la labor académica y la desvaloriza, produce pérdida de autoridad, y, finalmente, crea una atmósfera y una imagen realmente inaceptables.

Esta es la actual situación de la Universidad de Huamanga y, entre otras, de la E. F. P. de Antropología Social, y el obligado objetivo no puede ser sino la eliminación de todos los problemas indicados. No hacerlo ya sólo significará comprometer aún más el futuro de nuestra Escuela y de nuestra Universidad.

2. LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Insertamos unos pocos párrafos sobre la investigación científica durante los primeros años de funcionamiento de la Universidad de Huamanga a partir de su última reapertura. Obviamente nos limitaremos a la que se realizó en la actual Facultad de Ciencias Sociales, particularmente en la E. F. P. de Antropología Social.

Entendemos la corporación universitaria no solamente como un centro de formación profesional y de difusión de conocimientos; es también un centro de creación de conocimientos con base en la investigación científica. La Universidad de Huamanga, desde su reapertura, privilegió la investigación natural y social de su zona de influencia, en la perspectiva de contribuir sustancialmente a la solución de los problemas económico-sociales y técnicos de esta parte del país.

Pese a la existencia de distintas dificultades en personal y equipo, la Universidad de Huamanga ha realizado investigaciones en los campos anteriormente señalados.

a) Investigaciones en antropología social

El principal impulsor de estas investigaciones, fue el Dr. Efraín Morote Best, quien, durante el segundo semestre de 1959, con un equipo de profesores y estudiantes, realizó el Censo Artesanal de Ayacucho en el radio urbano y en los barrios de Santa Ana, la Magdalena, Tenería, Soqyaqato, San Sebastián y Calvario, habiendo «censado 367 talleres familiares, con 1492 personas», y constatado que «las especialidades más numerosas resultan ser: tejedores (175 talleres), curtidores (72), sombrereros y cuerderos (11 de cada uno)» (Cfr. Libro Jubilar del Tricentenario).

Otro importante estudio antropológico fue realizado en la zona de Pampa Cangallo, «destinado a producir el desarrollo social, económico y cultural de la población aborigen». Fue

producto del convenio entre la UNSCH y el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. La coordinación estuvo a cargo del Dr. Gabriel Escobar y participaron el antropólogo Francisco Boluarte y el profesor Mario Arenas.

Entre 1960-1965, a partir de su cátedra de Folklore, el Dr. Morote dirigió investigaciones sobre 41 temas diferentes en 16 barrios de la ciudad de Ayacucho.

Las investigaciones en el área urbana fueron extendidas a la zona rural; se desarrollaron temas relativos a comunidades campesinas y haciendas: organización política, religión, trabajo cooperativo.

Esas investigaciones se complementan con los informes presentados por estudiantes: Abel Cavero Infante, «La Cultura Actual en Vilcas Huamán»; Víctor Manuel Cárdenas, «El Valle de Chumbau»; Avelino Peralta Huaroto, «Apuntes Etnográficos de los Aspectos Económico-Sociales y Políticos del Pueblo de Vilcas Huamán»; John Earls, «Categorías Estructurales en la Cultura Andina»; Sergio Catacora Aguilar, «Organización Social de la Comunidad de San Ildefonso de Chuqui Huarcaya»; Ulpiano Quispe Mejía, «La Herranza en las Comunidades de Chuqui Huarcaya y Huancasancos», etc.

En 1969, el Dr. Morote propuso un proyecto de largo alcance que, luego de algunos reajustes, incluyó las provincias de Huamanga, Huanta, La Mar y Cangallo. Los alumnos participaron activamente y sus informes fueron la base para obtener el grado académico o el título profesional.

En el aspecto específicamente antropológico-social, fueron presentados los siguientes informes de investigación: Manuel Mayorga Sánchez, «Organización Política Rural de la Provincia de Huanta»; Katia Morote Barrionuevo, «La Religión en Qeqra»; Salvador Palomino Flores, «Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua»; Edmundo Pinto Ramos, «Estructura y Función de la Comunidad de Tomanga»; Rubén García Vera, «El Cargo Religioso en el Barrio de Santa Ana»; José Coronel Aguirre, «La Comunidad de Ocana»; César Luján Guerrero, «Estudio de la Comunidad de Vischongo»; Idilio Santillana Valencia, «Cambios de la Estructura Tradicional en la minoría étnica Campa del Río Apurímac»; etc.

También se desarrollaron investigaciones arqueológicas, históricas, lingüísticas, económico-sociales, educativas, etc.

3. FORMACIÓN DE PREGRADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN LA UNSCH

a) Plan de Estudios 2004

El Plan de Estudios de la Escuela de Formación Profesional de Antropología Social 2004, condensa las experiencias teóricas y prácticas que se tienen en la especialidad, considera

las condiciones de mercado ocupacional, los requerimientos de la población y los factores decisivos del proceso histórico regional y nacional; en consecuencia, está orientado a proporcionar una formación integral teórica, metodológica y práctica, a fin de que el egresado de nuestra Escuela contribuya al desarrollo local, regional y nacional.

Durante el periodo de violencia socio-política de la década de 1980, que afectó al país y en especial la sierra sur central, repercutió ostensiblemente en la Escuela y la Universidad de Huamanga en General, y la formación del antropólogo obedecía a una percepción política coyuntural de análisis de la realidad nacional y regional. El Plan de Estudios 1974 y el reformulado «Racionalizado 1974», que tiene una vigencia de doce años, en su estructura y distribución de asignaturas obligatorias por áreas, mostraba las siguientes características:

Cuadro 1
Estructura del Plan de Estudios

Áreas	N° asignaturas	N° de créditos	%
Ciclo Básico	12	42	24,1
Arqueología /Historia	10	35	20,1
Sociología	8	32	18,4
Antropología	5	20	11,5
Metodología de investigación	2	9	5,1
Seminario I y II*	2	12	7,0
Otras asignaturas	6	24	13,8
TOTAL		174**	100%
Práctica Pre profesional***	1	18	

* Seminario II es la presentación y sustentación del Informe.

** Con los 174 créditos obligatorios más 16 a 19 créditos electivos aprobados se opta el grado académico de Bachiller.

*** La presentación, sustentación y aprobación de la tesis - PPAN 502 permite la obtención del título profesional.

Con referencia a las asignaturas electivas la proporción presenta la misma tendencia:

- Historia: 5 asignaturas, total de 17 créditos, igual a 40,4%.
- Antropología: 4 asignaturas, total 13 créditos, igual a 31,0 %
- Cursos de Sociología: 3, con 12 créditos igual, a 28,6 %

La formulación del nuevo Plan de Estudios obedece a las condiciones económicas y socio-políticas existentes; así, los Planes de Estudios 1986 y 1996 de nuestra Escuela y de toda la Universidad en general estuvieron condicionados por las circunstancias de entonces y la situación de guerra interna. Por ello, se optó por una orientación más académico-informativa, dejando relegadas las prácticas de campo, resultado de una corriente de transición y despolitización a nivel nacional.

En la actualidad, el país ha ingresado a una etapa de relativa estabilidad y una política económica neoliberal que incide no sólo en lo económico, sino también afecta a todas las instituciones políticas, jurídicas, religiosas e ideológicas, incluyendo las universidades, ya que es difícil mantenerse al margen del proceso de globalización; en consecuencia, el presente currículo de Estudios se ha formulado teniendo en cuenta esta coyuntura y especialmente los problemas sociales de la región, las demandas de la población y del mercado ocupacional, factores que han sido determinantes para la estructuración secuencial de áreas específicas como las de: teorías y escuelas antropológicas, métodos y técnicas de investigación antropológica, planificación y desarrollo, además de otras de carácter general y electivo que inciden en la formación profesional, de tal manera, que nuestros egresados tengan una formación integral y puedan participar con eficiencia en la investigación social, en programas de desarrollo socio-económico y en los diferentes aspectos y niveles de la sociedad en general.

b) Evaluación del Plan de Estudios 1996

La Comisión Académica de la Escuela de Formación Profesional de Antropología Social, con la participación de alumnos delegados y egresados, realizó una evaluación del Plan de Estudios 1996, tomando como base del análisis las ponencias sobre este tema elaboradas para el I y II Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología 1987 y 1998 respectivamente, cuya finalidad era discutir y comparar las currículas de las ocho Facultades o Escuelas de Antropología a nivel nacional. Al tener sus particularidades específicas, producto de su realidad, proporcionaban pautas y sugerencias importantes para la formulación de los nuevos planes. Con esta metodología se llegó a las siguientes conclusiones:

El perfil profesional obedecía al contexto socio-cultural y económico del momento en que se planteó el Plan 1996, lo que explica su estructura.

Este contexto enmarca la necesidad de asignar cursos con el objetivo de lograr el perfil profesional planteado. En lo referente a las descripciones de las asignaturas, existía reiteración de temas en varios cursos, lo que generaba en unos casos énfasis sobre el tema, o tratamiento muy superficial del mismo por haber sido abordado en otras asignaturas. Algunas áreas, como las de antropología forense y física, planificación, desarrollo, proyectos y gerencia, entre otras, no aparecían y/o no fueron suficientemente desarrolladas en los cursos brindados.

No existía una reglamentación para el desarrollo de los cursos de Seminario de Antropología y Práctica Pre-profesional en la especialidad, lo que obligaba a cada docente a implementarla a su manera, generando en unos casos facilismo, en otros trabas y retrasos en las evaluaciones de los informes. Los cuadros de equivalencias presentaban vacíos, hecho que perjudicaba a los alumnos y dificultaba el trabajo de las comisiones.

Previo a este análisis, la Comisión Académica, conformada por todos los docentes nombrados y contratados de la Escuela, implementó una encuesta y un sistema de participación

abierta de alumnos, egresados y ex-docentes, quienes directamente o vía correo electrónico hacían llegar sus sugerencias y propuestas de sumillas para el nuevo plan, proceso que tuvo resultados óptimos y valiosos.

c) Perfil profesional

La Escuela de Formación Profesional de Antropología Social, de nuestra Facultad, formará profesionales que, luego de obtener el grado académico de Bachiller y la Licenciatura correspondiente, tendrán una sólida formación teórico-práctica y estarán en capacidad de:

- Dirigir y/o participar en programas de investigación científica de su especialidad y áreas afines, estando preparados para participar en equipos polivalentes de trabajo.
- Formular, ejecutar y evaluar planes y programas de desarrollo económico y social a nivel local, regional y nacional.
- Dirigir y participar en la elaboración, ejecución y evaluación de planes y programas de promoción, difusión y administración de instituciones y actividades culturales.
- Participar e intervenir técnicamente en acciones orientadas a la defensa, conservación y acrecentamiento del patrimonio cultural peruano y la formación de la conciencia histórica e identidad regional y nacional.
- Desarrollar capacidades gerenciales y de liderazgo.
- Generar y liderar acciones de desarrollo y promoción.
- Desempeñar la tarea docente en las diferentes modalidades de Educación Superior.
- Conocer un nivel básico del quechua y de un idioma extranjero que facilite su labor científica.

d) De los estudios y de la secuencia curricular

Los estudios de antropología tienen una duración de diez semestres académicos y se realizan en dos etapas: de formación básica y de profesionalización.

- i) Formación Básica (corresponde a la serie 100).- Los Estudios de Formación Básica tienen por finalidad proporcionar al estudiante una cultura universitaria básica en las Ciencias y las Humanidades y formar en él una conciencia de su función social. Integran los conocimientos adquiridos por el estudiante en la etapa escolar y asimismo, constituyen base e introducción al estudio profesional de la especialidad.

Los Estudios de Formación Básica se brindan en la Escuela de Formación Profesional de Antropología Social durante dos semestres académicos consecutivos y previos a los estudios de profesionalización. Tienen carácter obligatorio. Los alumnos que ingresan por examen de admisión están obligados a cursar y aprobar este ciclo de estudios, para luego continuar con los de profesionalización.

- ii) Profesionalización (corresponde a las series 200, 300, 400 y 500).- Los Estudios de Profesionalización tienen por finalidad proporcionar al estudiante una adecuada

formación académica (teórico-práctica) en el campo de la antropología, que le permita en el futuro desempeñarse con eficiencia y competitividad como profesional dentro del campo de su especialidad. Se brindan en la Escuela duran ocho semestres académicos consecutivos y van de la serie 200 a la 500.

Los cursos de profesionalización constan de cursos obligatorios que son el sustento teórico-práctico de la formación profesional específica del estudiante en el campo de la especialidad, y de asignaturas electivas que coadyuvan en la formación profesional del antropólogo.

Los estudiantes de la Escuela deben aprobar todas las asignaturas obligatorias así como las asignaturas electivas, o su equivalente, en créditos exigidos en el Plan de Estudios, y cumplir los demás requisitos del Reglamento de Grados y Títulos para la obtención del grado académico y título de licenciado respectivamente.

e) Los Reglamentos

El Plan Curricular de Estudios 2004 cuenta con los reglamentos de Seminario de Antropología, Práctica Preprofesional y de Grados y Títulos entre otros, que norman cada uno de los aspectos académicos y de trámite administrativo concordante con la Ley Universitaria, los Estatutos y Reglamentos de la UNSCH.

Cuadro 2

Evolución académica de la Escuela de Formación Profesional de Antropología Social

Variables	1984 - 1988	1989 - 1994	1995 - 1999	2000 - 2004	Total
Ingresantes	199	179	134	283	795
Bachilleres	23	9	29	25	86
Titulados	17	6	9	11	43
Total Egresados	40	15	38	36	129

f) Infraestructura y Recursos Humanos

La Escuela de Formación Profesional de Antropología Social, a la fecha, no cuenta con infraestructura propia y comparte con otras escuelas las aulas de clase; así mismo, para el desarrollo de las asignaturas no cuenta con la implementación de instrumentos y aparatos que coadyuven en la adecuada formación profesional, por lo que requiere: infraestructura propia; implementación de aparatos, instrumentos y otros; presupuesto adecuado para las salidas de campo, viajes de estudios, supervisión de las prácticas, etc.; equipamiento del centro de cómputo; equipamiento de la biblioteca especializada; equipamiento de internet; equipamiento de la videoteca especializada; firma de convenios con instituciones públicas y privadas que posibiliten la realización de las prácticas; equipamiento del museo etnográfico y cultura popular y ambiente adecuado para exposiciones.

Cuadro 3
Plana docente

Profesores Ordinarios	
Principales	Mg. Manuel Mayorga Sánchez
	Mg. Ulpiano Quispe Mejía
Asociados	Lic. Freddy Ferrúa Carrasco
	Lic. Walter Pariona Cabrera
Auxiliares	Lic. Filomeno Peralta Izarra
	Lic. Uriel Salcedo Acuña (jefe de prácticas)
Profesores Contratados	Lic. Edmundo Pinto Ramos (auxiliar)
	Lic. Lucio Sosa Bitulas (auxiliar)
	Lic. Severo Loaiza Huamán (auxiliar)
	Lic. Roger Atauje Crisóstomo (auxiliar)
	Bach. Anderson Cabrera Guevara
	Lic. Franklin Torres Barnechea

g) Estructura de gobierno de la Escuela

La estructura de gobierno está conformada por el Consejo de la Escuela (docentes y delegados estudiantiles), el director de la Escuela y las comisiones permanentes: Investigación y Proyección Social, Control y Apoyo Académico, Apoyo Institucional y Orientación y Consejería de Estudiantes.

4. LOS ESTUDIOS DE POSTGRADO

Los estudios de Postgrado en la especialidad de Antropología se iniciaron el año 2000. Ese año ingresaron un total de 13 alumnos y concluyeron sus estudios 8. Su formación estuvo a cargo de 8 docentes, tanto de planta como de otras universidades del país y de México. El año 2001 ingresaron 20 estudiantes y egresaron 10. Los profesores fueron también 10, de la UNSCH, San Marcos, Villareal PUCP, UNCP y universidades mexicanas.

Balance de las investigaciones antropológicas en la Región Norte

JOSÉ FERNANDO ELÍAS MINAYA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRUJILLO

1. INTRODUCCIÓN

El balance comprende el periodo de ocho años, desde 1997 al 2004. Registra títulos de informes de investigación de la práctica preprofesional de estudiantes de antropología social de la Universidad Nacional de Trujillo, tesis de postgrado, informes de investigación de profesionales en el ramo que laboran como docentes en la Facultad de Ciencias Sociales de dicha universidad, así como en otras entidades en diferentes ámbitos geográficos de la región. Se incluyen también informes y publicaciones de otros profesionales que han incursionado en la perspectiva antropológica.

Los estudios registrados mayormente se localizan en el departamento de La Libertad, dada la influencia más cercana de la Escuela de Antropología Social de la Universidad Nacional de Trujillo, única casa superior de estudios que forma antropólogos sociales en la región norte. Antropólogos sociales que laboran en las entidades públicas y privadas del departamento de La Libertad y en otros departamentos, aun cuando su acción laboral es predominantemente de promoción del desarrollo, han sido consultados mediante una encuesta para que expongan sus apreciaciones acerca de las iniciativas y producción en materia de investigación.

La clasificación de los estudios y el análisis correspondiente se efectúa a través de un clasificador temático y por años. Destacan estudios de la problemática urbano-marginal asociados a la pobreza. Los temas de gestión y cultura organizacional van tomando importancia, así como los referentes a ciudadanía y participación en democracia. Los temas rurales siguen la tradición de la preocupación antropológica. Aquí destacan los impactos de los cambios tecnológicos en las organizaciones y en los sistemas de producción. Aún están ausentes los estudios interdisciplinarios en ámbitos mayores al de la comunidad o grupos humanos específicos.

El balance del período 1997 al 2004 retoma muchos de los planteamientos de la evaluación del período 1985 al 1996, que fuera presentado en el II Congreso de Investigaciones Antropológicas realizado en la Universidad San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho). Desde lo expresado en dicho informe poco se ha hecho por mejorar las condiciones en que se vienen realizando las investigaciones antropológicas. Es persistente la falta de políticas de Estado y del propio sistema universitario nacional por impulsar la investigación científica. Se debe potenciar todo el trabajo académico en función de la mejor formación académica científica de los egresados y, por ende, incrementar el número y calidad de investigadores. En tales circunstancias, se reproduce el círculo vicioso que se traduce en el aislamiento de la universidad, particularmente de la universidad pública, de la problemática general del país y de las regiones. Sin embargo, lo poco que se viene haciendo puede mejorarse con medidas estratégicas de gestión universitaria.

El informe incluye cuadros anexos del registro de informes de investigación clasificados estadísticamente por temas eje y subtemas, por años, tipos de investigadores y localización. También incluye el inventario de títulos y autores que ha sido posible registrar, igualmente clasificados, con un código de identificación de temas y subtemas conforme se registra en los cuadros. Cabe manifestar que hay investigadores cuya producción no hemos podido conocer por limitaciones de diversa índole, particularmente del departamento de Ancash y provincias del interior del resto de departamentos de la región norte. Sin embargo, por vía Internet hemos logrado conocer las apreciaciones de profesionales del ramo ubicados en diferentes ciudades, sus actividades fuera de la universidad, sus inquietudes en materia de investigación, los problemas que limitan su trabajo de investigación y sus propuestas de líneas temáticas de investigación.

2. CONDICIONES EN QUE SE REALIZAN LAS INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

La investigación científica como parte de la división social del trabajo es resultado de la actitud y vocación personal del trabajador intelectual. Esto es plausible ante la ausencia de políticas institucionales en el país, y particularmente en la región, que incentiven, promuevan y apoyen la realización de investigaciones en las diversas áreas del conocimiento.

La universidad por su propia naturaleza tiene como función inherente la investigación científica; pero, como es de dominio público, las universidades del Estado y gran parte de las universidades privadas de reciente creación poco o casi nada hacen por cumplir con esta obligación.

En la universidad pública, ante la falta de políticas desde el Gobierno Central o de la Asamblea Nacional de Rectores, sus propias autoridades tampoco hacen algo por estimular y apoyar iniciativas de investigación. Los recursos recaudados internamente no se orientan a la inversión en investigaciones, infraestructura y equipamiento básico, como son los laboratorios y los insumos indispensables. Esta es la situación particular de la Universidad Nacional de Trujillo. En consecuencia, la investigación en las muestras existentes es

el resultado de la aventura solitaria de las iniciativas personales, tanto de docentes como de estudiantes y otros profesionales.

Lo grave de tal situación, que debe constituir una permanente preocupación de la comunidad académica, es su conversión en costumbre y en norma de comportamiento, destacando como labor académica únicamente el dictado de clases en la modalidad tradicional de la clase magistral. Los seminarios mal entendidos se reducen a trasladar la responsabilidad académica al estudiante sin la imprescindible intervención del docente en los análisis y debates. Si agregamos a ello la desimplementación del acervo bibliográfico en las bibliotecas y la escasa o nula realización de trabajo de campo o vinculación con la problemática de la comunidad local y regional, es de advertir la crisis de la formación académico-profesional en las diferentes especialidades. Por lo menos, eso ocurre en la Facultad de Ciencias Sociales donde se forman antropólogos sociales, arqueólogos, trabajadores sociales y profesionales en turismo.

La frustración del estudiante recién es percibida cuando egresa y se percata de sus carencias y limitaciones para incursionar en el escaso mercado laboral que exige capacidades, iniciativa y competitividad.

El Instituto de Investigaciones Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales, desde su creación en 1993, no ha tenido ninguna asignación presupuestal por parte de la administración central de la Universidad. Sus iniciativas de investigación se han limitado a dos proyectos de investigación financiados parcialmente por el Concejo de la Municipalidad Provincial de Virú en 1995 y por asignación, vía concurso promovido por la Oficina General de Apoyo a la Investigación de la UNT en 1998. Esta política de financiamiento de proyectos de investigación lamentablemente se trunció en 1999 después de un año de experiencia. De otra parte, la predominante orientación lectiva del trabajo académico de los docentes, vinculada a la escasa vocación por la investigación seria, no ha permitido perfilar mayores iniciativas y realizaciones en este campo.

Sin embargo, pese a tales circunstancias, tenemos un registro considerable de investigaciones que los docentes están obligados a presentar para hacerse acreedores a una subvención promedio mensual de 180 nuevos soles. La percepción de dicha subvención se entiende mayormente como incremento salarial más que como una asignación para investigar. De allí que gran parte de los informes presentados cumplen la formalidad administrativa y muy escasamente los requerimientos mínimos del trabajo académico científico. Aun en tales condiciones, hay que destacar iniciativas que se cristalizan en publicaciones de libros y dos revistas de la Facultad.

Las investigaciones de los estudiantes de la Escuela de Antropología Social se plasman en el informe de práctica preprofesional que realizan en el quinto año de estudios académicos. Esta experiencia permite a los estudiantes reevaluar su formación académica de los cuatro años anteriores. Aun cuando realizan dicha práctica en condiciones precarias, asumiendo su propio financiamiento y sin tener el asesoramiento sostenido en el campo

por parte de sus profesores, son muestras considerables a tenerse en cuenta como aportes a la investigación.

Pese que no es propósito de este informe analizar la formación académica de los antropólogos sociales en la universidad nacional de Trujillo, es preciso destacar los cambios en el currículo de estudios. El currículo vigente del año 2000, reafirmando las bases primigenias de la formación antropológica sustentada en la aplicación del método etnográfico, perfila cinco ejes de soporte: a) teoría antropológica, b) métodos y técnicas de investigación, c) etnohistoria e historia, d) antropologías como especialidades y e) promoción del desarrollo. Fortalece la antigua línea de antropología aplicada que había sido minimizada en anteriores currículos. Ahora, como antropología del desarrollo, incluye diversas opciones de promoción donde el egresado puede encontrar alternativas ocupacionales.

Las investigaciones en perspectiva antropológica, también dentro del ámbito universitario, son realizadas por otros profesionales docentes adscritos a la Facultad de Ciencias Sociales, Ciencias de la Educación y, recientemente, a la Facultad de Enfermería. Sus orientaciones en la alternativa más fenomenológica reportan informes de casos clínicos más allá del consultorio médico. La investigación cualitativa, propia del enfoque etnográfico, está siendo asumida, particularmente en las tesis de postgrado en Enfermería.

Las investigaciones más allá del ámbito universitario se circunscriben a determinadas ONG, como CIPCA en Piura, con participación de antropólogos egresados particularmente de la Pontificia Universidad Católica.

3. EVOLUCIÓN DE LAS INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS EN LA REGIÓN NORTE

La evaluación de las investigaciones antropológicas del periodo 1985 a 1996 presentadas en el II Congreso de Investigaciones Antropológicas realizado en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, destaca, a nivel de profesionales, la línea del sector productivo, particularmente del agrario con el 46.4%. Esta línea ocupa el tercer lugar en el periodo 1997 al 2004, con el 16.2%. En segundo lugar, estaba el sector servicios con el 18.8%, cayendo al cuarto lugar en el periodo reciente con el 10.1%. En tercer lugar, se ubicaban las investigaciones sobre relaciones sociales con el 17.4%, que en el periodo reciente cobra mayor importancia situándose en el primer lugar con el 33.1%. En el período 1997 al 2004, ocupan el segundo lugar los temas sobre cultura y religión con el 26.4%, mientras que en el período anterior tuvieron cuarta prioridad.

En lo que respecta a las investigaciones de estudiantes, las tendencias en ambos periodos son similares. En primer lugar, los temas de relaciones sociales; en segundo, los temas productivos; y en tercer lugar el sector servicios. Este panorama se presenta en el siguiente cuadro.

Cuadro 1

Informes de investigación antropológica de estudiantes y profesionales en la Región Norte: comparación periodos 1985-1996 y 1997-2004

Cód	Clasificación Temática	Informes de estudiantes				Informes de profesionales			
		1985-1996		1997-2004		1985-1996		1997-2004	
		Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%
A	Sector productivo	73	27,2	20	18,0	32	46,4	24	16,1
B	Industria y agroindustrial	16	6,0	6	5,4	4	5,8	12	8,1
C	Sector servicios	49	18,3	18	16,2	13	18,8	15	10,1
D	Relaciones sociales	96	35,8	56	50,5	12	17,4	49	33,1
E	Ideología política	11	4,1	7	6,3	1	1,4	4	2,7
F	Cultura y religión	22	8,2	4	3,6	7	10,1	39	26,4
G	Antropología física	1	0,4	-	-	-	-	5	3,4
TOTAL		268	100,0	111	100,0	69	99,9	148	99,9

Fuente: Elías M., José 1997 Pág. 6,9. Biblioteca Postgrado, Biblioteca de Ciencias Sociales, Oficina General de Investigación - UNT

En el período 1985 a 1996 se registran 268 informes de los estudiantes porque se incluyen los proyectos de investigación de titulación como licenciados en antropología social. Este rubro se ha dejado de lado en el período siguiente por su menor relevancia. Hay que anotar, igualmente, que el cuadro no registra, en el período reciente, los informes de tesis de postgrado en Ciencias Sociales y en Enfermería, en este caso los informes con connotación etnográfica. Este asunto se comentará más adelante.

De un período a otro, los temas sobre los cuales los investigadores han perdido algún interés son los de: implementación de la reforma agraria, parcelamiento de empresas campesinas asociativas, estructura y empresa agraria, población y migraciones y sindicatos. A partir de 1997, las preocupaciones se orientan a temas nuevos como: participación ciudadana y desarrollo local, cultura organizacional, organización vecinal, abandono familiar, juventud y pandillas juveniles, género, niños trabajadores, medio ambiente, turismo y patrimonio cultural.

4. RASGOS DE LAS INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DEL PERÍODO 1997 AL 2004

a) Ámbito

Las fuentes para el registro de informes antropológicos —sean éstas bibliotecas, entidades públicas o privadas, o la presencia de antropólogos o intelectuales con muestras de trabajo antropológico— se localizan mayormente en el departamento de La Libertad, particularmente en la ciudad de Trujillo. Esto se debe a que la Universidad Nacional de

Trujillo es la única de 14 universidades (7 públicas y 7 privadas) que tiene las Escuelas Académico-profesionales de Antropología Social, Arqueología y Trabajo Social; también, porque la Universidad es una entidad, sino la única, que, aunque en condiciones precarias, realiza investigación científica. Los antropólogos que laboran en diversas ocupaciones en todo el territorio de la región, dado el carácter de las entidades —ONG, ministerios, gobiernos locales—, no contemplan dentro de sus planes de trabajo la investigación. Las acciones de promoción del desarrollo económico-social en las que están involucradas se conducen con sentido práctico común, por lo que desestiman la importancia de la investigación. Probablemente a ello se asocia la falta de iniciativa de dichos profesionales, su desactualización académica o, simplemente, su frágil identidad e identificación como científicos sociales.

Sin embargo, ello no es suficiente justificación. Hay que decir que hemos tenido limitaciones para identificar antropólogos u otros profesionales que vienen trabajando solitaria y creativamente en otras ciudades de la región.

b) Los investigadores

Hemos indicado brevemente cuál es el perfil de nuestros investigadores. Es desalentadora la realidad, pues las investigaciones se realizan mayormente para cumplir alguna formalidad; en el caso de los docentes universitarios, para acceder a una pequeña subvención entendida como incremento salarial y no para la realización de investigaciones. En consecuencia, los informes son exploratorios y predominantemente descriptivos. Si la carga lectiva no es recargada, lo que queda de tiempo no se dedica a la investigación, sino a buscar otras fuentes complementarias de ingresos: clases en otras universidades o algún negocio particular. El problema de los salarios parece ser el neurálgico; sin embargo, no se aprovechan otros medios para obtener financiamiento para la realización de investigaciones o realizar trabajos de promoción del desarrollo. Algunos pocos docentes se vinculan con o forman parte de una ONG, pero no para investigar sino para realizar alguna promoción práctica.

El trabajo personal y aislado y la falta de información para viabilizar las iniciativas de proyectos ante entidades financieras extranjeras son otras limitantes que contribuyen a mantener el *statu quo*.

Los estudiantes del pre y postgrado, igualmente, conducen sus investigaciones por la necesidad de sus programas curriculares sin contar con una orientación y asesoría sostenida. Los niveles de exigencia son superficiales debido a las condiciones ya expuestas de los docentes.

Cabe destacar la iniciativa etnográfica de los docentes de la Facultad de Enfermería, quienes vienen inculcando en sus estudiantes, particularmente en el postgrado, la corriente fenomenológica de la investigación cualitativa para la mejor comprensión de los casos clínicos. Hemos seleccionado, en el listado de títulos, las tesis de maestría de antropólogos

y otros profesionales, específicamente de Enfermería, por su perspectiva antropológica, pasando a formar parte dichos informes del acervo de investigaciones antropológicas.

Dieciséis egresados de antropología social, profesionales ubicados en diversas dependencias y ciudades del norte, respondieron a una entrevista vía Internet. Ante la pregunta sobre el motivo de la relativa ausencia de investigaciones antropológicas. 10 señalan la falta de financiamiento, 4 indican el bajo nivel de formación científica y 2 destacan la nula promoción de la investigación. En segunda prioridad, 5 señalan el escaso interés y vocación por la investigación, 4 indican los retos para atender necesidades vitales y 2 refieren la falta de vida institucional para la automotivación hacia la investigación. Estas respuestas pueden ser ilustrativas para la comprensión del perfil de los egresados como investigadores. Existe mucha deuda, muchos vacíos sobre los cuales es necesario reflexionar colectivamente.

c) Clasificación temática de las investigaciones antropológicas

Utilizamos el clasificador mostrado en el cuadro anterior para presentar los informes según su ubicación rural y urbana. Muchos títulos caprichosamente se han ubicado en lo urbano teniendo cobertura mayor. Igualmente, los presentamos clasificados por años y por clase de investigador. En este caso: profesionales, estudiantes de pregrado en antropología social y maestristas. En el grupo de profesionales se incluyen los antropólogos y otros profesionales, entre los que se encuentran pedagogos, historiadores, sociólogos y hasta un agrónomo.

d) Informes de investigación por ubicación urbana y rural

De un total de 290 informes, 215 (74.1%) se localizan dentro del ámbito urbano, en tanto que 75 (25.9%) en el área rural. La distribución según los temas genéricos se presenta en el siguiente cuadro:

Cuadro 2

Orientaciones temáticas de las investigaciones antropológicas en la Región Norte según localización urbana y rural (1997 -2004)

Cód	Clasificación temática	Urbana		Rural		Total	
		Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%
A	Sector productivo	11	5,1	35	46,7	46	15,9
B	Industria y agroindustrial	19	8,8	3	4,0	22	7,6
C	Sector servicios	31	14,4	7	9,3	38	13,1
D	Relaciones sociales	107	49,8	14	18,7	121	41,7
E	Ideología política	8	3,7	3	4,0	11	3,8
F	Cultura y religión	34	15,8	13	17,3	47	16,2
G	Antropología física	5	2,3	-	-	5	1,7
	Total	215	99,9	75	100,0	290	99,8

Fuente: Biblioteca Postgrado, Biblioteca de Ciencias Sociales, Oficina General de Investigación - UNT

El sector productivo, en este caso, está más vinculado a la agricultura; de allí su ubicación predominante en el medio rural. El resto de temas se localizan en mayor proporción en la zona urbana. Al respecto es bueno remarcar que lo urbano esta representado en gran parte por la ciudad de Trujillo y sus áreas marginales, debido a las dificultades económicas de los investigadores quienes han de cargar con los gastos para poder trasladarse a otras ciudades.

e) Investigaciones Antropológicas según tipo de investigador

De los 290 informes, 111 (38.3%) corresponden a los resultados de la práctica preprofesional de los estudiantes de pregrado en antropología social; 31 (10.7%), a tesis de estudiantes de postgrado en Ciencias Sociales y Enfermería, y los 148 restantes (51.0%), a antropólogos sociales y otros profesionales.

En el siguiente cuadro se presenta el número de informes por tipo de investigador:

Cuadro 3
Orientaciones temáticas de las investigaciones antropológicas en la Región Norte según tipo de investigador (1997 -2004)

Cód	Clasificación temas	Informes de investigación de estudiantes		Tesis Postgrado		Informes de investigación de profesionales		Total	
		Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%
A	Sector productivo	20	18,0	2	6,5	24	16,2	46	15,9
B	Industria y agroindustrial	6	5,4	4	12,9	12	8,1	22	7,6
C	Sector servicios	18	16,2	5	16,1	15	10,1	38	13,1
D	Relaciones sociales	56	50,5	16	51,6	49	33,1	121	41,7
E	Ideología política	7	6,3	-	-	4	2,7	11	3,8
F	Cultura y religión	4	3,6	4	12,9	39	26,4	47	16,2
G	Antropología física	-	-	-	-	5	3,4	5	1,7
Total		111	100,0	31	100,0	148	100,0	290	100,0

Fuente: Biblioteca Postgrado, Biblioteca de Ciencias Sociales, Oficina General de Investigación - UNT

El grupo de profesionales mantiene la tendencia predominante. En primer orden, los estudios de relaciones sociales (51.6%); luego, los referentes a cultura y religión (26.4%) y, en tercer lugar, el sector productivo (16.2%). Para los estudiantes de pregrado, cultura y religión esta en la cuarta prioridad. Siguiendo la tendencia, después de relaciones sociales (50.5%) esta el sector productivo (18.0%), y en tercer lugar, el sector servicios (16.2%). Para los de postgrado, el sector productivo es quinta prioridad. Después del tema relaciones sociales (51.6%) está el sector servicios (16.1%), y el tercer lugar lo comparten los temas industria y cultura y religión, ambos con el 12.9%.

Considerando la ubicación urbana o rural de los estudios de los tres tipos de investigadores, tenemos el siguiente cuadro:

Cuadro 4

Investigaciones antropológicas por ubicación urbana o rural de los estudios según tipo de investigador (1997 - 2004)

TIPO INVESTIGADOR	URBANA		RURAL		TOTAL	
	Núm	%	Núm	%	Núm.	%
Estudiantes Pregrado	76	68,5	35	31,5	111	100,0
Estudiantes postgrado	27	87,1	4	12,9	31	100,0
Profesionales	112	75,7	36	24,3	148	100,0

Como se ha referido, los estudios se localizan predominantemente en la zona urbana; sin embargo, hay que distinguir que los estudiantes del pre y postgrado y los profesionales concentran sus estudios en dicha zona con el 87,1% y 75,7% respectivamente. En el anexo 4 se aprecia en mayor detalle esta distribución teniendo en cuenta los temas específicos.

f. Distribución anual de las orientaciones temáticas y evolución de las tendencias

Las cifras anuales registradas están en relación al número de investigadores que habitualmente vienen produciendo, así como al número de estudiantes de las promociones que egresan. De allí que se aprecia cierta constante numérica. En el cuadro siguiente se presenta porcentualmente cómo han ido variando anualmente las tendencias temáticas:

Cuadro 5

Orientaciones temáticas de las investigaciones antropológicas en la Región Norte por años (1997 - 2004)

Cód	Clasificación temas	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	Total
A	Sector productivo	25,6	25,6	12,6	16,7	12,1	6,7	10,9	10,5	15,9
B	Industria y agroindustrial	12,8	11,6	3,1	2,1	6,1	3,3	13,0	5,3	7,6
C	Sector servicios	12,8	14,0	12,6	8,3	24,2	13,3	13,0	5,3	13,1
D	Relaciones sociales	17,9	37,2	46,9	50,0	42,4	60,0	37,0	52,6	41,7
E	Ideología política	7,7	-	3,1	4,2	3,0	-	8,7	-	3,8
F	Cultura y religión	23,2	11,6	18,6	14,5	6,1	16,7	17,4	26,3	16,2
G	Antropología física	-	-	3,1	4,2	6,1	-	-	-	1,7
	%	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	TOTAL	(39)	(43)	(32)	(48)	(33)	(30)	(46)	(19)	(290)

Fuente: Oficina General de Promoción y Desarrollo de la Investigación Bibliotecas Fac. CC.Sociales. Escuela Postgrado - UNT

El tema de relaciones sociales ocupa el primer lugar de las preferencias de los investigadores durante todos los años. Los temas productivos y cultura y religión ocupan las siguientes preferencias. Desde el año 1999, el tema cultura y religión se va perfilando como segunda prioridad, quedando relegado al tercer lugar el tema productivo que, como se ha señalado anteriormente, está más vinculados al sector agrario. Como cuarta preferencia está el sector servicios; sin embargo, cabe resaltar que en el año 2001 estuvo en la segunda preferencia. Estos datos en detalle, indicando los rubros específicos para cada tema, se presentan en Anexo 5 y siguientes.

g) Aspectos significativos de las orientaciones temáticas

En gran parte se mantienen constantes los rasgos expuestos en el informe de 1997 respecto de la evaluación de las investigaciones antropológicas del periodo 1985 a 1996. El diseño teórico metodológico que se inculca en la Escuela de Antropología Social de la UNT es el histórico estructural de orientación marxista. Aparte de conocer las diferentes corrientes y escuelas antropológicas en sus aspectos teóricos y metodológicos, la guía de práctica preprofesional enfatiza tal modelo. La perspectiva dialéctica en la versión del método científico como alternativa a las posturas positivistas y neopositivistas constituye el paradigma para fortalecer la antropología como una ciencia social.

Sin embargo, las condiciones precarias en que se viene trabajando aún no han permitido cristalizar investigaciones de largo aliento bajo dicha orientación. Por ello, los informes de investigación alcanzan predominantemente un nivel descriptivo.

La onda postmoderna, de la mano del fenomenismo en su versión más radical, ha tenido algún asidero en los profesionales de la salud que como paradigma novedoso asumieron la investigación cualitativa. Esto les ha permitido afianzar las técnicas del método etnográfico siguiendo las orientaciones de J. Spradley. Esto es meritorio por cuanto están incursionando en el terreno que aparecía como exclusividad de los antropólogos. Indirectamente, llama a la reflexión de los antropólogos en cuanto a la modalidad y niveles de profundidad con que trabajan con el método etnográfico. Evidentemente por las limitaciones económicas, no se realizan estadias prolongadas de observación como tampoco entrevistas en profundidad a muestras representativas de los grupos humanos en estudio. Por tanto, queda aún pendiente mayor debate sobre este asunto a fin de reafirmar y refrescar el viejo tema de la perspectiva científica de la ciencia social.

En la presentación de las líneas temáticas destacamos sucintamente los subtemas en orden de prioridad expresados en las cifras que presentan los cuadros anexos. Para una mejor identificación de los estudios se presenta como ficha bibliográfica el listado de autores y títulos clasificados por años. El código que le hemos asignado para la presentación de este informe se consigna entre paréntesis, después del código de registro en la Oficina General de Investigación de la UNT y/o de la biblioteca donde se localiza. (Véase Anexo de inventario de investigaciones que se ha podido identificar).

Investigaciones sobre el Sector Productivo

Predominan los temas referentes al sector agricultura. En primer lugar, los temas de cambios tecnológicos y sus impactos económicos sociales, y el tema de cobertura amplia que hemos denominado «microrregionales». Estos estudios pretenden mostrar aspectos generales sobre la estructura agraria a nivel de valle, provincia y región. Los temas sobre economía campesina y producción agropecuaria y comercialización se encuentran en tercer y cuarto orden. El tema de agua e infraestructura de riego y comunidades campesinas siguen en preferencia. En este último hay que destacar los estudios de Alejandro Diez desde el CIPCA-Piura. Siguen los temas de empresa agraria, pesca artesanal, financiamiento agrario y recursos naturales.

Investigaciones sobre Industria y Agroindustria

Los estudios de microempresas, a partir de la organización familiar, mayormente se refieren a la industria del calzado en la periferia de la ciudad de Trujillo. Como nuevos temas se tienen los estudios sobre turismo y medio ambiente.

Investigaciones sobre el Sector Servicios

Los estudios sobre salud, educación y comercio ambulatorio son los temas de mayor significación. Sigue la preocupación por el servicio institucional y la medicina tradicional.

Investigaciones sobre Relaciones Sociales

Bajo esta denominación se incluyen 17 temas entre los que destacan con mayor número de informes los estudios de participación ciudadana en el desarrollo local; luego, cultura organizacional; en tercer lugar, pobreza, violencia y género. Estos temas cobran mayor interés desde el año 2000. En esta perspectiva de interés están los estudios de: niños trabajadores, relaciones de género, abandono familiar, organización y gestión, juventud y pandillas y población y migración. Siguen con un menor número de investigaciones los temas de relaciones de trabajo, estrategias de sobrevivencia, alimentación, organización vecinal, trabajo femenino, medios de comunicación social y enajenación.

Investigaciones sobre aspectos de Ideología Política

Esta línea se mantiene con menor número de informes. Así, los estudios de ideología política son 4. Otros temas con uno o dos informes son: música popular, sindicatos, partidos políticos y grupos de interés.

Investigaciones sobre Cultura y Religión

En esta línea también tenemos temas relativamente nuevos, como identidad cultural con 14 informes, sigue historia con 12 títulos, patrimonio cultura con 8. Después vienen: teoría y metodología, religiosidad y asimilación cultural.

Investigaciones sobre Antropología Física

Se registran 5 trabajos, que son aportes de un médico físico, docente cesante que fue profesor del curso de antropología física.

5. PUBLICACIONES

La Facultad de Ciencias Sociales edita intermitentemente dos revistas. La *Revista de Ciencias Sociales* y la *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*. La primera tiene seis números desde 1990, siendo los dos últimos del periodo 1997-2004. La revista del Museo tiene ocho números publicados, de los cuales los dos últimos corresponden al periodo de evaluación. Dichas revistas tienen un perfil dominante. Mientras en la primera se exponen predominantemente los temas antropológicos, en la segunda son dominantes los temas arqueológicos.

En cuanto a la publicación de libros, destacamos los esfuerzos del Prof. Orlando Velásquez Benites, quien dentro del periodo de evaluación ha publicado seis libros, varios de ellos como ampliación de sus informes de investigación. El Prof. Heider Escalante Gómez registra dos libros; el Prof. Weyder Portocarrero Cárdenas, uno; la Prof. Carolina Espinoza Camus con Inge Achjellerup, un libro. Hay textos que por carencias económicas no han sido publicados. Los títulos correspondientes están en el registro anexo.

6. RETOS PARA LA INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Permanecen vigentes las propuestas del informe de evaluación anterior en tanto que las condiciones económicosociales de la política neoliberal agudizan el contraste entre los logros macroeconómicos y el crecimiento de la brecha que separa a ricos y pobres al interior del país. Mientras los primeros estadísticamente van disminuyendo pero ostentan mayor riqueza, las grandes mayorías se van empobreciendo cada vez más incorporando en este gran segmento a los sectores medios. La agudización de los problemas derivados de la pobreza económica se está diversificando y va en aumento exponencial, llegando al deterioro de la escala de valores, de tal forma que los medios, aun ilícitos, se vienen esgrimiendo como justificación de logros.

Los impactos múltiples de este ordenamiento desigual y anacrónico lo están afrontando las nuevas generaciones. Los niños de ayer, ahora jóvenes, desamparados por el abandono familiar y las equivocadas o ausentes políticas sociales, tienen escasas alternativas; y las grandes mayorías, sin los necesarios indicadores de calificación técnica e incluso moral, lindan por las actividades antisociales, como son la delincuencia, el pandillaje, la prostitución, la drogadicción y la frustración y pérdida de fe. La desesperanza de un futuro personal y familiar dentro de nuestro territorio lleva a los jóvenes a migrar al extranjero para asumir mayormente trabajos de servidumbre doméstica. Este problema, de por sí,

es un gran tema de investigación y, más, de adopción de políticas urgentes de promoción y de recuperación.

El trance de los comportamientos paternalistas y clientelistas de dominación y dependencia se mantiene patente en todo orden de cosas. Ello constituye una traba para la toma de conciencia de los derechos políticos, jurídicos y socioeconómicos necesarios para la relación interpersonal y para la implementación de los postulados de la vida democrática en todas las formas de agrupamiento social e institucional.

El centralismo y la burocratización como secuelas de la mentalidad patronal ha sido instrumento de reproducción de las élites dominantes en función de sus intereses. La negación de las potencialidades y capacidades de las personas y poblaciones provincianas es una muestra del proceso lento y penoso de regionalización, descentralización y desarrollos locales. Impera el desprecio por el recurso humano, los recursos naturales, los espacios y el tiempo. De allí las actitudes depredadoras, parasitarias, de despilfarro, irresponsabilidad e inmoralidad. Estas manifestaciones culturales son temas de investigación en la coyuntura de un discurso de la búsqueda de eficiencia, competitividad y calidad total en el contexto de globalización.

Se ha detenido el debate teórico metodológico del cuestionamiento posmodernista a las teorías y corrientes epistemológicas positivistas y neopositivistas, entrapando el desarrollo de la dialéctica marxista como teoría y método científico para la comprensión, interpretación y explicación de los problemas cruciales del mundo actual. Es necesario trascender la perspectiva empirista subjetiva que muestra realidades explicables a partir de la identificación de la relación causa/efecto.

La superficialidad de las observaciones sin la perspectiva histórica y/o etnohistórica no permite comprender las situaciones económicas y socioculturales en su dimensión de continuidad en el tiempo y el espacio. Esta limitante no es problema en los enfoques estructurales funcionalistas de orientación sistémica o fenomenológica. Por ello, en la generalidad de los trabajos, predominantemente descriptivos, no se perciben las dificultades de la implementación teórica y metodológica. Este problema requiere mayor debate y praxis en la ejecución de los proyectos de investigación.

En la coyuntura actual, constituyen ejes de investigación que deben priorizarse, en el ámbito de los espacios urbanos y rurales, los siguientes: i) regionalización, descentralización y desarrollo local; ii) cultura y derechos políticos, jurídicos y económico-sociales; iii) educación y fortalecimiento de la gestión democrática; iv) crisis de valores y problemas sociales y ético morales; v) cultura, recursos naturales y contaminación medioambiental; vi) juventud y desarrollo generacional; vii) interculturalidad y transferencia tecnológica; viii) patrimonio natural, cultural y desarrollo turístico; ix) impactos económicos y socioculturales de las innovaciones tecnológicas; y x) identidad y movimientos sociopolíticos.

En el medio rural son temas que debe abordarse los siguientes: i) impacto de la política económica neoliberal en el campesinado y las estrategias de éste en su inserción a la economía de mercado; ii) cultura organizacional en los grupos poblacionales y las instituciones del sector público y privado; iii) recomposición de la estructura agraria local, regional y nacional; iv) nuevas condiciones del mercado de trabajo en el campo; v) impacto de las innovaciones tecnológicas de la irrigación Chavimochic y de la explotación minera; vi) empresa agraria y campesinado frente al Tratado de Libre Comercio; vii) conservación y manejo de los recursos naturales y del medio ambiente; viii) asedio y agresión del capitalismo a la poblaciones rurales; iv) la estructura social y de poder en los gremios campesinos; x) la organización y acción de las instituciones promotoras del desarrollo campesino; xi) las expresiones ideológico-simbólicas en los diversos sectores del medio rural y xii) la potenciación de las tecnologías, costumbres y tradiciones nativas.

En el medio urbano son temas a priorizarse los siguientes: i) sectores emergentes y liderazgo en los diversos sectores sociales; ii) expresiones anómicas derivadas de la pobreza; iii) expresiones ideológicas de refugio, como misticismo y religiosidad, agnosticismo, surgimiento de movimientos sociales extremistas, violencia e inmoralidad; iv) racionalidad organizativa en los procesos de producción y de servicios; v) cambios en la estructura familiar y en los procesos de endoculturación; vi) juventud y pandillas; vii) fortalecimiento de la gestión organizacional; viii) organización vecinal y seguridad ciudadana; ix) equidad de género; x) transformación y surgimiento de nuevas identidades; y xi) violencia y abandono familiar.

7. CONCLUSIONES

Las investigaciones son predominantemente descriptivas con un débil marco teórico, debido al estancamiento de los debates acerca de la perspectiva científica de las teorías antropológicas y de la dialéctica materialista, y por el cuestionamiento del pensamiento posmodernista a los paradigmas de la ciencia.

Las investigaciones son el resultado del esfuerzo e interés estrictamente personales realizados en condiciones de precariedad económica. Particularmente, en el caso de los docentes de la Universidad, como obligación para percibir una pequeña bonificación entendida como incremento salarial. Esas investigaciones se localizan mayormente en el ámbito de la ciudad de Trujillo y zonas periféricas y en zonas costeñas de los valles cercanos a la ciudad.

Los temas nuevos en relación al periodo anterior son los siguientes: identidad cultural; participación ciudadana para el desarrollo local; cultura en la gestión del desarrollo organizacional; juventud y pandillas; pobreza, violencia y género; abandono familiar y niños trabajadores. Temas que se vienen trabajando desde los años 80 en mayor número son: tecnología y cambios económico-sociales, economía campesina, microempresas, comercio ambulatorio, educación, salud y asentamientos humanos.

Algunas últimas recomendaciones: *i)* implementar sistemas en red para la intercomunicación académica entre investigadores a nivel nacional y para viabilizar proyectos de investigación mediante el apoyo de entidades financieras internacionales; *ii)* mejorar los niveles académicos en la formación de antropólogos sociales y fortalecer la conformación de equipos multidisciplinarios para la investigación con la cooperación de docentes y estudiantes.

La Antropología y las ciencias sociales en la comprensión de la Región Central del Perú: balance de investigaciones

JOSÉ LUIS ÁLVAREZ RAMOS

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO DEL PERÚ, HUANCAYO

Cuando decidimos iniciar la tarea de realizar un balance de investigaciones en Antropología de la región central se presentaron varios caminos para lograr ese propósito, cada uno con un orden lógico distinto tanto en la presentación como en el discurso. El primero consistía en explicar el balance de los trabajos en orden cronológico, de acuerdo a la fecha de publicación de los estudios y la vida de sus autores. El segundo, realizar un balance de orden temático, es decir, explicar los avances y propuestas por temas y áreas de investigación. Así, por ejemplo, desarrollaríamos los trabajos en antropología de la religión, antropología económica, política, entre otros. El tercero era escribir un balance de acuerdo a escuelas de investigación y posturas teóricas que definen los autores en sus publicaciones. Expondríamos los trabajos desde los distintos modelos teóricos: el culturalismo, el marxismo, la dominación y dependencia, por ejemplo. El cuarto, en fin, consistía en desarrollar el balance partiendo de los aportes de las investigaciones para la comprensión de la región geográfica, social y cultural como un área de estudio y de debate. Cualquiera de las rutas que uno elige nos brinda descubrimientos y clarificaciones ricas e interesantes, pero también limitaciones.

Hemos elegido comenzar por la cuarta ruta, es decir: explicar la importancia de los trabajos antropológicos en el conocimiento y la comprensión de esta área geográfica, la región central del Perú (llamada también de los Andes centrales), donde los estudios se han concentrado básicamente en el Valle del Mantaro porque —de acuerdo a los investigadores— presenta un proceso histórico y cultural bastante particular.

Como los procesos actuales son deterritorializados, no vamos a referirnos solamente a los trabajos de la región central como lugar geográfico, sino también a aquellos que ocurren fuera de ese ámbito físico, cuando hacen referencia a la región como hecho histórico, político o cultural. Obviamente vamos a presentar explicaciones de orden cronológico y temático, así como las corrientes teóricas y metodológicas donde están inscritos, pero

esos no son los ejes centrales de la exposición; ella esta referida a la comprensión e interpretación de la región central.

El desarrollo de esta disciplina en las provincias del Perú también ha sido expresado en varios lenguajes: el escrito, el oral y el visual; y esto, tanto en la vertiente académica como en la de aquellos que tienen fines de divulgación o promoción; todos ellos con recorridos propios, nexos y lazos comunicantes entre si. Este balance va a destacar solamente los trabajos académicos escritos y publicados,¹ reconociendo la existencia e importancia de otras formas de discurso y de análisis que movilizan y activan con mucha fuerza los procesos culturales; así, por ejemplo, son importantes las descripciones de las festividades que se producen y circulan localmente para afirmar, dar contenido y fortalecer las identidades de los que las practican.

1. EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA ACADÉMICA: FINES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL XX

Manuel Marzal (1996) ubica en el ultimo tercio del siglo XIX la segunda etapa de la reflexión antropológica «cuando personas procedentes de distintas profesiones hacen formulaciones sobre la evolución de la sociedad y de sus instituciones [como] la familia, el Estado, la propiedad o de la religión (...) La tercera etapa se inicia en el primer tercio del siglo XX, cuando se institucionaliza la carrera de Antropología en universidades norteamericanas e inglesas». (Marzal, 1996: 17). En el Perú esta disciplina surgirá en medio de un debate político-ideológico del indigenismo. Como Degregori señala, «Si la antropología clásica fue producto de la expansión noratlántica hacia el resto del mundo, en Asia y África fue hija de los procesos de liberación nacional y, en América Latina, de los de construcción nacional» (Degregori, 2000: 23). A partir de este periodo el conocimiento de la región central está más vinculado al trabajo de campo, las etnográficas locales son mas detalladas, la especialización y la división de las otras ciencias (ethnohistoria, arqueología, historia) es más evidente. El conocimiento de la región emerge de la visita y la vivencia de los investigadores en las mismas áreas de estudio con objetivos claramente definidos de investigación. Es cuando las preocupaciones académicas van a contrapunto con los procesos sociales de la región, así como los temas de investigación van surgiendo para explicar problemas contemporáneos o como respuesta a los cambios sociales.

¹ En mis conversaciones con muchos antropólogos de la región he encontrado interesantes, ricas e inteligentes interpretaciones de los procesos locales. Lamentablemente, y por distantes razones, muchos de ellos no han podido publicar sus ideas y aportes, haciendo esto imposible citarlos, comentarlos o incluirlos en un balance de este tipo. Sólo me queda alentarlos para que desarrollen sus trabajos en publicaciones que sean conocidas por el público y otros investigadores.

2. LOS PRIMEROS ESTUDIOS EN LA REGIÓN CENTRAL: EL «FOLKLORE»

El estudio del folklore surge como influencia de un movimiento intelectual europeo del siglo XIX vinculado al romanticismo y la construcción de los estados nacionales. En el Perú está asociado al tema de las tradiciones indígenas, que tendría una etapa sociopolítica desde fines del XIX hasta 1920, y a otro periodo artístico cultural que tuvo en la década del 30 una primera eclosión en círculos provincianos. Al respecto Pablo Macera (1987) sostiene: «El folklore fue descubierto no solo en las provincias sino por las provincias en el curso de una larga batalla por obtener el reconocimiento de su identidad. El folklore constituía una línea de resistencia de las elites peruanas de provincias contra la concentración de prestigio y poder alrededor de Lima» (Macera, 1987: 8-9). El pionero en esta línea fue Adolfo Vienrich, un limeño descendiente de alemanes, que publica en 1905 en Tarma «*Azucenas quechuas*», donde explica la tradición y el folklore de Tarma y, en 1906, «*Apólogos quechuas*», que abarca estudios de Junín, Huancavelica, Ayacucho y Apurímac, y el primer periódico bilingüe *Aurora Pachahuray* (1904). Posteriormente, en el campo de la música, Daniel Alomía Robles incluye una recopilación de la música del centro en la famosa recreación del *Cóndor pasa* y *Las vírgenes del Sol*, y los esposos D'Harcourt, en 1925, recogen material de la región central así como del resto del Perú para publicarlo en el libro «*La música de los Incas y sus supervivencias*». Estos materiales serán conocidos mucho después por el público. En la sierra central podemos ordenar los estudios en base a tres áreas culturales específicas, cada una de las cuales tiene representantes destacados.

El área Wuanka Willka.- Uno de los investigadores serios fue Sergio Quijada Jara, quien primero publicó obras literarias y pronto desarrolló una prolífica producción en el folklore. Entre sus principales trabajos citamos *Estampas huancavelicanas* publicado en 1944 y 1985, «Purun huayta» en 1944, «Importancia y técnica del folklore y la contribución indígena» en 1946, «La tradicional fiesta de la Virgen de Natividad o de Cocharcas» en 1947, «Del folklore wanka: Las pandillas» y *La coca en las costumbres indígenas* en 1950, *Canciones de ganados y pastores* en 1957, *Kantuta. flor nacional del Perú* en 1959. Murió en 1990 cuando preparaba la segunda edición de su libro *Canciones de ganados y pastores*. También en esta área es importante el trabajo de 1988 de Néstor G. Taipe C., quien escribe «Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y La Loma» y «Los harawis de siembra del maíz».

El área Wuanka.- Emilio Barrantes, en 1940, publica su libro *Folklore en Huancayo*. En 1961, José Sabogal publica «*La comunidad indígena de Pucará*» y, posteriormente, una serie de artículos sobre arte y artesanía, principalmente sobre el camino recorrido por el «mate burilado» de Ayacucho a Huancayo para convertirse con el tiempo en un símbolo de la artesanía del valle del Mantaro. De Oswaldo Torres es la *Antropología del arte popular*; Maruja Salas estudia sobre *Los mates burilados en Cochas* y, Augusto Cruzatt, «*Pagapu a tayta wamani*». Juan José García Miranda escribe «La muerte en la cosmovisión andina», publicado en México como parte del libro «*Yo no creo, pero una vez. Ensayos sobre aparecidos y espantos*», coordinado por César Abilio Vergara Figueroa, libro en el que colabora Julio Teddy García Miranda. Nicolás Matayoshi viene estudiando y publicando sobre arte, artesanía, identidad, etnohistoria, cosmovisión y rituales andinos, además de literatura

oral. En 1977, publica con Josué Sánchez y Hermann Tilhnann «*La muerte en Chongos Bajo*» y «*Halapakuy o despacho de yuntas*».

El área Xauxa.- En 1946, Ernesto Bonilla del Valle publica en Argentina *Jauja. Estampas de Folklore*. Clodoaldo Espinosa Bravo realiza estudios en diversas provincias de Junín y escribe, en 1949, «La efemérides de Todos los Santos en el Ande» en la revista *Cultura Peruana*, «La religiosidad en los pueblos de la sierra» en la revista *Turismo y*, en 1950, «La devoción del Señor de Muruhuay» en *Cultura Peruana*. Clodoaldo Espinoza publica «Mitología del valle del Mantaro» en *América Indígena* (México). De Ernesto Bonilla del Valle es *Tierra Chola*. En 1958, Manuel Espinoza Galarza publica su obra titulada *Relatos referentes a Jauja*. En 1960, escribe Manuel Espinoza Galarza *Cuatro lugares cuatro fiestas, cuatro costumbres, cuatro recuerdos: Más relatos referentes a Jauja*. En 1964, Clodoaldo Espinoza Bravo escribe *Jauja antigua y*, en 1967, publica *El Hombre de Junín frente a su paisaje y folklore* en dos voluminosos y sustanciosos tomos.

Quien realizó un constante aporte en este tema fue José María Arguedas. En 1953 escribe «Folklore en el Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. Cuentos mágicos-realistas y canciones de fiestas tradicionales». No se limitó a escribir sobre folklore sino que realizó una labor de promoción y difusión en Lima de cantantes y danzas de la región. Otros autores realizaron los estudios con una búsqueda teórica más amplia. Luis Millones desarrolló el trabajo «El inca por la coya», revisado después para una nueva edición en 1992 con el título de «Actores de altura». En 1991, el Comité Permanente de Conceptuación del Folklore publica el libro *Folklore, bases teóricas y metodológicas* con la participación de Manuel Baquerizo. En esa línea, J. J. García Miranda escribe sobre «*Aportes a la teoría y metodología del Folklore*». Néstor G. Taipe C. publica su libro *Ritos ganaderos andinos* y J. C. Vilcapoma, *Folklore, de la magia a la ciencia*. Es importante resaltar el último trabajo de Aquilino Castro, *Kayanchiclami*, en el que realiza una recopilación de gran parte de las fiestas regionales. Todas estas publicaciones ocurren, muchas veces, al margen de la academia donde no había una preocupación por el tema, a través de los centros de difusión como los congresos del folklore y de la cultura andina.²

² La literatura sobre folklore en Junín es abundante, Aquí algunos títulos más. En la década de los treinta, Antenor Del Pozo escribe «Fiesta en Marco: 24 de julio serrano en Marco, distrito de Jauja» en 1937, en la revista *Letras*. En 1942, Augusto, Matéu escribe, en la revista *Folklore*, «Carnaval en la comunidad de Masma (Jauja)» (González y van Ronzelen, 1983): Clodoaldo Espinoza escribe «El hombre de Junín frente a su paisaje y su folklore» en *América Indígena* (México) (Rivera, 1985). En 1943, escriben: Manuel Espinoza Galarza, «La trilla en los pueblos de Jauja»; A. Mateu «La cuaresma» y «El humantactac y el quid-quick»; Tobías Posadas, «Huailijia: Tipos y paisajes en la Sierra Central» en *Folklore* (Ángeles, 1954); Eliseo Sanabria Santiváñez, *Historia de Urin Huanca o San Jerónimo de Tunán*. En 1944, A. Matcu escribe «El casamiento» en *Folklore*, José Varallanos publica *Huancayo, síntesis de su historia* y en 1951, Julio Baudouin publica primero *Folklore, folioise y folllway*, luego, *Danza huanca y canciones folklóricas* (Ángeles, 1988). En 1952, escriben en *Folklore* Pedro Rodríguez Meza «Fases del proceso conyugal entre los aborígenes» (Jauja), Ricardo Galarza «La fiesta del 15 de enero de Ataura» (González y van Ronzelen, 1983; Ángeles, 1954), Pedro Monge, «Los cuentos de animales enamorados»; Eberto Dávila Álvarez, «La fiesta de Jauja, Yauyos» (Ángeles, 1954). En 1953, Pedro Monge escribe «Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales» en la Revista *Folklore Americano*. En 1954, Juan Ames escribe «La leyenda de Jauja» en *Folklore Americano* y Alejandro Contreras «La trilla» en *Tradición*. En 1955, Ángeles Caballero escribe «Folklore del huaylas» en *Archivos Peruanos de Folklore y*, en 1956,

3. EL «REDESCUBRIMIENTO» DE LA COMUNIDAD

El texto de Hildebrando Castro Pozo (1924), «*Nuestra comunidad indígena*», tiene el mérito de ser la primera investigación etnográfica de las comunidades del valle del Mantaro y del país. Es un trabajo de 500 páginas, muy paciente y detallado sobre distintos temas: las funciones económicas, políticas, sociales de la comunidad; la organización de la vida familiar; el rol de la mujer y su condición social; las costumbres matrimoniales; los mitos, las supersticiones y creencias; las prácticas de curandera; la economía agrícola, la ganadería; la artesanía, música, bailes, poesía, cuentos, leyendas, alfarería, etc. Metodológica y pacientemente interrogó a comuneros del Valle y ordenó sus «apuntes» de primera mano. El libro tendría un impacto en el debate político-intelectual de su tiempo. José Carlos Mariátegui (1988), uno de los más claros pensadores peruanos, presenta en los *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana* los casos de la comunidad estudiada por Pozo. Él sostiene que «la «comunidad», en efecto, cuando se ha articulado, por el paso de un ferrocarril, con el sistema comercial y las vías de transporte centrales, ha llegado a transformarse espontáneamente, en una cooperativa. Castro Pozo, que como jefe de la sección de asuntos indígenas del Ministerio de Fomento acopió abundantes datos sobre la vida de las comunidades, señala y destaca el sugestivo caso de la parcialidad de Muquiyauyo, de la cual dice que representa los caracteres de las cooperativa de producción, consumo y crédito. «Dueña de una magnífica instalación o planta eléctrica en las orillas del Mantaro, por medio de la cual proporciona luz y fuerza motriz para pequeñas industrias a los distritos de Jauja, Concepción, Mito, Muqui, Sincos, Huaripampa y Muquiyauyo, se ha transformado en la institución comunal por excelencia; en la que no se han relajado sus costumbres indígenas, y antes bien han aprovechado de ellas para llevar a cabo la obra de la empresa; han sabido disponer del dinero que poseían empleándolo en la adquisición de las grandes maquinarias y ahorrado el valor de la mano de obra que la «parcialidad» ha ejecutado, lo mismo que si se tratara de la construcción de un edificio comunal: por

publica *Leyendas de lúyalas* (Rivera, 1985). En 1957, Teodoro Ordaya entrega la *Iconografía de Huancaayo* y Delia Llacza, «Magia y religión popular: el UPU Pago» en la revista *Apacheta*, estudio que corresponde al *tinyakuy* de la fiesta del ganado en Huancaayo. Teófilo Hinojosa, también por los años setenta, escribe «Acera de Corpus Christi en Colcabamba» en la revista *Proceso*; Benjamín Gutiérrez publica *Lecturas Huancas* y Simeón Orellana Valeriano ha publicado «El huatril y el chuto, danza de la sierra central» en 1973, *La huacónada de Mito* en 1975, «La historia secreta de los huacones» en 1985, un estudio importante sobre los esclavos y la pachahuara en Jauja y acerca de los yacimientos arqueológicos de Wajlasmarca en Parco y «Pumpu, un centro urbano y administrativo incaico sobre yaros y chinchaycochas». En 1975 Aquilino Castro Vásquez, por su parte, hace entrega de *Los shapis en Chupaca* en 1977. En 1980, Alejandro Contreras escribe, en la revista *Apacheta*, «La festividad del San Santiago en Jauja» y José Espinosa escribe, también en *Apacheta*, «Los carnavales en los valles del Mantaro y Yanamarca (Jauja)». En 1980, póstumamente, la editorial Lasontay publica *Estampas de Jauja* de Pedro Monge; en 1986, la Municipalidad Provincial de Jauja publica la obra del mismo autor *Cuentos Populares de Jauja*. Ambas obras constituyen valiosas fuentes para el conocimiento de la cultura huanca. En 1984, José Obregón publica *Kutimanco y otros cuentos* y, en 1994, *Loro ccolluchi: Exterminio de loros y otros cuentos*, con los que contribuye al conocimiento de la cultura del norte de Tayacaja. Por su parte, Josué Sánchez escribe «La muerte en Chongos»; Oscar Rojas de la Torre con otros escribe *Wankamayo*, en el que estudia las danzas en el valle del Mantaro; Mario G. Solís Mateo publica *Cuentos andinos peruanos poemas*; Carlos Zúñiga publica *Literatura de Tayacaja*, en la que compila la creación literaria y, también, antropológica de la provincia de Tayacaja durante el siglo XX; Eloísa Quijada escribe «La danza de los huacones» en *Cuadernos de Cultura Popular*.

mingas en las que hasta las mujeres y niños han sido elementos útiles en el acarreo de los materiales de construcción» (Mariátegui, 1988: 19). En 1945, bajo el impulso de Harry Tshopick, estudia a la comunidad de Sicaya con el apoyo de la Smithsonian Institute y la participación de Jorge Muelle, Gabriel Escobar, J.M.B. Farfán, etc. Sobre los datos del proyecto dirigido por Tshopick, Escobar escribiría una monografía que fue re-escrita y re-estudiada en 1964 bajo el nombre de «*Sicaya, una comunidad mestiza de la sierra central del Perú*» y publicada por el IEP en 1973 como *Sicaya, cambios culturales en una comunidad mestiza*. En dicho trabajo reformularía las hipótesis primarias de comunidades cerradas, explicando la importancia de la migración al interior y fuera de las comunidades y los cambios en los patrones culturales en este proceso. En 1950, Richard Adams escribe *A community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo (1959)*, un análisis histórico y etnográfico de esta comunidad con explicaciones sobre las transformaciones durante la colonia y la república y los valores modernos incorporados de las primeras décadas del siglo XX. Posteriormente, en el marco del proyecto Perú-Cornell de antropología aplicada, David Andrews y Henry Dobyns realizan trabajos en las comunidades de Pasco.

4. CAMBIOS EN LA REGIÓN Y EN LA ORIENTACIÓN DE LOS ESTUDIOS

La región central había comenzado a experimentar cambios importantes que no habían despertado el interés de los investigadores, quienes se encontraban centrados en los estudios del folklore y comunidad. Estos cambios definitivamente estaban transformando la estructura económica y social de la región y aparecían sólo de manera esporádica en los estudios de Pozo, Adams o Escobar. Comenzábamos a transitar de una sociedad predominantemente rural a una urbana y las consecuencias de estos cambios comenzaban a emerger. La siguiente figura ilustra esta transformación demográfica que tenía serias implicancias sociales y culturales.

Estos nuevos procesos iban a ser el foco de las investigaciones en las siguientes décadas. Podemos resumirlos en algunos puntos temáticos y las orientaciones teóricas que se aproximaron a estudiarlos.

Las transformaciones al interior de las comunidades. Es evidente que una comunidad homogénea nunca existió, las diferencias étnicas y de acceso a recursos fueron una constante en la historia de esta institución, pero no conocíamos aún las razones de estos cambios; muchas teorías y enfoques surgieron para tratar de explicarlos. Es el tema donde el debate de corrientes de pensamiento fue más intenso. Aquí presentamos algunas de ellas.³

El enfoque culturalista.- José María Arguedas escribe en 1957 *Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancaayo. Un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial*. Ahí enfatiza que los cambios

³ Con esta clasificación no buscamos encasillarlas, pero hay principios teóricos que afirman en sus trabajos.

culturales y sociales que venían ocurriendo al interior de las comunidades se debían a la particular historia de estos pueblos. En este libro desarrolla su tesis del mestizaje cultural en la región central y que aparecería más definido en el libro de 1964 *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Posteriormente, en 1968, en el libro *Las comunidades de España y el Perú. El origen hispano de la institución comunal*, Arguedas explica y desarrolla un análisis sobre los cambios históricos de esta institución colonial.

El enfoque histórico-estructural.- En 1964, el Instituto de Estudios Peruanos, poco tiempo después de su fundación, diseña y comienza a ejecutar el *Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos* bajo la dirección de José Matos Mar, quien propone hacer un estudio de las comunidades a nivel nacional. El valle del Mantaro es elegido como una de las áreas de estudio y en él, los distritos de Mito, Cajas y Pucara para conocer el énfasis de la penetración capitalista y las fisuras que produce en la estructura socioeconómica del Valle. Un resultado de este proyecto es la publicación del libro de Giorgio Alberti y Rodrigo Sánchez *Poder y Conflicto en el Valle del Mantaro 1900-1974*, donde se presenta cómo la migración, la educación, los medios de transporte, la diversificación económica, el poder y la urbanización generan innumerables cambios al interior de las comunidades del Valle. El análisis histórico-estructural utilizado en el estudio muestra las tendencias que discurren en la historia del Valle.

El enfoque de la dominación y dependencia.- En términos teóricos había surgido ya la teoría de la Dominación y Dependencia, quizá la única corriente de pensamiento nacida en Latinoamérica que haya influido en muchos investigadores; uno de ellos, Marcelo Grondin, había de realizar su investigación en una comunidad de la región y escribir el libro *Comunidad andina: Explotación calculada, un estudio sobre la organización comunal de Muquiyauyo*, El argumento central del texto es que la institución comunal es un mecanismo de beneficio constante de una elite local.

El sustantivismo ecológico.- Es Enrique Mayer, un antropólogo huancaíno formado en Inglaterra y discípulo de John Murra, quien introduce el análisis sustantivista en el debate regional. Enrique Mayer realiza un estudio encargado por el Centro Internacional de la Papa: *Uso de la tierra en los Andes: Ecología y agricultura en el valle del Mantaro del Perú* y también investigaciones sobre el manejo campesino publicadas en un reciente libro: *Casa, chacra y familia*. Estos trabajos explican la importancia del equilibrio entre la cultura y el medio ambiente para el poblador andino. El trabajo de César Fonseca continúa estas reflexiones cuando escribe *La verticalidad y la economía de mercado en las comunidades altas del Perú* con trabajos en las comunidades de Chaupihuranga y trata de establecer una vinculación entre el sustantivismo y el marxismo.

El formalismo económico.- Desde la economía clásica la investigación de Daniel Cotlear *Desarrollo campesino en los Andes* es un referente necesario. En el trabajo desarrollado en el valle de Yanamarca enfatiza la importancia del cambio tecnológico para el desarrollo agrario.

La etnoecología.- Desde otra vertiente, mas en la línea de la etnometodología, Herman Tillmann presenta el texto *Las estrellas no mienten. Agricultura y ecología campesina en Jauja (Perú)* que recoge la perspectiva del campesino local en el manejo agrícola.

El estructuralismo social.- El trabajo de Juan Ossio Acuña y Oswaldo Medina *Familia campesina y economía de mercado* sobre las comunidades de Pazos, Mullaca y Ñahuin en Huancavelica muestra la evidencia de la importancia de la familia nuclear y extensa en la diversificación de los ingresos campesinos. Posteriormente, en el debate acerca de la comunidad bajo esta perspectiva, el texto más sobresaliente es de Rodrigo Sánchez «*Organización Andina, drama y posibilidad*».

El Proyecto Universidad de Manchester - BSSRC.- Un proyecto de investigación dirigido por Norman Long y Bryan Roberts va a profundizar y entender las transformaciones de la región central con un sofisticado análisis que vincula las tendencias estructurales con los estudios de caso familiares y locales. Es quizá el estudio mas completo sobre la región hasta ahora. Los resultados fueron publicados en dos libros: «*Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*» y «*Miners, peasants and entrepreneurs. Regional development in the central highlands of Peru*». ⁴ El equipo de investigación, integrado por Teófilo Altamirano, Julián Laite, Gavin Smith, David Winter, Juan Solano, entre otros, hace un detallado análisis de los cambios en las formas de cooperación, la reforma agraria, la migración a las minas y a Lima, la expansión capitalista, la industria, el comercio, los movimientos campesinos. La exploración del trabajo va por distintos lugares, como Pucara, Matahuasi, Muquiyauyo, Ataura, Huasicancha, Huancayo, etc. No solo da constancia de los cambios al interior de las comunidades sino sostiene que estas transformaciones son constantemente revitalizadas por las instituciones locales, que permanentemente están generando respuestas nuevas de integración al contexto regional y nacional.

Otros enfoques.- Un balance interesante de los trabajos regionales es realizado por Luis Cueva Sánchez, quien compila y edita el libro *Sierra Central: Comunidad campesina, problemas y perspectivas*, en el que incluye trabajos de Ricardo Furman sobre «Diagnóstico de la problemática comunera del valle del Mantaro»; de Manuel Soto acerca de la «Crisis en la representación comunal del Canipaco»; de Nivardo Santillán «Empresas multicomunales, avances y limitaciones en la organización productiva, caso Chongos Alto»; entre otros. En el libro *Comunidades campesinas, Proceso de diferenciación regional* del CENCIRA publicado en 1977, intervinieron varios antropólogos: María Montes de Oca, Humberto Wester, M. Manrique. El libro analiza el proceso de las comunidades campesinas del valle del Mantaro. Estas investigaciones fueron promovidas por el Estado. Por otro lado, Karsten Paerregaard desarrolla un interesante estudio publicado en *Nuevas formas de organización campesina*, que tiene la virtud de hablar de la motivación como un elemento importante en la organización comunal. Difícil de ubicarlo en una corriente teórica.

⁴ Una traducción fue publicada por el IEP recientemente con el nombre de «Mineros, campesinos y empresarios en la sierra central del Perú» (IEP, 2001).

La emergencia de la ciudad de Huancayo.- Uno de los primeros que estudia con seriedad este proceso fue José María Arguedas (1987). En sus libros *Estudios de Huancayo* y *La cultura del valle del Mantaro* realiza un estudio de la feria dominical y de los cambios demográficos y de ocupación de la ciudad. Una tesis interesante sostiene que, aun cuando los cambios están transformando la economía y sociedad de la ciudad de Huancayo, la cultura de la región esta en constante revitalización, hecho que lo mantenía muy optimista respecto al futuro del Valle.⁵ Los estudios de Giorgio Alberti y Rodrigo Sánchez, contenidos en el libro *Poder y conflicto en el Valle del Mantaro*, aluden a la migración y los cambios en el poder político como los factores esenciales de este cambio. Bryan Roberts realiza sobre el mismo tema un análisis distinto cuando enfatiza la importancia del desarrollo industrial de Huancayo en las primeras décadas del siglo XX, como uno de los motores de su crecimiento. Es importante señalar que los estudios actuales de antropología urbana de la ciudad de Huancayo son escasos y que esta ciudad está esperando investigaciones más actuales.

La presencia de la Compañía minera Cerro de Pasco Copper Corporation.- Los argumentos para explicar su presencia fueron estudiados por el historiador jaujino Heraclio Bonilla (1975) en *Siglo XIX. La emergencia del capital norteamericano en el Perú*, donde explica que los intereses británicos fueron abandonados y reemplazados por los norteamericanos. También, el estudio de la Compañía minera realizado por Alberto Flores Galindo en *Los mineros de Cerro de Pasco* (1974), donde desarrolla la tesis de una economía de enclave. El impacto de esta Compañía en la región fue detallado por varios trabajos y monografías donde destaca las investigaciones de Julián Laite quien estudia la relación entre las minas y la localidad de Ataura. Es el trabajo de Norman Long y Bryan Roberts, *Empresarios, mineros y campesinos*, el que explica con profundidad los efectos de la economía minera en la región. El argumento central del estudio es que la presencia de la Empresa promovió un desarrollo de la economía regional. Los ingresos familiares se fueron incrementando, las organizaciones locales y la emergencia de un grupo de pequeña agricultura, comercio e industria se beneficiaron del desarrollo minero. La diversificación de las ocupaciones dio una vida económica a la región que posibilitó la urbanización y la transformación de las comunidades. Como señalara posteriormente Norman Long, es durante esta experiencia de investigación donde formularía la aproximación teórica que pone al actor social en el centro del análisis. Esta corriente sostiene que el individuo y su agencia se encuentran en búsqueda constante de un espacio propio de manejo de sus decisiones. Este enfoque plantea una crítica frontal a los determinismos de su tiempo.

Cambios en la estructura agraria, La movilización campesina por las tomas de tierras, la reforma agraria y las cooperativas son temas que fueron abordados por numerosos estudios de la región central desde distintas ópticas teóricas. El debate fue arduo y en correspondencia con los rápidos cambios de esta realidad producida a partir de la década del 60. Podemos distinguir los estudios y procesos en tres etapas: a) Antes de la Reforma

⁵ Para un conocimiento profundo de esta etapa de su vida es importante el texto de Pinilla, *Arguedas en el valle del Mantaro*.

Agraria.- Las tomas de tierras en Yanacancha documentadas por Gavin Smith, *Livelihood and peasant*, quien presenta una mirada de las estrategias de resistencia campesina, así como las alianzas políticas alrededor de la obtención de recursos. Néstor G. Taipe C. publica su libro *Movimientos campesinos en Colcabamba: 1970-1990* y Juan Solano su compilación *Levantamientos campesinos: Siglos XVIII-XX*; b) La Reforma Agraria.- En 1972, La Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a través de Rodrigo Montoya y sus alumnos, hace un estudio sobre la Reforma Agraria y al siguiente año publica *La SAIS Cahuipe y sus contradicciones*. También Martínez Alier (1973), Vilcapoma (1984), Alberti y Sánchez (1974), Caballero (1981), Kapsoli (1972), trabajan los temas referentes al cambio de la estructura agraria regional. Juan Solano escribe *El proceso de reforma agraria y el campesinado en la sierra central* y, finalmente, el Estado promovió investigaciones como, en 1971, cuando el Comité de Apoyo y Coordinación de Reforma Agraria (COMACRA) publica las *Comunidades campesinas integrantes de la SÁIS Túpac Amaru*, estudio en el que intervinieron los antropólogos Héctor Martínez, Guillermo Fajardo, Teódulo Sánchez y César Ramón aparte de otros profesionales; c) Post- Reforma Agraria.- Fue precisamente en estos territorios donde la violencia generó un impacto enorme en la vida campesina. No tenemos estudios profundos sobre el tema, pero el *Informe* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación ha recogido testimonios profundamente humanos sobre este periodo.

La migración.- Si bien los estudios anteriores señalaban la importancia del proceso de migración, fue Teófilo Altamirano (1984) quien estudió este proceso con profundidad en su libro *Presencia andina en Lima Metropolitana*, basado en el análisis de los emigrantes a Lima del distrito de Matahuasi, del valle del Mantaro y Ongoy; mostró a la Academia el importante papel de las asociaciones regionales en la conformación de una cultura urbana. Las redes locales son llevadas a la ciudad y renuevan mecanismos de cooperación, adaptación y fortalecimiento de la identidad y permiten al migrante un espacio de bienestar en su constante lucha por conquistar la ciudad. Posteriormente desarrollaría muchos trabajos sobre el tema migratorio y la experiencia de investigaciones del valle del Mantaro marcaría muchos sus preocupaciones intelectuales posteriores.

Un trabajo posterior de Marisol de la Cadena (1988), *Comuneros en Huancayo: Migración campesina a ciudades serranas*, estudia el tema de la migración intra-regional que no ha sido continuado.

5. LA UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO

La Universidad Nacional del Centro del Perú cuenta desde 1959 con la carrera de Antropología, y en el desarrollo de esta Facultad podemos identificar tres etapas:

a) Promoción de investigación y publicaciones

En la Universidad Nacional del Centro del Perú se impulsó la publicación de la revista *Proceso* y los *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro*, donde aparecían muchos

artículos antropológicos. Fue un periodo bastante rico intelectualmente. La presencia en la universidad de Ramiro Matos Mendieta, Waldemar Espinoza Soriano, Manuel Baquerizo, entre otros, generó un movimiento intelectual y científico que puso el tema regional como centro del debate. Este periodo coincidió con la presencia de importantes proyectos de investigación, como el de la Universidad de Manchester de Norman Long y Bryan Roberts, el IEP, donde muchos de los estudiantes (ahora catedráticos de la Facultad de Antropología UNCP) conformaron los equipos de investigación. Ellos fueron Juan Solano, Sergio Gamarra, Manuel Ortiz y otros.

b) Politización y violencia

Carlos Iván Degregori, en *La revolución de los marxismos de manual*, y el *Informe de la Comisión de la Verdad*, tienen importantes análisis de la lucha política interna y los niveles cruentos a los que llegó esta casa de estudios.

c) Periodo actual

El proceso anterior dejó a las comunidades académicas regionales profundamente debilitadas y vulnerables por la constante lucha con los fundamentalismos políticos violentos. Pese a las dificultades, algunos profesores de manera solitaria lograron ordenar trabajos serios. Víctor Marín Prieto, *Diccionario de Antropología* y Arturo Mallma, *Introducción a la arqueología e historia de los Xauxas Wankas*, son algunos ejemplos. Los esfuerzos por realizar «la gran etnografía del Valle del Mantaro» terminaron en una gran cantidad de datos que aún no han sido analizados seriamente. Uno de los productos de este esfuerzo, como señala su propio autor, fue el libro de Mallma ya citado. Algunas ideas novedosas para el cambio curricular de la Facultad de Antropología: la introducción de las nuevas especialidades en la formación de los estudiantes de pregrado (Turismo, Medio ambiente, Urbana, Antropología Visual) fue duramente cuestionada por pensamientos antropológicos clásicos y algunos anacrónicos, y las luchas internas impiden el desarrollo de la investigación antropológica de calidad. Degregori describe este proceso en el texto «*La enseñanza de Antropología en el Perú*».

6. PROCESOS Y PREOCUPACIONES CONTEMPORÁNEAS

A partir de la década del 80, el debate teórico de la antropología comienza a cambiar. Los paradigmas estructurales, funcionalistas y marxistas sufren una crisis profunda. Las investigaciones retornan a una preocupación por el actor y la vida cotidiana. Los estudios y análisis clásicos son sometidos a una deconstrucción casi quirúrgica. La globalización como proceso comienza a movilizar fuerzas desconocidas. La explosión de la información y la masificación de las tecnologías como el Internet generan intercambios y comunicaciones culturales nuevas e insólitas. En los debates mundiales los paradigmas hegemónicos son duramente criticados y debilitados. Se opera un cambio global en la orientación de las investigaciones. Quienes promueven las investigaciones en ciencias sociales se orientan a

temas nuevos: derechos humanos, medio ambiente, género, identidades étnicas son algunos de ellos, no necesariamente hegemónicos. Al mismo tiempo, la crítica postmoderna quiebra las bases mismas de la investigación científica y reduce el análisis social al nivel del discurso y texto etnocéntrico, teleológico y excluyente. La ciencia social con casi un siglo de vida (muy joven en comparación con las otras) es puesta en cuestión. Las teorías y metodologías, aun rudimentarias para proponer soluciones a la inmensa problemática humana, encuentran con humildad sus límites y los pocos logros que pueden exhibir van a contrapelo de los grandes desastres que generó el hombre contra sí mismo: destrucción ecológica, pobreza, exclusión son quizá los mas evidentes. El Perú define una ruta que va entre *El desborde popular*, *El otro sendero* y *Los que se fueron*,⁶ para hablar de tres ensayos clásicos que marcan las dos décadas. Nuevos procesos demográficos se dibujan en la región central; una fuerte urbanización y un crecimiento en las ciudades de la Selva. Son procesos que no se han reflejado en las investigaciones, que aún se concentran en el valle del Mantaro. Las nuevas ciudades de rápido crecimiento son Chanchamayo y Satipo. Surgen nuevos conceptos para explicar los cambios que generan estos nuevos procesos.

Transnacionalismo y desterritorialidad.- Un trabajo pionero sobre migración transnacional es el de Teófilo Altamirano acerca de la migración de pastores a Estados Unidos. Publicado en *América Indígena* en 1991 con el título «Pastores Indígenas en el Oeste Norteamericano» y luego reproducido en revistas americanas e inglesas y en el primer libro del tema en el Perú, *El éxodo*, inicia el interés y comprensión de este nuevo fenómeno social generado por la globalización. Karsten Paerregaard, quien inició sus investigaciones en Usibamba, desarrolla una gran investigación sobre la diáspora peruana a EE.UU., Europa, Japón, Argentina, Chile y otros países. Es relevante el estudio que sobre el mismo tema tiene la tesis doctoral de Karla Tamango, antropóloga egresada de la UNCP, *Entre acá y allá: vidas transnacionales y desarrollo. Peruanos entre Italia y Perú* quien estudió el caso de los migrantes del distrito de Huachac a Milán, Italia: su ética de progreso, las redes sociales, practicas de conectividad, políticas de identidad. También, la investigación que lleva a cabo Ulla Dalum para su tesis doctoral de la Universidad de Nueva York sobre los migrantes de Tunamarca (Jauja) y Matahuasi (Concepción) a EE.UU. Acerca de los procesos de construcción de ciudadanía va ser un aporte más a la comprensión de este tema. El debate acerca de la migración internacional y la importancia de las remesas para la economía peruana es público y ha generado el interés de muchos investigadores (no solamente antropólogos). El estudio del Banco Interamericano del Desarrollo (BID) del 2005 estima que Perú recibe USD 2,495 millones en remesas anualmente. De ese monto el 17% llega a la ciudad de Huancayo. Todavía no tenemos un estudio del impacto de las remesas en la economía de la región central.

Identidades.- El libro reciente de Raúl Romero (2004), *Identidades móviles en el Valle del Mantaro*, clarifica aún más el tema de la identidad iniciado por Arguedas. El estudio busca

⁶ Son los títulos de los libros de José Matos Mar, Hernando de Soto y Teófilo Altamirano, quienes interpretaron los fenómenos sociales más importantes en el Perú de fines del siglo XX: la crisis del Estado, la informalidad y la migración transnacional.

desesencializar la comprensión del andino al argumentar que la constante entre tradición y modernidad es el motor del cambio y la permanencia de la llamada identidad huanca. En el debate aporta Martín Soto en el libro *Identidades colectivas* que también reflexiona sobre la cultura huanca. Para Soto un sector oficial ha construido una identidad que no es asumida por la gran mayoría de la población, porque se muestra como una «cultura muerta o de museo» basada en recuerdos, mitos y otros. Este sector no reconoce la multiplicidad de identidades culturales realmente existentes en oposición. Esta cultura viva es la expresión de los aparatos culturales en forma dinámica que el poblador usa y readecua según el espacio o el momento donde se encuentra. Esta identidad móvil puede sin ningún problema incorporar elementos de otras tradiciones.⁷ También, es importante señalar los estudios y recopilaciones realizadas por el Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú en el archivo de música tradicional del Perú, que produjo CD y textos sobre el arte, música y danza de la región bajo la dirección de Raúl Romero y Manuel Raez quien desarrollo su tesis sobre la festividad de la Tropa de Cáceres de Acolla sobre la perspectiva de la memoria colectiva e identidad nacional.

Globalización Económica y Antropología empresarial.- El tema es nuevo y aún no se explorado lo suficiente en la región central, aun cuando el área tiene una ética cultural empresarial y un espacio económico diverso. El acercamiento desde esta perspectiva sería adecuado. En ese sentido, la tesis doctoral en la Universidad de Calgary, Canadá de Ana María Peredo (2001), *Communal Enterprises, Sustainable Development and the Alleviation of Poverty in Rural Andean Communities* sobre Llocllapampa y Chakicocha, es innovadora. Ahí estudia los diferentes mecanismos culturales en la sostenibilidad de los proyectos empresariales, incorporando el caso a un debate global sobre las empresas y la reducción de la pobreza. Una publicación de los avances de investigación sobre los impactos de la privatización global a nivel comunal y regional es *Los caminos de la luz* de José Luis Álvarez (2000), donde se explican los éxitos de la acción colectiva local y regional en la transformación económica de la región, así como los mecanismos de manipulación del Estado y las empresas eléctricas privatizadas sobre las comunidades rurales y urbanas. El estudio enfoca el desencuentro y acomodo entre los distintos actores e intereses en la arena del desarrollo.

Los estudios del impacto de microcréditos en Huancayo y el impacto de políticas sociales en la región desarrollados por el Centro de Investigaciones Económicas y Sociales (CIES) nos muestran en sus avances algunos datos interesantes de Huancayo. La ocupación de los jefes de familia es principalmente independiente en el sector urbano y dependiente en el sector rural. Esto es importante en términos analíticos y de políticas de Estado porque muestra el rostro microempresarial de la economía de la ciudad de Huancayo. Datos adicionales sobre el ahorro muestran que está concentrado en ámbitos no-financieros,

⁷ Otra de las características de la cultura móvil que menciona Soto es la utilización de diversas danzas, y considera Huancayo como una ciudad que no se identifica con un solo género musical o danza pues escuchan, por algunos momentos, música moderna y, en otros, la mezcla de moderno y andino «chicha». Pueden estar en conciertos de música romántica y latinoamericana y cantar canciones en inglés, y demostrar así que el poblador huanca va construyendo una cultura viva.

51% urbano y 52.3 % rural. El ahorro financiero urbano es 30.5% y el rural es 8.8%. ¿Por qué estos datos son importantes en términos antropológicos? Esto significa la importancia de las relaciones sociales no-mercantiles y de los valores culturales centrales en el funcionamiento de la economía urbana. Un campo fructífero de análisis y estudio de la antropología económica de las ciudades.

Por otro lado, el estudio de la distribución de las colocaciones bancarias en Huancayo muestra que el sector más importante de la economía de la ciudad es el sector comercio (34.8%) y, luego, el rubro «otros» (27.4%). Estos indicadores económicos tienen como consecuencia una cultura y organización social urbana diferente. Si vinculamos estos reportes con los estudios culturales de Arguedas y Romero, podemos sugerir que en la ciudad se está produciendo un rostro cultural diferente a Lima y otras ciudades del Perú. Este es un espacio muy interesante para futuras investigaciones de antropología urbana.

Interculturalidad. - Es un tema también nuevo para la región y que ha producido un trabajo inicial de Néstor Taípe, *Educación intercultural* (1998), quien había desarrollado el tema en un libro anterior, *La capacitación rural* (1993).

Antropología médica. - En 1981, Ana Carlier publica *Así nos curamos en el Canipaco* e inicia una línea académica importante de la antropología. Posteriormente el trabajo *Etnomedicina en la sierra central peruana*, editado por el Instituto Nacional de Cultura, de Oswaldo Torres R. quien también en 1984 publica *Reproducción humana en los Andes centrales y Creencias y hábitos alimenticios en la sierra central*. En 1994, Oswaldo Torres R. publica *Nutrición y cultura andina* (Universidad privada Los Andes).

Antropología jurídica. - En 1995 es publicado *Justicia andina. Hacia una antropología jurídica*, de Oswaldo Torres quien constantemente está trabajando en estos temas.

Proyecto WED - ESRC. - Actualmente, en la región viene desarrollándose un ambicioso proyecto interdisciplinario con la participación de antropólogos, economistas, psicólogos, entre otros, con el objetivo central de entender la construcción cultural, económica, social y simbólica del bienestar en países en desarrollo. El estudio comparativo de Tailandia, Etiopía, Bangladesh y Perú organizado por la Universidad de Bath, Inglaterra, en colaboración con la Pontificia Universidad Católica del Perú, ha incorporado en su equipo a antropólogos investigadores de campo de Universidad Nacional del Centro. El proyecto está en la fase de análisis y redacción de los resultados, pero algunos avances pueden ser revisados en www.welldev.org.uk.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Richard N.

1959 *A community in the Andes. Problems and progress in Muquiyauyo*. Seattle: Univ. of Washington Press.

ALBERTI, Giorgio y Rodrigo SÁNCHEZ

1974 *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro (1900-1974)*. Lima: IEP.

ALTAMIRANO RÚA, Teófilo

2000 *Liderazgo y organización de peruanos en el exterior. Culturas transnacionales e imaginarios sobre el desarrollo*. Vol. 1. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

1992 *Éxodo: peruanos en el exterior*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

1991 «Pastores indígenas en el Oeste Norteamericano». *América Indígena*, Vol. I, N° 3.

1984 *Presencia andina en Lima Metropolitana: un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

ALVARADO, Javier y Francisco GALARZA

2004 *Ahorros y activos en las Familias de Huancayo. Informe final preparado para el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES)*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.

ÁLVARAEZ, José Luis

2000 *Los caminos de la Luz*. Lima: Halcón.

ARGUEDAS, José María

1987 *Las comunidades de España y del Perú*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

1983 *Obras Completas*. 5º tomo. Lima: Editorial Horizonte.

BANCO AGRARIO DEL PERÚ

1987 *La leyenda de los hombres verdes y otros relatos Los cuentos de Mallki*. Lima: Banco Agrario del Perú.

BONILLA, Heraclio

2001 *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú*. Lima: IEP.

1975 *La emergencia del control norteamericano sobre la economía peruana: 1850-1930*. Lima: PUCP. Departamento de Economía.

CABALLERO MARTÍN, Víctor

1981 *Imperialismo y campesinado en la Sierra Central*. Huancayo: IEA.

CADENA, Marisol de la

1988 *Comuneros en Huancayo: migración campesina a ciudades serranas*. Lima: IEP.

CASTRO, Aquilino

2000 *¡Kayanchiclamí! ¡Existimos todavía! Festividades, ritos y danzas de los pueblos del valle del Hatun Mayu*. Chupaca – Junín: [s. n.].

1992 *Hanan Huanca. Historia de Huanca Alta y de los pueblos del Valle del Mantaro desde sus orígenes hasta la República*. Lima: Asociación Editorial Stella.

CASTRO POZO, Hildebrando

1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.

CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS

1981 *Las cofradías en el Perú: Región Central*. Frankfurt/Main: Klaus Dieter Vervuert.

CENTRO NACIONAL DE CAPACITACIÓN E INVESTIGACIÓN PARA LA REFORMA AGRARIA (Cencira)

1977 *Comunidades campesinas: proceso histórico de diferenciación regional*. Lima: Cencira. Dirección de Investigaciones.

- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo
1989 *Lengua y sociedad en el Valle del Mantaro*. Lima: IEP.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1984 *Crónica del Perú*. Madrid: Manuel Ballesteros.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003 *Informe Final*. Disponible en <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>. [Consulta: febrero 2007].
- COTLEAR, Daniel
1989 *Desarrollo campesino en los Andes*. Lima: IEP.
- CUEVA SÁNCHEZ, Luis
1987 *Sierra Central: comunidad campesina, problemas y alternativas*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- DEGREGORI, Carlos Iván
2001 *Enseñanza de la antropología en el Perú*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social.
2000 *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- ESCOBAR, Gabriel
1973 *Sicaya: Cambios culturales en una comunidad mestiza andina*. Lima: IEP.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1973 *La destrucción del Imperio de los Incas*. Lima: Amaru Editores.
- FLORES GALINDO, Alberto
1974 *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930: un intento de caracterización social*. Lima: PUCP. Departamento de Ciencias Sociales.
- FONSECA MARTEL, César
1976 *Sistemas agrarios y ecología en la cuenca del río Cañete*. Lima: PUCP.
- GRONDIN, Marcelo
1978 *Comunidad andina: explotación calculada*. Santo Domingo: [s.n.].
- HURTADO AMES, Carlos
2006 *Curacas, Industria y revuelta en el Valle del Mantaro*. Lima: CONCYTEC.
- KAPSOLI, Wilfredo
1975 *Los movimientos campesinos de Cerro de Pasco*. Huancayo: I.E.A.
- LECAROS, Ana Tereza
2002 *El señor de los milagros*. Tesis Doctoral Universidad de Berlín.
- LONG, Norman (editor)
1978 *Peasant cooperation and capitalist expansion in Central Peru*. Austin: Institute of Latin America.
- LONG, Norman y Roberts BRYAN
2001 *Mineros campesinos y empresarios en la sierra central del Perú*. Lima: IEP.
- MALLMA, Arturo
2004 *Introducción a la arqueología e historia de los xauxa wancas*. Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.
- MALLON, Florencia E.
1995 *Peasant and Nation*. Berkeley, Cal.: University of California Press.

- 1994 «De ciudadano a “otro”: resistencia nacional, formación del Estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín». *Revista Andina*, año 12, N° 1.
- 1983 *In Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton: Princeton University Press.
- Manrique, Nelson
- 1988 *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/DESCO.
- 1981 *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile: Campesinado y nación*. Lima: Editora Ital Perú.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
- 1988 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: ERP.
- MARTÍNEZ-ALLIER, Juan
- 1974 *Los Huacchilleros del Perú*. Lima: IEP.
- MARZAL, Manuel M.
- 1996 *Historia de la antropología cultural*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
- 1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
- MATOS MAR, José
- 1984 *El Valle de Yanamarca*. Lima: UNMSM.
- 1972 *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima: IEP.
- MAYER, Enrique
- 2004 *Casa, Chacra y Dinero: economías domésticas y ecológica en los Andes*. Lima: IEP.
- 1981 *Uso de la tierra en los andes: ecología y agricultura en el Valle del Mantaro del Perú con referencia especial a la papa*. Lima: Centro Internacional de la Papa.
- MONTOYA, Rodrigo
- 1973 *SAIS Cahuide y sus contradicciones*. Lima: UNMSM.
- ORELLANA, Simeón
- 2004 *La danza de los Sacerdotes del dios Kon la huaconada de Mito*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- OSSIO ACUÑA, Juan
- 1985 *Familia campesina y economía de mercado: el caso de las comunidades de Pazos, Mullaca y Nahuin del Departamento de Huancavelica*. Lima: CRESE.
- PAERREGAARD, Karsten
- 1987 *Nuevas organizaciones en comunidades campesinas: el caso de Usibamba y Chaquicocha*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
- PARDO, Manuel
- 1996 *Estudios sobre la Provincia de Jauja*. Huancayo: Ediciones José María Arguedas.
- PEREDO, A. M.
- 2001 «Communal Enterprises, Sustainable Development and the Alleviation of Poverty in Rural Andean Communities». Tesis Doctoral en University of Calgary.
- PIZARRO, Pedro
- 1978 *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
- RÁEZ, Manuel y Raúl ROMERO
- 1997 *Música Tradicional del Valle del Mantaro*. Lima: CEA. PUCP. Instituto Riva Agüero.
- RÁEZ, Nemesio
- 1995 *Monografía de Huancayo y otros estudios*. Huancayo: Centro Cultural José María Arguedas.
- RIVERA MARTÍNEZ, Edgardo
- 196- *Imagen de Jauja*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.

ROMERO, Raúl

2004 *Identidades múltiples, memoria, modernidad y cultura en el Valle del Mantaro*. Lima: FECP.

SAMANIEGO, Carlos

1980 «El campesinado en el Valle del Mantaro». *Estudios Andinos. Revista de Ciencias Sociales en la Región Andina*, N° 16.

SÁNCHEZ, Rodrigo

1987 *Organización andina, drama y posibilidades*. Huancayo: Fondo Editorial IRINEA.

SMITH, Gavin A.

1989 *Livelihood and resistance: peasants and the politics of land in Peru*. Berkeley: University of California Press.

SOLANO SÁEZ, Juan

1993 «El Proceso de Desarrollo de la Antropología en la Sierra Central. Perú». *Alteridades*, Vol. 3, N° 6, pp. 73-80, México.

1981 *Levantamientos campesinos. Siglos XVIII-XX*. Huancayo: UNCP.

SOTO, Ricardo

1993 *La redefinición de las comunidades en el Valle del Mantaro: caso Comunidad de Cajas Chico*. Huancayo: Centro Cultural José María Arguedas.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo

1993 *Movimientos campesinos en Colcabamba 1970-1990*. Lima: CEAR: Horizonte.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo (compilador)

1993 *La capacitación en el desarrollo rural*. Lima: Centro de Apoyo Rural.

TAMANGO, Carla

2003 «Entre aquí y allá. Vidas transnacionales y desarrollo. Peruanos en Perú e Italia». Tesis Wageningen University.

TEMPLE DUNBAR, Ella

1943 «Los caciques del Apoalaya». *Revista del Museo de la Nación*, Vol. 11, N° 2, pp. 1-32, Lima.

TILLMANN, Hermann J.

1997 *Las estrellas no mienten... agricultura y ecología andina en Jauja*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

TORRES RODRÍGUEZ, Oswaldo

2005 «Hibridismo jurídico en el matrimonio andino». *Agua, revista de cultura andina*, N° 2, febrero, pp. 341-373.

1995 *Justicia andina: hacia una antropología jurídica*. Lima: CONCYTEC.

TSCHOPIK, Harry

1947 *Highland Communities of Central Peru*. Washington: Smithsonian Institute.

VILCAPOMA, José Carlos

1999 *Alejandro Vivanco: la quena de todos los tiempos: vida y obra*. Huancayo: Ediciones Nuevo Mundo.

1984 *Movimientos campesinos en la Sierra Central (1920-1950)*. Huancayo: Ediciones Nuevo Mundo.

VILLANES, Carlos

1978 *Los dioses tutelares de los wankas*. Madrid: Miraguano

La Antropología puneña: informe de las investigaciones realizadas a raíz de la formación de antropólogos en la UNA, 1982 - 2005

GUILLERMO CUTIPA AÑAMURO
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO, PUNO

JUAN BAUTISTA CARPIO TORRES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO, PUNO

El presente trabajo sistematiza un balance de las investigaciones antropológicas realizadas en la región de Puno, muchas de las cuales se han encaminado con el fin de comprender la compleja realidad sociocultural de las poblaciones del altiplano.

La antropología puneña en su corto periodo de vida (1982) ha contribuido con importantes trabajos de investigación. A pesar de ello, los tres balances más conocidos (Aramburú, 1978; Rodríguez Pastor, 1985; Degregori, 2000) desarrollados en Lima, han obviado la producción antropológica no solo puneña, sino de las universidades provincianas en general. ¿Acaso en las diferentes regiones no se producen conocimientos antropológicos? Con las limitaciones del caso, se viene desarrollando un conjunto de investigaciones «patrocinadas» por la Escuela Profesional de Antropología, a partir de las tesis de los egresados y las investigaciones de los docentes. Se trata de un conjunto de estudios acerca de la cultura altiplánica en sus distintas dimensiones expresivas: religiosidad, cosmovisión, tecnología, agricultura, organización social, medio ambiente y recursos, entre otros. Esta diversidad, como es de suponer, es también objeto de investigación para otros profesionales de las Ciencias Sociales, como Sociología y las ingenierías.

Por obvias razones, el presente informe se ocupa —cómo no— de los estudios antropológicos de la región, con alusión a las principales contribuciones de otros profesionales, realizadas en otros ámbitos institucionales.

1. PARA UNA HISTORIA QUE COMIENZA

Como se sabe en el mundo académico nacional e internacional, Puno, hasta la década del 70 del siglo pasado, se hallaba a la sombra del «gamonalismo» —«mismo feudalismo», para decirlo en jergón política—, cuyas estructuras controlaban la vida social, cuando

no el discurso académico y también político. Sin embargo, en el entorno resonaban nuevas voces en nuevos vientos de apertura intelectual. A la sazón la Universidad Técnica se iniciaba en una aventura para la generación del conocimiento científico y en pro de los cambios más inmediatos para la sociedad puneña. Pero, claro, desde antaño hubo voces de libertad y pensamiento fecundo que abrigaban nuevos tiempos, sobre todo, el pensamiento jesuítico en el mismísimo yelmo colonial. Bastará citar al gran lingüista Ludovico Bertonio cuya obra hoy es insuperable. Muchos años después, sobresalen de la espesa bruma de las noches altiplánicas personajes importantísimos, en su tiempo poco comprendidos, pero hoy olvidados: Alberto Cuentas Zavala, Telésforo Catacora, J. Encinas, Manuel A. Quiroga, «Gamaniel Churata», entre otros.

Hombres de paso por esta noble tierra que impugnaron el *statu quo* vigente: Edward Fedders, Luis Dalle y otros viajeros que impregnaron sus cuadernos con datos de la realidad que observaron. Este panorama parece ser el antecedente para: la creación del Instituto Americano de Arte, antes el Grupo Orkapata y mucho antes la Asociación Pro Indígena; el Movimiento Religioso Adventista; la reapertura de la Universidad de Puno; y, como más próximos a la vida académica de los Antropólogos, el Instituto de Estudios Aymaras dependiente de la prelatura de Juli, y el Instituto Pastoral de las diócesis del Sur andino con *Allpanchis*, revista de reconocido valor en nuestro medio.

Los eventos académicos científicos desarrollados en Puno (1977), las Jornadas Peruano-bolivianas de Estudio Científico (1975, 1983), así como los Congresos de Folklore, reclamaban la creación de una Escuela de Antropología en la Universidad del Altiplano, aunque en ésta el cerebro mecánico no lo permitía, o lo aceptaba pero no lo reconocía. En fin, el pueblo de Juli incidió en su creación en su seno, a cuyo efecto daría algunas facilidades, cuyos detalles obran en los acuerdos entre la Universidad y la Municipalidad de Juli.

La apertura de la Carrera de Antropología ocurrió el 19 de septiembre del año 1982. Con bombos y platillos, abrazos y discursos recíprocos a primera vista de ambos lados, los primeros alumnos se dieron cita en las aulas cómodamente instaladas en el ex noviciado de la prelatura de Juli. Los docentes a cargo eran cuatro: dos de la Universidad de Trujillo y dos de la Universidad de Arequipa, uno de los cuales tenía largo tiempo con experiencia docente en Puno.

En el segundo año de funcionamiento se empezó a editar la revista *Hathakatu*, cuya vida quedó trunca, pero salieron a luz tres números de grata recordación. A partir de las actividades académicas se despertó el ánimo para las investigaciones, incluso de los alumnos. Fue el caso de los descubrimientos del *Megaterium* en la comunidad de Choccoconiri, cuyas informaciones han dado «mucho que hablar». A pesar de estas oportunidades, empezaron a surgir problemas y con el tiempo fueron insalvables. Siete años después, la carrera de Antropología se centralizó en la ciudad universitaria de Puno, quedando un mal precedente para los esfuerzos de descentralización en la región.

Desde 1989, la carrera de Antropología funciona en Puno y, doce años después, se edita la nueva revista de la carrera, *Antropología*, cuya edición ha salido en dos oportunidades. A raíz de todos los problemas que la Universidad vive desde años atrás, la continuidad de la edición del tercer número está pendiente. Sin embargo, a pesar de los problemas y la precariedad económica para las investigaciones, cada docente de la carrera desarrolla sus investigaciones, al tiempo que asesora a los alumnos y egresados en sus tesis de graduación.

No obstante, en el ámbito exterior, se proyectan investigaciones y publicaciones de carácter antropológico: las publicaciones del IIDSA (ya extinto), los trabajos de Juan Palao con un rico contenido como parte de su experiencia personal de gran valor, los trabajos del profesor Ricardo Claverías, del finado Rvdo. padre Domingo Llanque y, por supuesto, los trabajos de la revista del Instituto de Estudios Aymaras. En los últimos años se han creado varias Instituciones de Investigación y Desarrollo, que a fin de cuentas contribuyen a incrementar el acervo antropológico: CIDSA, IECTA, entre otros.

2. VALIDEZ DE LOS ESTUDIOS PIONEROS EN EL ALTIPLANO

La Antropología en Puno puede decirse que recién comienza a dar sus primeros pasos, luego de haber permanecido en una especie de «estado postuterino», a pesar de encontrar en el contexto externo antropólogos ya cuajados que han realizado investigaciones cuyos méritos no se desconocen, pero que han tenido escasa influencia en la formación académica y ciertamente en la resolución de los problemas más sentidos de la sociedad puneña.

Bastará citar una pequeña muestra entre antropólogos, arqueólogos e historiadores: Harry Tschopik, John V. Murra, Herman Trimbord, Ponce Sanginez, Emilio Romero, L.G. Lumbreras, Elías Mujica, Máximo Neyra, Flores Ochoa, Simone Waisbard, Katerin Julien, François Bourricaud, Félix Palacios Ríos, recientemente Juan Van Kessel y muchos otros cuyas producciones científicas seguramente están formando el cuerpo de libros y revistas en el Perú y el mundo. Ciertamente el quehacer antropológico cubre un amplio espectro de la vida del hombre y de sus obras monumentales, a las que ya se han dedicado grandes esfuerzos, pero necesitamos darles continuidad a la luz de una teoría capaz de explicar nuestra realidad. Esto es nuestro mundo y también nuestro laboratorio, por tanto debemos encaminar una acción conjunta tendente a consolidar las investigaciones futuras.

Para los provincianos, Lima, mejor dicho, los antropólogos capitalinos siempre han sido nuestro norte, hasta los hemos imitado; pero, por este camino, qué poco hemos avanzado. No ha operado un mecanismo de cambio para intentar ver, con otros ojos, la formación de los antropólogos peruanos y la propia realidad. Y más allá de lo habitual, hemos sido repetidores de las teorías que todos conocemos: culturalista, funcionalista, estructuralista, marxista, hasta las teorías de la moda; de modo que hemos querido ser culturalistas, estructuralistas, funcionalistas, marxistas y hasta revolucionarios. Esta rutina académica ha perdido el sentido de ser de la antropología, por eso el fracaso no solo de la antropología

sino de las Ciencias Sociales en general. Mirad la realidad de los últimos treinta años, ¿o acaso no veis cómo la corrupción y la destrucción de la sociedad cabalغان al galope? ¿Y la antropología y sus teorías?

3. LA ENSEÑANZA DE LA ANTROPOLOGÍA Y LA INVESTIGACIÓN ACADÉMICA Y CIENTÍFICA

Una sociedad en crisis engendra, en nuestro caso, una antropología también en crisis, no sólo de formación teórico-metodológica, sino humanística, del sentido profundamente humano para comprender los extravíos de nuestra población y las angustias del no ser o del no llegar a ser. Pues no basta con exhibir un portentoso patrimonio cultural, una envidiable biodiversidad, sino que es preciso estudiar la manera de utilizar nuestros recursos para lograr las metas del desarrollo humano, sobre todo cómo aprovechar la vitalidad de la cultura en su diversidad. Creemos que la antropología del futuro debe abrigar esta tarea.

En la formación de los antropólogos sureños, los planes de estudio desde la creación de nuestra carrera han mantenido una miscelánea de asignaturas según las áreas curriculares, las cuales incluyen, además de las vinculadas a la antropología, historias, arqueologías y últimamente cursos de promoción social, tal vez siguiendo la tendencia hacia el empleo en los proyectos de las ONG; lo cual, sin duda ninguna, la realidad puneña lo amerita.

En estos últimos quince años hemos cambiado los programas curriculares hasta en tres oportunidades, siendo las dos últimas las de mayor relevancia académica, a pesar de los problemas y errores que acarrearán estos cambios.

La currícula del periodo 1998 - 2002 incluye: Investigación Antropológica, Promoción Social, Patrimonio Histórico-cultural y Consultorías.

Al mismo tiempo hemos propuesto un curso novedoso en el sistema: «Antropología Forense», el cual ha merecido mucha expectativa, y por lo mismo desilusión, debido a la falta de implementación. Ciertamente, la falta de recursos económicos no lo permite, y curiosamente, la lógica interna de nuestra Universidad no lo comprende.

La currícula vigente sigue manteniendo la estructura anterior con algunas variaciones, que es menester superar en la nueva reestructuración, ateniéndonos a la experiencia pasada, los problemas presentes y las tendencias hacia el futuro. Por lo dicho, creemos encaminarnos hacia la formación de una teoría andina desde el altiplano multicultural.

Producto de esta formación, de la Escuela de Antropología han logrado egresar 260 bachilleres, algunos de los cuales aún no consiguen su licenciatura. Hasta el año 2001, se tienen las siguientes notas estadísticas: antropólogos empleados, 79; antropólogos subempleados, 28; antropólogos desempleados, 18.

Como quiera que no estamos en el paraíso que el señor Toledo suele afirmar, los desempleados deben ser muchos más, aun cuando pudieran ocuparse en otras actividades que no sean de interés antropológico.

Con relación a las carreras de la Facultad de Ciencias Sociales, la información estadística de los profesionales graduados (1977-2002) asciende a un total de 398. El mayor porcentaje de graduados corresponde a la Escuela académico-profesional de Sociología, con 39.7 %, seguida de Ciencias de la Comunicación Social, con 27.7 %, Escuela de Turismo, con 16.6 % y, finalmente, la Escuela académico-profesional de Antropología (1990-2002) con 16.6%, con tesis sustentadas en un periodo de catorce años. Esta información refleja un serio problema en la ejecución de las tesis de pregrado. Sin embargo, las áreas de investigación social más atractivas son economía, educación, género, migración, movimientos sociales, religiosidad, salud, sistemas de producción y promoción social.

4. LOS TEMAS DE INVESTIGACIÓN

Teniendo como antecedentes los trabajos de autores nacionales y extranjeros que ya hemos citado, una verdadera continuidad en la investigación se va a producir desde las aulas universitarias, tanto de docentes como de los propios estudiantes y egresados —con las limitaciones del caso, claro está—.

Son dignos de mención los primeros trabajos presentados por los egresados de la primera y segunda promoción. Un conjunto de monografías salidas desde las comunidades de base, como un torrente de sabiduría inocente propio de una juventud que ingresa a un espacio en el mundo de las ciencias sociales. Primera experiencia y grata sorpresa que, con el correr de los años, en una universidad compungida por la ruina económica, la politiquería y el desorden académico-administrativo, ha ido perdiendo vitalidad y creatividad, para decirlo en pocas palabras.

Los temas de investigación que surgieron con optimismo los consignamos a continuación; luego de lo cual, se han ido repitiendo los títulos en una especie de rutina, a causa de esa anémica situación universitaria —con honrosas excepciones, por qué no, pues las excepciones son lo que son y, por tanto, no hacen la dinámica, la representatividad en esta difícil tarea—.

Al día de hoy, *grosso modo* podemos confirmar las tendencias de nuestra investigación en el ámbito aymara-quechua de Puno, abarcando fundamentalmente el área rural y las zonas urbanas, de las que se puede destacar, por ejemplo, «las pandillas juveniles» tema tan delicado que merece la preocupación de los antropólogos.

Finalmente, como muestra del interés juvenil en el campo nuevo de la antropología —escasamente comprendida por la población en general, habituada a un tecnicismo doméstico salido de la propia universidad y con precarios resultados científicos y tecnológicos—,

aparecen títulos y contenidos escritos en lengua nativa (aymara), recogiendo valores y principios de nacionalidad largamente olvidados, pero que finalmente reafirman la identidad: «*Utanaca Aymaranaca Utuwipana*» (La vivienda entre los aymaras) y «*Aymaracana yapu yapuchana pachataqui wakiyaña*» (Sistema aymara de predicción del tiempo agrícola).

5. EMPLEO Y CRISIS LABORAL

En el contexto de una crisis laboral generalizada, ni la universidad, ni el Gobierno central pueden garantizar un empleo a los profesionales egresados de las universidades. En este panorama sombrío, para los antropólogos resulta más difícil acceder a un empleo, a pesar de estar amparados por una Ley N° 24166 que fija su puesto de trabajo en todos y cada uno de los proyectos de desarrollo económico y social, en el ámbito público y privado de las poblaciones urbano-rurales del país. Particularmente las dependencias del Estado, desde el sector Educación hasta los programas sociales como FONCODES, por ejemplo, mueven cantidades enormes de dinero bajo el epíteto de «proyectos». De igual forma, la cantidad de ONG que pululan en territorio nacional sostiene un grueso volumen de «proyectos», en los que sin duda ninguna deben participar los antropólogos. Algo debemos aportar cada uno de nosotros sobre el particular, ¿no les parece? Sin embargo, ¿quién cumple la ley? Mejor dicho, ¿quién la hace cumplir? En Puno todo se hace con «proyectos». Anualmente deben movilizarse mínimamente 800 «proyectos» y ¿en cuántos se ocupan los antropólogos? Aquí el problema no es capacidad ni mucho menos ausencia de profesionales en antropología. El problema resulta ser político, cuando no de parentelas espirituales y consanguíneas.

Vemos cómo en las instituciones operan redes completas de la organización política dominante en el Gobierno central y también local en todos sus matices. Dentro de este mecanismo, se suceden los operativos de parentesco también de toda índole. De modo que las capacidades se van al basurero y los profesionales sin estos vínculos inmorales sencillamente no trabajan.

En el ámbito de las ONG, el problema ya no es solamente político, sino familiar. En estos proyectos trabajan familias enteras y, por norma general, son instituciones cerradas que manejan proyectos sociales para gentes «muy necesitadas», irónicamente. Solamente requieren antropólogos para cumplir ciertos detalles y tal vez formalidades. El tema de las ONG es un caso, y aquí no vamos a ocuparnos de él.

Normalmente, los antropólogos se desempeñan en el Ministerio de Agricultura, Pronama-chcs, Foncodes, Programas del Ministerio de Salud, Proyecto CARE y sobre todo las ONG, instituciones educativas, maestros de Secundaria, gobiernos locales, como técnicos y como alcaldes, consultores de organismos locales, así como del Fondo Indígena y el BID.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APAZA, Jorge
2000 *Cosmovisión andina de la crianza de la papa*. Quito: IECTA.
- ARAMBURÚ, Carlos Eduardo
1978 *Ciencias Sociales en el Perú: un balance crítico*. Lima: UP.
- ARNOLD, Simón Pedro
2004 *Ritualidad y cambios. El caso aymara*. Puno: IDEA.
- CARPIO TORRES, Juan
1996 *Un pueblo que dio la vida por España*. Puno: Ed. Universitaria.
- CHAMBI PACORICONA, Néstor Walter
1995 *Ayllu y papas: cosmovisión, religiosidad y agricultura en Conima-Puno*. Puno: Ed. Chuyma Aru.
- CHAMBI PACORICONA, Nestor et al.
1997 *Así nomás nos curamos. La medicina en los Andes*. Puno: Ed. Chuyma Aru.
- CLAVERÍAS, Ricardo
2002 *Género e interculturalidad en los proyectos de riego. Metodología para la sistematización*. Lima: CIED.
- COASACA NÚÑEZ, Willver
1993 *El árbol andino y el experimentador campesino*. Puno: Ed. Ojeda.
- Degregori, Carlos Iván
2000 *No hay país más diverso: compendio de la antropología peruana*. Lima: IEP.
- ENRIQUEZ, Porfirio y Juan VAN KESSEL
2002 *Señas y señaleros de la Madre Tierra: agronomía andina*. Quito: Ed. Abya Yala.
- FUENTES RUEDA, Hélar L.
1988 *Documentos sobre Puno en el siglo XVI (1550-1600)*. Puno: UNA.
- IRARRÁZAVAL, Diego
1992 *Tradición y porvenir andino*. Puno: IDEA.
- JIMÉNEZ SARDÓN, Greta
1995 *Rituales de vida en la cosmovisión andina*. La Paz: CID.
- LLANQUE CHANA, Domingo
1990 *La cultura aymara: desestructuración o afirmación de identidad*. Puno: IDEA
- MURGUÍA, Luis
1994 *Ritual del matrimonio quechua*. Puno: IDEA
- PROCHASAKA, Rita
1990 *Taquile y sus tejidos*. Lima: ARIUS.
- RAMOS ZAMBRANO, Augusto
1982 *Puno en la rebelión de Túpac Amaru*. Puno: UNA.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto
1985 *La Antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- ROSIING, Ina
2003 *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete*. Madrid: Iberoamericana.

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO. COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

2002 *Ciencias sociales: revista de investigación, análisis y debate*, N° 4, Puno.

2001 *Ciencias sociales: revista de investigación, análisis y debate*, N° 2, Puno.

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO. DIRECCIÓN DE LA ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

1998 *Estructura curricular 1998-2002*. Lima: UNA.

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO. FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

2004 *Inventario de tesis sustentadas oralmente en la Facultad de Ciencias Sociales UNA-PUNO. Periodo 1977-2002*. Puno: UNA.

VAN KESSEL, Juan y Dionisio CONDORI

1992 *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago: VIVARIUM.

VAN KESSEL, Juan y Guillermo CUTIPA

1998 *El Marani de Chipukuni*. Iquique: CIDSA /IECTA.

La Antropología en Arequipa: un balance del último cuarto de Siglo

FÉLIX PALACIOS RÍOS - UNSA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN, AREQUIPA

El presente trabajo es un balance del desarrollo de la antropología en la región o departamento de Arequipa. Antropología aquí tiene una significación bastante estrecha y se limita al estudio de la cultura contemporánea, para diferenciarla de la historia, la etnohistoria, la arqueología, la economía o la sociología. Es necesario aclarar que los bordes entre estas disciplinas, como lo dijera Geertz, no son claros sino, más bien, permeables.

Por el otro lado, se entiende que el presente trabajo es una especie de evaluación, y evaluar significa calificar, emitir una opinión, gradar. Es asumir un punto de vista individual para entender un proceso. Lo que interesa aquí es conocer cómo se ha desarrollado la Antropología en Arequipa.

1. ALCANCES DEL BALANCE

El período temporal de la presente evaluación abarca las tres últimas décadas y toma como su punto de partida el establecimiento, en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, de una Escuela Profesional de Antropología.

Los objetivos generales de esta evaluación son los siguientes:

- Evaluar, en términos generales, el desarrollo de la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, respecto de sus Planes de Estudio; egresados; graduados y titulados; investigaciones realizadas; y aportes al desarrollo de la Antropología en la región.
- Describir y analizar la evolución de los estudios antropológicos en la región de Arequipa, entendida ésta como el ámbito del departamento del mismo nombre.

- Describir y analizar las tendencias actuales de los estudios antropológicos en la región y plantear las posibilidades del futuro.

Aun cuando ha habido una premura en la realización del presente trabajo, esta se basa en dos momentos sucesivos de recopilación de información y análisis de la misma. La información proviene de fuentes escritas: planes de estudio, registro de grados y títulos, y revisión bibliográfica; entrevistas informales a antropólogos profesores de la Universidad, activos y cesantes, egresados y graduados.

No se ha logrado tener un conocimiento claro del destino final de la totalidad de los graduados y egresados. No existen registros de este tipo. Por el otro lado, la producción antropológica regional no siempre se concentra en las bibliotecas regionales.

2. LA ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA (UNSA)

En el ámbito arequipeño, la Escuela de Antropología de la UNSA ha sido —y todavía lo es— la única institución formadora de profesionales en la Antropología y generadora del mayor número investigaciones antropológicas, aunque de un valor académico limitado.

Reconocida por el sistema universitario peruano en 1974, inició sus labores académicas en setiembre de 1973, con una planta de profesores provenientes de la historia, la arqueología, la geografía y la antropología física. Esta orientación no ha variado sustancialmente desde entonces, a pesar de haber pasado por ocho reestructuraciones curriculares. Hasta 1988, el número de cursos informativos y los de especialidad estaban equilibrados en un 50%; mientras que, en la reestructuración de 1993, con el fin de otorgar una mayor especialización y énfasis a la carrera antropológica, se estableció un 90% de cursos de la especialidad y 10% de cursos de información general.

A lo largo de toda su historia, la Escuela de Antropología de la UNSA, en los cursos de especialidad, ha seguido el sesgo de la escuela culturalista norteamericana, inclusive durante la década de 1970, cuando, en la mayor parte de las universidades peruanas, el marxismo tuvo una notable influencia. Por ejemplo, el primer Plan Curricular de la escuela establecía los cursos de especialidad siguientes:

Tabla 1

Planes de Estudios del Programa Académico de Antropología, 1974 y 1997

Plan 1974		Plan 1997	
Asignatura	Créditos	Asignatura	Créditos
Primer Año		Primer Año	
Lengua Española I	04	Cálculo en una variable	04
Matemáticas I	04	Campesinado	04
Antropología General I	04	Antropología Cultural	04
Etnología General I	04	Antropología Social	04
Mét. y Técn. Investigación		Análisis e Interpretación Textos	
Arqueológica	03	Básicos I	04
Lengua Española II	04	Etnografía y Folklore Andinos	05
Geografía General del Perú	04	Antropología Física	05
Antropología General	04	Arqueología General	05
Paleografía Hispanoamericana	03	Procesos Económicos del Perú	05
Electivos		Siglo XX	
Mét. y Técn. Invest. Histórica	03	A e I Textos Básicos II	04
Paleontología	03	Total	60
Fuentes de la Historia del Perú	03		
Ecología Peruana	03		
Segundo Año		Segundo Año	
Biología General	04	A e I Textos Especializados I	04
Antropología Social: Estructura Social		Ecología y Sociedad	05
y Teorías Antropológicas	04	Arqueología Andina	05
Prehistoria General	04	Análisis Coyuntura Económica	05
Mét. y Técn. Invest. Antropol. I	03	A e I Textos Especializados II	04
Quechua I	04	Etnología Andina	05
Sociología General	04	Etnohistoria Andina	05
Antropología Económica	04	Investigación Etnográfica	05
Arqueología Americana	04	Total	48
Met. y Técn. Invest. Antropol. II	03		
Quechua II	04		
Electivos			
Geografía Humana del Perú	03		
Estadística I	03		
Historia Incaica	03		
Seminario de Materialismo Dialéctico	03		
Tercer Año		Tercer Año	
Psicología General	04	A e I Textos Especializados III	04
Antropología Política	05	Psicoanálisis y Antropología	05
Arqueología Andina I	05	Pensamiento Antropológico	05
Etnología Americana	05	Proyectos de Desarrollo Rural	05
Economía Política	04	A e I Textos Especializados IV	04
Antropología Social: Mitos,		Antropología Económica	05
Símbolos y Valores	05	Antropología de la Religión	05
Arqueología Andina II	05	Pensamiento Social	05
Etnología Peruana	05	Total	38
Electivos			
Geografía Económica del Perú	03		
Historia de la Cultura Antigua I	03		
Historia General del Arte	03		
Economía Marxista	03		

Plan 1974		Plan 1997	
Asignatura	Créditos	Asignatura	Créditos
Cuarto Año		Cuarto Año	
El Perú y su problemática I	04	A e I Textos Especializados V	04
Antropología Física I	04	Antropología de la Salud	05
Etnología de la Amazonía Peruana	04	Administración de Recursos Culturales	05
Folklore	04	Elaboración de Proyectos de Investigación	05
El Perú y su problemática II	05	A e I Textos Especializados VI	04
Antropología Física II	04	Antropología del Desarrollo	05
Antropología Aplicada:		Antropología Urbana	05
Cambios Sociales y Culturales	04	Antropología Política	05
Museología	04	Total	48
Electivos			
Historia del Colonialismo	03		
Sociología Peruana	03		
Materialismo Histórico	03		
Psicología Social	03		
Quinto Año		Quinto Año	
Lingüística Antropológica	05	A e I Textos Especializados VII	04
Seminario de Problemas Socio-económicos del Perú Contemporáneo	05	Parentesco y Organización Social	05
Práctica Profesional de Metodología Antropológica	03	Identidad Étnico Regional	05
Práctica Profesional de Antropología Social	03	Sistemas de Capacitación Intercultural	05
Seminario Invest. Etnológicas del Perú	05	A e I Textos Especializados VIII	04
Sem. Reforma Agraria, Comunidades Industriales, Propiedad Social y Cooperativismo	05	Prácticas Pre-profesionales	15
Práctica Profesional de Arqueología Peruana	04	Total	60
Electivos			
Historia Económica y Social del Perú	03		
Historia del Perú: Descubrimiento, Conquista y Colonia	03		
Archivología	03		
Historia de la Cultura Contemporánea I	03		

El Plan Curricular de 1974, como se puede ver del cuadro anterior, tenía una fuerte incidencia en los estudios histórico-geográficos y de la coyuntura sociopolítica de ese entonces. La preponderancia de cursos de carácter geográfico-histórico se explica por los docentes que dieron inicio a esta carrera académica: historiadores, geógrafos, arqueólogos; mientras que la coyuntura de la década, caracterizada por la movilización social producida por las reformas del Gobierno Militar de Velasco, como la Reforma Agraria, la comunidad industrial, etc., constituyeron el principal campo de interés y de ocupación para los egresados de Antropología. Tres décadas después, el último Plan Curricular (1997) no es muy diferente, en los cursos de especialidad, de aquel de 1974.

La última estructura curricular, a diferencia de la primera que estaba orientada hacia un contexto socio-político muy específico, responde a un contexto de pacificación, de liberalismo y de una expectativa y creencia, cada vez más creciente, de que el mercado y sus agentes pueden lograr el desarrollo social y económico. La presencia conspicua de ONG en el ámbito regional y extra-regional permiten avizorar una demanda futura de «agentes del desarrollo» que es necesario formar. Lo «andino» permanece como un criterio contrastable con lo «urbano» y es el ámbito a someter a las prescripciones de las estrategias del «desarrollo». La Antropología está planteada en esta estructura curricular como si las sociedades a ser estudiadas o intervenidas fueran «el otro», no diferenciándose la manera de hacer antropología en Arequipa, por lo menos en este sentido, de la formación de antropólogos en cualquier universidad extranjera. No hay una conciencia de que «los otros» somos en realidad «nosotros», por lo que la participación popular, el movimiento indígena, la violencia, la memoria y la pacificación, la justicia popular, los problemas de la coca y la contaminación ambiental y los gobiernos locales, por ejemplo, no están representados, ni se consideraron necesarios en su formulación. Es ilustrativo de esta manera de pensar el perfil del profesional a formarse en Antropología en la UNSA:

«El mercado laboral para el antropólogo, que se le ofrece en el perfil profesional (sic) está relacionado básicamente:

- Asesoría especializada en formulación y evaluación de proyectos de investigación y de desarrollo en áreas urbano-rurales.
- Consultorías especializadas en proyectos de desarrollo: Gobiernos Regionales, Municipalidades, Centros de Salud, Empresas Privadas, Colegios Profesionales, Centros de Investigación.
- Consultoría y asesoría en organismos como: ONU, OEA, UNESCO, FAO, OIT, AID, OMS, OPS, UNICEF, BID, CEPAL, PACTO ANDINO y las diferentes ONG.
- Asesoría en medios de comunicación masiva.
- Asesoría especializada en Turismo: Folklore, expresiones culturales tradicionales, complejos arqueológicos, etc. pertenecientes al patrimonio cultural» (Diagnóstico Situacional, marzo 2000: 17-18).

La escuela de Antropología está *ad portas* de elaborar un nuevo Plan Curricular. Para ello pretende elaborar uno «...acorde a las necesidades del contexto local, regional y nacional globalizado» (Plan de Trabajo de la Dirección de la Escuela Profesional de Antropología 2005-2008). Para ello tendrá que revisar sus presupuestos ideológicos, académicos y sociales.

La planta docente esta conformada por 14 profesores, el 90% de los cuales son a dedicación exclusiva, 5 doctores (del antiguo régimen, es decir, sin estudios de Postgrado), 5 magíster (con estudios de postgraduado), y 4 licenciados, algunos de los cuales son fundadores de la Escuela. Está conformada casi en la mitad por profesionales menores de 45 años, todos ellos estudiantes de los mayores, por lo que no hay un cambio en la orientación, contenidos de los cursos, ni un refrescamiento temático. En los próximos cinco años se

espera cambio (por la jubilación de los mayores) y una apertura de posiciones docentes, lo que podría significar una oportunidad para replantear las raíces mismas de la formación profesional a partir de personal nuevo.

3. EGRESADOS Y TITULADOS

La Escuela de Antropología de la UNSA tiene un limitado nivel de graduados y titulados con tesis. Se acepta un promedio de 60 ingresantes a la carrera por año académico y se estima que, tras cinco años de estudios, sólo egresa anualmente un promedio de 20. Desde su fundación hasta 1981, año en que se autorizó acceder al Bachillerato sin tesis, se habían presentado en la UNSA 7 tesis de bachillerato, una referente a la problemática urbano-marginal, una de folklore, una sobre educación, una sobre migraciones y 3 sobre problemática agraria. Desde esa fecha los Bachilleratos son automáticos al término de los estudios académicos.

El principal indicador de la producción antropológica de la Escuela es la redacción y sustentación de una tesis para la obtención del título profesional. Desde junio de 1982 al presente, se han aprobado sólo 78 tesis, lo que indica un bajísimo índice de productividad.

Tabla 2
La situación, en número de tesis producidas desde 1997 a 2005, se resume en el siguiente Cuadro:

Año	Número
1997	2
1998	5
1999	4
2000	6
2001	3
2002	6
2003	1
2004	6
2005	3

A partir de setiembre de 2001 a junio de 2004, se han otorgado 20 títulos profesionales sin tesis, bajo el régimen del programa de titulación, y hay otros tantos en espera, con lo que se refuerza, aún más, la deficiente productividad.

Del número total de tesis presentadas, 21 corresponden a la problemática urbano-marginal, 10 a problemática agraria, 8 a folklore, 6 a ideología andina, 4 a género y el resto a educación, medicina tradicional, economía campesina, antropología física, movimientos campesinos, etc. Es interesante indicar que los temas con mayor número de tesis (urbano-

marginal, agraria y folklore) fueron trabajados especialmente en la década de 1980, lo que indica la orientación ideológica y académica de ese período.

La producción académica de los docentes se encuentra concentrada, especialmente, en la *Revista Sociales*, órgano de la Facultad de Ciencias Histórico-sociales de la UNSA. En 13 números de la Revista, los docentes de la Escuela de Antropología han colaborado con 19 artículos, el 50% referido a investigaciones bibliográficas y el otro 50% a investigaciones empíricas, en los temas de simbolismo andino, tecnología y folklore, principalmente.

La Escuela carece de una biblioteca especializada y actualizada, ya que los textos en su totalidad son de una antigüedad de más de una década. No hay revistas especializadas a excepción de dos peruanas: *La Revista Andina* y *Antropológica* de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y aun éstas no tienen las series completas. Por la limitación del idioma, tanto de docentes como de estudiantes, los pocos libros existentes son exclusivamente en castellano, por lo que es muy limitada y débil la calidad de la producción científica e intelectual de sus docentes.

De todo lo anterior se desprende la poca o nula presencia académica, cultural y social de la Escuela de Antropología de la UNSA frente a su contexto local, regional y nacional. Esta institución, como tal, por ejemplo, no participa en el Consejo Regional de Cultura del INC local, ni su voz se escucha frente a los diferentes problemas, claramente antropológicos, como el Caso Ilave, la problemática con las mineras y la contaminación ambiental, o el movimiento indio embrionario procedente del pueblo aymara boliviano.

4. ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS EN LA REGIÓN

La otra institución que promueve, aunque limitadamente, investigación socio-antropológica ha sido DESCO. Como producto de su interés por la cultura del valle del Colca, donde han concentrado desde hace varias décadas su trabajo promocional, se puede destacar la producción del conjunto de tradición oral y etnográfica recopilados por Valderrama y Escalante (1988) y Orihuela (1994).

5. LOS INVESTIGADORES

La producción antropológica más importante referida a la región proviene de investigadores extranjeros, que pueden clasificarse burdamente en dos vertientes: la vertiente de los estudios del valle del Colca y los estudios de la región del Cañón de Cotahuasi.

La primera es resultado del interés especial de los geógrafos culturales quienes estudiaron la problemática del abandono de andenes en el valle del Colca, dirigidos por William M. Denevan. Como producto de este proyecto, se ha publicado una serie de estudios de carácter arqueológico, etnohistórico y etnológico, reunidos en sendos informes y en las actas del

45 Congreso de Americanistas, Bogotá, (Denevan 1987, 1988; Benavides 1987; Mahaffey y Weber 1988; y Weber 1988) y en los trabajos de Gelles (1988, 2002), Guillet (1987, 1994), Paërregaard (1994) y Treacy (1994). La mayor parte de estos trabajos tiene como su centro de interés el agua, las políticas de su manejo y los correlatos sociales de estas.

La actividad pastoril de camélidos sudamericanos en la parte alta del valle del Colca también ha sido foco de atracción para el estudio de otros antropólogos, como Markowitz (1992); asimismo, el vestido, como mecanismo de identidad y de poder, en el trabajo de B. Femenías (2005).

El valle de Cotahuasi, mayormente puna alta, ha sido otro centro de interés por parte de los antropólogos extranjeros y ha sido estudiado por los estudiantes de Shozo Masuda (Onuki 1981; Inamura 1981, 1986); y por Paul Trawick (1994).

6. EVALUACIÓN Y EL FUTURO

Aunque es obvio que hay un interés y una producción antropológica referida a Arequipa, esta es desigual si se toma en cuenta a los investigadores y a las instituciones. Por un lado, la Universidad local seguirá siendo la única en la formación de profesionales en la disciplina antropológica a nivel departamental. Aunque en el ámbito de la ciudad capital se han abierto instituciones de enseñanza universitaria, como La Universidad Católica Santa María, la Universidad San Pablo y la Universidad Alas Peruanas, ninguna de estas ha planteado la formación de antropólogos en ámbito de enseñanza y se duda que lo hagan en el futuro.

La Escuela de Antropología de la UNSA ha generado una producción de investigaciones antropológicas regionales, limitada y modesta, y puede ver mermada todavía más dicha producción si continúa su programa de titulación sin tesis. El requisito de escribir una tesis fue, y todavía lo es, la única oportunidad para el graduando de mostrar su capacidad investigativa y de ganar experiencia en esta actividad. Esta institución no ha realizado intentos serios para integrar a los investigadores e instituciones nacionales y/o extranjeras en un proceso de colaboración mutua, que podría significarle una refrescante inyección, no sólo de ideas nuevas sino de recursos para la investigación y canales para la capacitación y difusión, a pesar de que existen instituciones e investigadores extra-locales que estarían dispuestos a dicha colaboración.

7. CONCLUSIONES

Si se exceptúan los trabajos de arqueología regional y de folklore, en su sentido de tradición oral, difícilmente se podría hablar de una «antropología arequipeña» en Arequipa, por cuanto no existe ni la tradición de estudios de temas antropológicos en el ámbito del departamento, ni la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, a través

de su Escuela Profesional de Antropología, ha logrado cristalizar un foco atrayente de investigaciones más o menos coherentemente integradas alrededor de un tema, un área geográfica o una corriente teórica. Esto no significa, sin embargo, que en Arequipa no se realicen investigaciones antropológicas o que esta región no sea un centro de atención y de interés para los estudios antropológicos.

Su posición geográfica equidistante del Cuzco, Puno, Ayacucho, La Paz (Bolivia) y Arica (Chile) le otorga una centralidad, que le puede permitir convertirse en el centro dinamizador de la ciencia antropológica a nivel macrorregional y en un centro de referencia documental y bibliográfica al servicio de dicha macrorregión. A este respecto, su clima seco y más o menos estable la mayor parte del año, aporta a su vocación de centro regional de documentación antropológica.

Finalmente, se puede producir un punto de inflexión en la enseñanza y producción antropológica en Arequipa, con la colaboración activa de las universidades nacionales y extranjeras. Se espera que, por medio del intercambio de docentes y estudiantes, la capacitación de docentes (empezando por los más jóvenes), en las líneas de investigación y trabajo planteadas por la nueva reestructuración curricular, se podría mejorar la calidad del producto, tanto en profesionales como en investigaciones. Si este programa de capacitación viene anejo a un programa de adquisición, vía donación de revistas académicas y libros de la disciplina, unida a un empeño legítimo y verdadero de la enseñanza de idiomas extranjeros a los estudiantes de antropología y, si además, la antropología como disciplina se entronca participativamente a los movimientos populares y étnicos de su entorno, el futuro de la antropología en Arequipa puede ser diferente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENAVIDES, María

1985 «La división social y geográfica Hanansaya/Urinsaya en el valle del Colca y la provincia de Caylloma». Denevan (1988). pp. 46-53.

DENEVAN, William M. (editor)

1988 *The Cultural Ecology, archaeology, and history of terracing and terrace abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*. Technical Report to the National Science Foundation and the National Geographic Society. Diciembre 1988, Madison.

DENEVAN, William M., Kent MATHEWSON y Gregory KNAPP

1989 «Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region». *American Antiquity*, Vol. 54, Nº 3, Julio, pp. 668- 669.

FEMENIAS, Blenda

2005 *Gender and the Boundaries of Dress in Contemporary Peru*. Austin: University of Texas.

GELLES, Paul H.

2002 *Agua y poder en la sierra peruana: la historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

1988 *Los hijos de Hualca Hualca. Historia de Cabanaconde*. Arequipa: Centro de Apoyo y Promoción al Desarrollo Agrario.

GUILLET, David

- 1994 «Canal, Irrigation and the State: The 1969 Water Law and Irrigation Systems of the Colca Valley of Southwestern Peru». William R. Mitchell y David Guillet (1994). pp. 167-188.
- 1987 «Contemporary agricultural terracing in Lari, Colca Valley, Peru: Implications for theories of terrace abandonment and programs of terrace restoration». William M. Denevan et al. (1989). pp.193-206.

INAMURA, Tetsuya

- 1986 «Relaciones estructurales entre pastores y agricultores de un distrito altoandino en el sur del Perú». *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, pp.141-190.
- 1981 «Adaptación Ambiental de los Pastores Altoandinos en el Sur del Perú. Shozo Masuda (editor). *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, pp. 65-84.

MAHAFFEY, Charles A. y Ellen ROBINSON WEBER

- 1988 «Agriculture in Achoma». Denevan et al. (1989). pp.112-169.

MARKOWITZ, Lisa

- 1992 «Pastoral Production and Its Discontents: Alpaca and Sheep Herding in Caylloma». PhD Dissertation, University of Massachusetts.

MITCHELL, William R. y David GUILLET (editores)

- 1994 *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*. Iowa: American Anthropology Publication Series.

ONUJI, Yoshio

- 1981 «Aprovechamiento del Medio Ambiente en la Vertiente Occidental de los Andes en la Región Meridional del Perú». *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, pp.1-32.

ORIHUELA, José Luis

- 1994 *Takitusuy. Folklore Kollawa. Provincia de Cailloma-Arequipa*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.

PAERREGAARD, Karsten

- 1994 «Why Fight over Water? Power, Conflict, and Irrigation in an Andean Village». En *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*. En William R. Mitchell y David Guillet (editores). pp. 189-202.

TRAWICK, Paul

- 1994 «The Struggle for Water in the Andes: A Study of Technological Change and Social Decline in the Cotahuasi Valley of Peru». PhD Dissertation, Yale University.

TREACY, John M.

- 1994 *Las chacras de Coporaque: andenería y riego en el Valle del Colca*. Lima: IEP.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

- 1997 *La doncella sacrificada: mitos del Valle del Colca*. Edición bilingüe quechua y castellano. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín- Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 1988 *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: DESCO.

WEBER, Ellen Robinson

- 1987 «Alfalfa and Cattle in Achoma: A Study of Stability and Change». Denevan et al. (1989). pp. 91-111.

**II. LA ANTROPOLOGÍA
EN AMÉRICA LATINA Y
ESTUDIOS PERUANISTAS**

Apuntes sobre la Antropología Sociocultural en México¹

GUILLERMO DE LA PEÑA

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL, GUADALAJARA

1. DE UNA ANTROPOLOGÍA ESTATAL MONOPÓLICA A LA DESCENTRALIZACIÓN Y ACADEMIZACIÓN DE LA DISCIPLINA

Al amparo del poder centralizado del Estado revolucionario, la antropología mexicana logró un desarrollo notable entre 1920 y 1960. Definió en forma nítida y consensuada un objeto material de estudio: la población indígena, en el presente y en el pasado y, además, asumió —sin ironía— una misión trascendente: la construcción de la nación. El estudio de las civilizaciones prehispánicas y la restauración de sus monumentos se elaboraba discursivamente como «rescate del patrimonio nacional histórico». Con el mismo aplomo se afirmaba que el estudio de los indios contemporáneos sentaba las bases para su nacionalización e integración a la vida civilizada y debía culminar en su aplicación mediante programas de desarrollo regional y comunitario. Así, ser antropólogo era lo mismo que ser indigenista, es decir, promotor de la convergencia nacionalista y el mestizaje cultural. La inmensa mayoría de quienes ejercían esta profesión eran empleados de dos importantes instituciones estatales: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional Indigenista (INI). La enseñanza de la profesión era monopolizada por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), dependiente del INAH.²

Como es sabido, en las décadas de 1960 y 1970 se rompieron el monopolio y el consenso. El movimiento estudiantil de 1968 atrajo la simpatía de muchos profesores y estudiantes

¹ Una primera versión de este trabajo se presentó en la Mesa de Balance de la Antropología Latinoamericana, Cuarto Congreso Nacional de Investigación en Antropología: La Antropología en el Perú de Hoy, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, agosto de 2005. Agradezco la invitación a las instituciones organizadoras y los comentarios de los asistentes.

² Sobre la consolidación de la antropología mexicana post-revolucionaria, véanse por ejemplo Comas (ed.) (1964); Aguirre Beltrán (1978); Lameiras (1979), Rutsch (coord.) (1996), y los volúmenes coordinados por García Mora et al. (1987-1988).

de antropología, quienes denunciaron la ineficacia y el paternalismo de las instituciones indigenistas, así como su subordinación a los designios políticos del Partido Revolucionario Institucional.³ En los años setenta, los intelectuales indígenas comenzaron a irrumpir en la escena pública y, reunidos en congresos nacionales e internacionales, reiteraron las denuncias contra el indigenismo oficial y añadieron a éstas la de *etnocidio*. Este término había comenzado a circular en parte por la *Declaración* del Congreso de Barbados, promovido por intelectuales independientes apoyados por el Congreso Mundial de las Iglesias (cf. Colombres, 1975). Se habían fundado ya otras escuelas de antropología (por ejemplo, en la universidad jesuita de la ciudad de México), donde las versiones oficialistas de la disciplina podían criticarse; y, después de 1970, la propia ENAH adoptó un enfoque marxista radical. En 1973 se creó el Centro de Investigaciones Superiores del INAH, que pronto se convirtió en una institución autónoma (el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS), que buscaba explícitamente abrirse al pensamiento internacional contemporáneo. Surgieron revistas independientes como *Historia y Sociedad* o *Nueva Antropología*, donde se presentaban y discutían los enfoques marxistas, que se convirtieron, durante casi dos décadas, en predominantes.⁴ La atención dejó de centrarse en «los indios» y, en cambio, privilegió la formación del Estado y de las clases sociales y los procesos de explotación de los campesinos y los proletarios. Sin embargo, el interés por los pueblos indígenas pronto resurgió, pero ya no vistos como vestigios exóticos ni objetos pasivos de estudio sino en su especificidad de sujetos políticos que demandaban un replanteamiento del concepto de la nación mestiza a favor de una nación multicultural. En la década de 1980 los antropólogos iniciaron un debate, que aún prosigue, sobre la naturaleza y los límites de la formación nacional y la autonomía indígena.

Mientras la antropología experimentaba un replanteamiento, el Estado mexicano sufría una radical transformación. El indigenismo había tenido como condición de posibilidad la orientación estatal populista, que aceptaba la responsabilidad por el bienestar de las mayorías y la unidad nacional, y para ello ponía en marcha políticas sociales y culturales. Tras la mayúscula crisis financiera de 1982, causada por la deuda externa, la caída del precio del petróleo y el agotamiento de la economía proteccionista, el Gobierno adoptó un modelo de privatización, apertura comercial y desmantelamiento parcial de las instituciones de bienestar social y fomento cultural.⁵ El INI y el INAH sobrevivieron, reducidos. El INI optó por una política de descentralización y «transferencia de funciones a la sociedad civil» y cambió su discurso: ya no hablaba de «cultura nacional unificada» ni de «aculturación», sino de «etnodesarrollo». En 1992, el Estado mexicano se adhirió al Convenio 169 de la OIT. Al mismo tiempo, el Congreso reformó el Artículo 4° de la Constitución, para

³ El libro escrito por Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), constituyó una suerte de manifiesto disidente de una nueva generación de antropólogos.

⁴ Dos revistas aparecidas hacia el fin de los sesenta deben también mencionarse: el *Anuario de Antropología* de la UNAM y *Comunidad. Cuadernos de Difusión Cultural de la Universidad Iberoamericana*.

⁵ Entre las numerosas obras que analizan la continuada crisis mexicana, podrían mencionarse las de Cordera y Tello (1981), Cornelius et al. (1989), Tapia (coord.) (1993) y Lustig (1998).

proclamar la multiculturalidad de la nación mexicana; pero también modificó el Artículo 27, para dar por terminada la reforma agraria y abrir paso a la privatización de los ejidos. A partir de 1994, con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la constitución del Congreso Nacional Indígena, el INI —convertido desde 2003 en un nuevo organismo: la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)— ha buscado convertirse en gestor de una nueva relación entre el Estado y los grupos étnicos y, en consecuencia, demanda un nuevo tipo de investigación antropológica.

Al comenzar el siglo XXI la antropología mexicana presenta un panorama abigarrado. Las instituciones donde se realiza investigación y enseñanza de la antropología son hoy numerosas. Continúan el INI y el INAH, este último con sus departamentos de arqueología, lingüística, historia, etnología y antropología social, y la ENAH. Pero también sobresalen el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), que tiene sedes en varias ciudades de la república; el Instituto de Estudios Antropológicos de la UNAM; el Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa); el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana; el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán; el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México; el Colegio de Graduados de Chapingo; el Departamento de Estudios Mesoamericanos de la Universidad de Guadalajara y sendas facultades o departamentos de antropología en la Universidad de las Américas y en las universidades estatales de Yucatán, Veracruz, Puebla, Querétaro y la del Estado de México. A partir de estas instituciones se han generado una docena de revistas que difunden la investigación antropológica (por ejemplo, *Alteridades*, *Desacatos*, *Relaciones*, *Estudios de Historia y Sociedad*, *Cuicuilco*, *Estudios del Hombre*...). Por supuesto, los temas son increíblemente variados: abundan, entre otras, las discusiones sobre las identidades post-modernas, la transformación de las regiones por la globalización, el género, las migraciones internas y transnacionales, la dialéctica del poder y la resistencia, la multiculturalidad en las ciudades, la dinámica cultural de las fronteras... y no faltan los debates acerca de «lo étnico» y «lo nacional». Las disciplinas antropológicas ya no son vistas como una extensión del Estado: se asumen como tareas fundamentalmente académicas.

En los párrafos siguientes, me referiré brevemente a algunas de las principales discusiones en el ámbito de la investigación antropológica mexicana. Diré luego algo sobre las instituciones y programas de enseñanza, y terminaré con los nuevos dilemas de los antropólogos frente a una política étnica de corte neoliberal.

2. TRES DISCUSIONES EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA MEXICANA

a) Los enfoques regionales y la globalización

Los estudios regionales fueron iniciados en México por los propios clásicos del indigenismo. En su tratado sobre *La población del Valle de Teotihuacan* (1922) Manuel Gamio adaptó el concepto de área cultural, de Franz Boas, para investigar cómo un conjunto de

comunidades indígenas que tenían una misma raíz cultural —lo que él llamaba una «población regional»— se interrelacionaba con la sociedad mayor. Un poco después Moisés Sáenz (1936) planteó una idea parecida.⁶ Pero fue sobre todo la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre las «regiones interculturales», inspirada tanto en Gamio y Sáenz como en los estudios de Robert Redfield (1940) en Yucatán y de Bronislaw Malinowski y Julio de la Fuente (1956) en Oaxaca, la que definió un paradigma de investigación regional indigenista. En sus libros *Formas de gobierno indígena* (1953), *El proceso de aculturación* (1958) y *Regiones de refugio* (1967), Aguirre Beltrán sostuvo que las comunidades indígenas sólo podían comprenderse en el marco de sistemas espaciales de dominio. En cada uno de ellos, una élite *criolla*, *mestiza* o *ladina*, residente en la capital comarcal o *centro primado*, monopolizaba los recursos estratégicos (económicos, políticos, sociales y culturales) para mantener una economía precapitalista y utilizaba en su favor la fuerza de trabajo de las comunidades, al tiempo que las mantenía excluidas de los beneficios de la sociedad nacional.⁷ La acción indigenista del Estado se justificaba precisamente porque rompía este sistema intercultural de poder y abría paso a la modernidad, la aculturación plena y la igualdad ciudadana.

En las décadas de 1970 y 1980 los antropólogos buscaron construir un modelo más dinámico y complejo, que permitiera dar cuenta de organizaciones espaciales más variadas. El concepto de *indio* o *indígena* fue sustituido por el de *campesino*. También Redfield había utilizado este término, pero en los setenta la inspiración provenía más bien de Eric Wolf, así como de los debates entre Lenin y los populistas rusos, y de las aportaciones de Rosa Luxemburgo y Alexandr Chayanov. Estos campesinos debían entenderse en el marco de regiones dominadas, desde la época colonial, por haciendas, ranchos, plantaciones, minas y obrajes dependientes de un mercado mundial de impactos cíclicos. En la segunda mitad del siglo XX las antiguas minas y obrajes eran cosa del pasado y la reforma agraria había reducido considerablemente los latifundios; pero el dominio regional persistía, ejercido por empresas modernas «neolatifundistas», agroindustriales y comerciales, y el campesinado continuaba siendo necesario como reserva de mano de obra y productor de alimentos baratos (Warman, 1975; Díaz Polanco, 1982).⁸ Había que entender las regiones, entonces, en términos de modalidades espaciales de «articulación de modos de producción» (un concepto que se puso de moda). El Estado mexicano, a pesar de los discursos indigenistas, sostenía este tipo de capitalismo distorsionado y dependiente. Había, sin embargo, una divergencia acerca de la suerte futura del campesinado. Algunos autores

⁶ Gamio y Sáenz tenían, con todo, fuertes diferendos sobre el cambio en el mundo indígena. El primero, por ejemplo, confiaba sobre todo en la acción pedagógica del Estado, guiada por los diagnósticos y propuestas de los antropólogos; el segundo, en cambio, postulaba que la clave del cambio estaba en la organización de base. Véase Sáenz (1940).

⁷ En tiempos coloniales, el vocablo *ladino* designaba a los indios que hablaban castellano con soltura. Desde el siglo XIX, en Chiapas (como en Guatemala) se refiere al conjunto heterogéneo de personas no indígenas. Aguirre Beltrán (1967) busca distinguir al ladino dominador del mestizo que representa la cultura nacional.

⁸ El neolatifundismo no basa su dominio en la propiedad de la tierra sino en el control de las finanzas, los insumos y los canales de comercialización.

como Ángel Palerm (1973, 1980) y Arturo Warman (1976) insistían en su persistencia, en cuanto pieza necesaria del sistema capitalista postcolonial, protegida por las políticas públicas y, además, como un segmento sociocultural que desarrollaba sus propias estrategias familiares y comunitarias. Otros, como Roger Bartra (1974), profetizaban su inevitable proletarianización, mientras que una tercera postura avizoraba su transformación interna —aunque parcial— como pequeños productores de mercancías para nichos comerciales especializados (de la Peña, 1980; Appendini et al., 1983; cfr. Cook y Binford, 1990). De la misma manera, existían desacuerdos sobre el futuro de las diferencias étnicas: frente a quienes aceptaban que el dinamismo mercantil, las comunicaciones y las escuelas conducirían inevitablemente a la «aculturación», otros enfatizaban la capacidad de adaptación y resistencia de las identidades y culturas indígenas en el seno del mundo capitalista.⁹

Por otra parte, la investigación realizada desde tiempo atrás en la Sierra Madre Occidental, en las zonas del centro oeste y en la frontera norte, por ejemplo por Alfonso Fabila (1940) y Edward Spicer (1962), había mostrado la existencia de colectividades indígenas que vivían en *rancherías* o caseríos dispersos (en los antiguos reductos misionales), no en comunidades nucleadas. Estas colectividades, sin encontrarse aisladas ni ser ajenas a influencias mercantiles, se mantenían como enclaves de resistencia étnica y difícilmente encajaban en los modelos de dominio regional agrario. Varias investigaciones exploraron la importancia del concepto de frontera (en sus dimensiones culturales, económicas y políticas) para entender las relaciones espaciales entre los enclaves étnicos, los enclaves mineros, las comunidades rancheras, el Gobierno central, la economía agroganadera de exportación, la economía subterránea (contrabando, cultivo y tráfico de enervantes), el Ejército y el capital norteamericano (Espín y de Leonardo, 1978; Sariego, 1988; Camou Healy, coord., 1991; Figueroa 1994; Garduño 1994; Camou Healy 1998). Más recientemente, encontramos un esfuerzo comprensivo para definir una «antropología del norte de México» (Braniff, coord., 1997; Sariego, 2002). Igualmente, se echaron a andar proyectos colectivos sobre la vasta zona conocida como La Huasteca, en la parte centro-norte de la Sierra Madre Oriental, que comparte características tanto con las regiones agrarias del centro y sur de México como con los espacios del noroeste (Ruvalcaba Mercado, 1991; Ruvalcaba y Alcalá, coords., 1993; Ruvalcaba Mercado y Pérez Cevallos, 1996; Escobar, 1996; Escobar y Carregha, coords., 2002).

En cualquier caso, las regiones agrarias se han visto subvertidas en los últimos veinte años, al sufrir el impacto de un mercado global cada día más agresivo, en el contexto del ingreso de México al GATT (hoy OMS) y de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) (González de la Rocha y Escobar, 1991; de la Peña, 1999; Boehm, 1993; Boehm et al., 2002). El fin de las políticas proteccionistas ha implicado que, más que nunca, las fluctuaciones de Wall Street y del mercado de futuros agrícolas de Chicago, así como las estrategias proteccionistas de la Unión Europea y la agresividad de ciertos

⁹ El concepto *aculturación*, resonante de difusionismo, fue adoptado por Aguirre Beltrán (1958), quien sin embargo insistía en que el cambio cultural estaba mediado contradictoriamente por relaciones de poder.

países asiáticos, tengan consecuencias definitorias sobre la suerte de los cultivos y de sus productores (Appendini, 2001; Otero, 2004). Los mercados de las ciudades comarcales e incluso los de las grandes urbes han debido redefinir sus papeles de intermediación y redistribución. Las agroindustrias deben igualmente mostrar una gran flexibilidad estratégica. El capital se aleja de ciertas empresas tradicionales, como los ingenios azucareros o el beneficio de cereales, para privilegiar el cultivo intensivo y altamente tecnificado de frutas, legumbres y tubérculos y la ganadería igualmente tecnificada. Surgen por doquier campos de agricultura moderna, en tierras rentadas, que atraen miles de jornaleros y dinamizan temporalmente una microrregión, para marcharse a otra parte al cabo de unos años, si los rendimientos de la tierra disminuyen (por agotamiento) o el mercado cambió. La disputa por tierras fácilmente disponibles se acentúa, al igual que la lucha por el agua de riego y de aprovisionamiento de las expansivas urbes (Boehm y Sandoval, 1999).

En este contexto, los esquemas de investigación se están modificando. Se ha vuelto necesario estudiar las nuevas articulaciones espaciales que resultan de la formación de cadenas agroindustriales y nuevos circuitos de intermediación comercial (González Chávez, 1994; Rodríguez Gómez, 1999; Rodríguez Gómez y Chombo, coords., 1998), así como los efectos del éxodo de millones de jornaleros itinerantes (conocidos como «golondrinos»), tanto en las comunidades de origen como en las áreas de recepción (Lara y Chauvet, 1996). También se torna imprescindible dar cuenta de lo que pasa dentro de los asentamientos provisionales y multiétnicos que surgen al interior de los nuevos campos agrícolas, así como de las transformaciones de las comunidades campesinas, que están ya muy lejos de una economía de autoabasto y hoy dependen de remesas de los migrantes, programas estatales de compensación y sus propios productos comerciales. Y, por supuesto, es también prioritario el tema de las transformaciones en las familias y los grupos domésticos —por la migración, pero también, por ejemplo, por la demanda de mano de obra femenina en las agroindustrias—, los desplazamientos de las oligarquías locales y regionales, y las acciones de resistencia de los campesinos y asalariados, indígenas o no (Arizpe y Aranda, 1981; Arizpe, 1985; González de la Rocha, 1993; González Montes y Salles, coords., 1995; Besserer 1999; Velasco 2002). Nos encontramos, pues, ante una nueva ola de estudios de regiones interculturales y agrarias, todavía en proceso de discusión de marcos analíticos y paradigmas explicativos (de la Peña, 1999b).

b) La disputa por la nación: intermediación, resistencia y autonomía indígena

Si la antropología indigenista entendía su tarea en términos de «la forja de una nación mestiza», requería de una explicación científica acerca de la persistencia de la diversidad étnica y cultural, para combatirla metódicamente, sin imposiciones violentas. Inicialmente, la explicación se reducía en buena medida al aislamiento de muchos grupos que conservaban rasgos e instituciones supuestamente prehispánicas. Inspirados en las ideas de Franz Boas, difundidas en buena medida por Gamio, los antropólogos mexicanos concebían cada cultura como una totalidad coherente que expresaba una forma exitosa de adaptación a un nicho ecológico; por tanto, la introducción de la modernidad debía respetar tal coherencia y proceder gradualmente. Más tarde, en su estudio de Yucatán, Redfield (1940) llamó la

atención sobre los aspectos «desorganizadores» de la influencia cultural de las ciudades, y también sobre el hecho de que el contacto con el mundo urbano y nacional creaba una jerarquía social y económica donde los indios ocupaban la posición subordinada. Por su parte, en su estudio sobre el sistema regional de mercadeo en Oaxaca, Malinowski y de la Fuente (1956) mostraron que la participación de los indígenas en mercados urbanos y en múltiples situaciones de contacto interétnico efectivamente implicaba una jerarquía, pero no socavaba necesariamente la organización comunitaria ni la identidad indígena (véase también de la Fuente, 1965). En la década de 1930, varios antropólogos de izquierda buscaron aplicar el modelo soviético de las nacionalidades a los distintos grupos étnicos mexicanos y, en consecuencia, defender sus derechos culturales; pero esta tesis resultaba políticamente inaceptable. En 1940, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, la postura oficial mexicana proclamó «el respeto a la personalidad del indio» y al mismo tiempo la necesidad de una nación unida y consolidada. Al crearse en 1948 el INI, su primer director, Alfonso Caso —quien, diez años antes, había sido también fundador del INAH— planteó que «ser indígena» era equivalente a pertenecer a una comunidad dotada de territorio, cultura e instituciones tradicionales. La comunidad indígena no era simplemente una supervivencia del mundo prehispánico sino también de la organización colonial, que debía ser transformada por la modernidad (Caso et al., 1954). Y Aguirre Beltrán, como ya está dicho, vinculó el tema de la persistencia de las comunidades indocoloniales a su modelo de las regiones de refugio.¹⁰

Con todo, la tesis de la desaparición inevitable y además deseable de lo indígena no era aceptada por todos los antropólogos, y menos aún por los intelectuales indígenas —antropólogos, algunos de ellos— que se habían formado al amparo del propio INI y de los programas educativos gubernamentales (Iwanska, 1977). A partir de 1960 se habían difundido las ideas provenientes de los movimientos anticolonialistas de Asia y África, así como las críticas de muchos antropólogos del Primer Mundo al dominio colonial europeo. Así, el concepto de «situación colonial», acuñado por Georges Balandier, fue aplicado por autores mexicanos al análisis de las relaciones interétnicas de su país (Bonfil 1971). En la década de 1970 también se difundieron ampliamente los documentos de las reuniones de Barbados, donde antropólogos y representantes indios utilizaron el término «etnocidio» para calificar las acciones del indigenismo oficial, las iglesias y los nuevos colonizadores de las zonas indígenas (Bonfil, comp., 1981). En esos mismos años se celebraron congresos nacionales e internacionales de nuevas organizaciones indígenas que reclamaban cambios radicales en el concepto jacobino de nación prevaleciente en las Américas, de tal manera que los pueblos indios fueran reconocidos como sujetos políticos colectivos y pudieran decidir efectivamente sobre sus recursos y modelos de desarrollo. Pero, en este contexto, persistía entre los antropólogos de izquierda la controversia sobre el significado de la modernización económica del país y sobre el papel que indígenas y campesinos podrían tener en ella. Esta controversia no era simplemente, como a veces se dijo, una reedición

¹⁰ Para una historia de las visiones indigenistas sobre las relaciones interétnicas y sus dinámicas de cambio, véase de la Peña 2000 y 2005.

de los desacuerdos entre la ortodoxia estalinista y el etnopolulismo sino, más bien, entre posturas que, pese a sus divergencias, pretendían ambas una crítica radical de la sociedad mexicana de la segunda mitad del siglo XX, informada por un pensamiento marxista históricamente situado. A mi juicio, dos libros del final de los ochenta son representativos de estas posturas: *La jaula de la melancolía* (1987) de Roger Bartra y *México profundo. Una civilización negada* (1989), de Guillermo Bonfil.

La jaula de la melancolía quería oponer una nueva imagen a la metáfora del laberinto creada por el poeta Octavio Paz. Desde el punto de vista de Bartra, las definiciones y reflexiones de los intelectuales mexicanos —incluidos los antropólogos— sobre la cultura de su país han expresado una doble y contradictoria melancolía: la de la pérdida del mundo rural campesino y la del fracaso en la búsqueda de la modernidad. Pero la añoranza del agro supuestamente idílico se ha convertido en una jaula que aprisiona los esfuerzos por salir hacia el mundo moderno. A su vez, el Estado y las clases dominantes han utilizado y promovido el mito de la nación prístina como una coartada para detener el camino hacia la democracia política. Así, con el pretexto del cuidado de los valores tradicionales se ha querido justificar un aparato clientelístico y corporativo que ahoga los derechos cívicos y políticos. En contraste, el libro de Bonfil concebía el proyecto dominante de modernidad como una superestructura impuesta artificialmente sobre la dinámica del México real: como un producto de los procesos neocoloniales. Bonfil se inspiraba en ciertos trabajos de los arqueólogos y etnohistoriadores de los años cuarenta y cincuenta donde se establecía la existencia de una civilización mesoamericana que había florecido en el centro y sur de México y en el norte de Centroamérica durante los diez siglos previos a la llegada de los españoles. En la visión de Bonfil, Mesoamérica debía entenderse como una *matriz civilizatoria* que generaba y reproducía categorías cognitivas y valorales, actitudes y emociones, y una enorme variedad de prácticas cotidianas, individuales y sociales. Esta matriz, lejos de ser ahogada por la colonización europea y luego por el nacionalismo autoritario de la época independiente, ha permanecido como fuente de identidad no enajenada.

Ambos libros coincidían en denunciar la modernidad espuria con que el autoritarismo estatal —propugnado por una elite política en franca decadencia— pretendía autojustificarse. Pero se encontraban aún lejos de construir un nuevo modelo que explicara los procesos de identidad nacional sin ignorar las diversidades y ajustes regionales, la crisis del Estado populista o los procesos de globalización. Bartra parecía reducir la pluralidad étnica y cultural a textos y discursos dispersos en un fragmentario «espacio postmoderno», y por ende incapaces de influir en la construcción de la modernidad auténtica. Bonfil demandaba esa influencia como la única capaz de salvar a México de la inautenticidad; pero no exploraba sus condiciones de posibilidad. Y ninguno de los dos autores planteaba una propuesta alternativa a la de los indigenistas para analizar la dinámica de las relaciones entre clases, regiones y etnias que condicionaban la marcha de la nación.

Existía, sin embargo, en la antropología mexicana una pista importante para entender tal dinámica, y esta pista la daban los estudios de la intermediación cultural y política. Pioneros en tal tema fueron Moisés Sáenz (1936), cuando en su estudio de la Cañada de

los Once Pueblos destacó la actuación de los individuos y grupos locales que facilitan o por el contrario obstaculizan los procesos de integración; François Chevalier (1952), con su llamada de atención sobre el papel desempeñado por los personajes conocidos como caudillos y caciques en la reproducción o modificación del orden social; Gonzalo Aguirre Beltrán (1953 y 1973) en sus disquisiciones sobre los maestros indígenas y los promotores biculturales; y Eric Wolf (1956), con su concepto de «corredores» (*brokers*) entre distintos niveles de integración sociocultural. El propio Roger Bartra (1975) había coordinado una interesante investigación colectiva sobre el Valle del Mezquital, donde se entendía al caciquismo como el engrane que volvía posible la «articulación de modos de producción». Sin embargo, el persistente y ubicuo fenómeno de la intermediación va mucho más allá de los aspectos económicos. El punto de partida analítico es la fragmentación de la sociedad mexicana en términos de economía, cultura y poder (de la Peña, 1986). La fragmentación del poder implica que el Estado mexicano no ha logrado, ni en el pasado ni en el presente, ejercer un dominio unitario sobre la población del país. Por tanto, la imposición y preservación del orden requieren de pactos con los poderes locales y regionales: el Estado se vuelve presente a través de ellos. Los personajes que Chevalier llama caudillos son capaces de ejercer un poder independiente merced a su control directo sobre recursos materiales y humanos; en cambio, los caciques no tienen control directo sobre ese tipo de recursos, pero logran poder por su manejo de los circuitos de comunicación y acceso entre la población local y los gobernantes y caudillos (véase González Navarro, 1985). Ahora bien, los conceptos de caudillos y caciques pueden aplicarse no sólo a individuos sino a grupos e instituciones.¹¹

Estudiar la intermediación cultural, por otro lado, no equivale simplemente a constatar la formación de la nación mediante la expansión e imposición de la cultura dominante sino por el contrario entender que el cambio cultural sigue trayectorias múltiples y conlleva una resignificación de las identidades. La homogeneización total no conviene a los intereses de los individuos y grupos intermediarios. A lo largo del siglo XX, el Partido Revolucionario Institucional favoreció en su etapa populista y hegemónica el surgimiento de una compleja red de intermediación donde han ocupado lugares importantes las organizaciones corporativas empresariales, obreras y campesinas, así como sus líderes; pero también las propias instituciones gubernamentales (de la Peña, 1986). Como en toda red de intermediación, en la priísta un componente importante ha sido el clientelismo, pero también la presión, la negociación, la resistencia y la *agencia* de los subalternos (véase Joseph y Nugent, eds., 1994). Las instituciones indigenistas crearon clientelismos y también favorecieron agencias. Aunque buscaban promover la «aculturación», impulsaron quizás con mayor fuerza el surgimiento de liderazgos y grupos cuya capacidad de negociación entre los poderes nacionales y los pueblos indígenas dependía, en buena medida, no de la desaparición sino de la resignificación de las identidades colectivas y la diversidad cultural. Al final del siglo, con el resquebrajamiento del populismo priísta, los términos

¹¹ Para una amplia perspectiva de los estudios historiográficos sobre caudillismo y caciquismo en México, véase Martínez Assad, coord., 1988.

de la negociación están rápidamente cambiando y también necesariamente la naturaleza de la intermediación.

Muchos estudios de intermediación y resistencia se vieron influidos por el modelo interaccionista de Fredrik Barth (1969), que entiende la etnicidad en términos de la organización social de la diferencia y el establecimiento de fronteras. Así, los estudios de resistencia campesina, como el realizado por Arturo Warman (1976) en el oriente del estado de Morelos, no hablaban simplemente de protesta por la explotación sino de lucha por definiciones identitarias dinámicas y por formas nuevas de participación nacional (véase también Zendejas y de Vries, eds., 1998). Esto puede verse más obviamente en los estudios sobre la resistencia de quienes no se asumen simplemente como campesinos sino como pueblos indígenas en defensa tanto de sus tierras como de su capacidad de gobernarse y preservar su identidad y cultura. En la década de 1980 irrumpieron dos organizaciones que con banderas agrarias, políticas y étnicas movilizaron regiones enteras y merecieron varios estudios que, entre otras cosas, apuntaban a un cambio en el modelo de nación: la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) y la Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI), en Oaxaca (véanse entre otros Zepeda, 1986; E. Zárate, 1996; M. Zárate, 2000; López Monjardín, 1987; Muro, 1994; Campbell, 1994). En la década de 1990 los antropólogos continuaron documentando y discutiendo organizaciones étnicas como el Frente 500 Años de Resistencia o el Consejo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas, y se han involucrado en las polémicas nacionales iniciadas o espoleadas por el EZLN acerca de la autonomía indígena en sus diversas expresiones (Díaz Polanco, 1991 y 1997; Burguete, ed., 1999).

La resistencia cultural no siempre implica organizaciones militantes o movilizaciones. Para documentarla en la vida cotidiana, han resurgido los estudios especializados y comparativos de aspectos selectos del mundo indígena, como los de cosmovisión y ritual (Broda y Báez-Jorge, 2001; Báez-Jorge, 1998 y 2000; Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998; Lisboa, 2004); sistemas de parentesco mesoamericano (Arizpe, 1978; Franco Pelletier, 1992; González Montes, 1999; D'Aubeterre, 2000; Robichaux, 2002), la medicina tradicional (Freyermuth, 1993; Campos, 1997 y 2002; Zolla et al., 1988) y las expresiones artísticas (Jáuregui, coord., 1993; Jáuregui y Bonfiglioli, 1996; Chamorro, 2002). De particular relevancia han sido los estudios de los sistemas normativos y el derecho consuetudinario, vinculados directamente con el tema de la naturaleza y viabilidad de la autonomía étnica (Stavenhagen e Iturralde, 1990; Chenaut y Sierra, 1995; Sierra, 2002). Durante los últimos diez años el INAH ha convocado a su personal académico para emprender un magno proyecto colectivo sobre la etnografía de los pueblos indígenas, basado tanto en recuperación y síntesis de la bibliografía existente como en aportaciones contemporáneas de trabajo de campo, con el objeto de repensar los ámbitos de la cultura indígena, más allá de lo local. Este proyecto ha generado publicaciones voluminosas. Curiosamente, se regresa a una visión boasiana para caracterizar los «territorios culturales»; pero en el análisis se asumen conceptos y modelos del estructuralismo y la antropología simbólica: se privilegian, así, visiones sistémicas sobre las instituciones de parentesco y ritual, a partir de ejes comparativos tales como la reciprocidad, la diferenciación y la jerarquía (Millán

y Valle, coords., 2003; Barabas, coord., 2003). La riqueza de estos materiales sirve como complemento a los reunidos por la colección *Historia de los pueblos indígenas de México*, que viene publicando CIESAS (bajo la coordinación de Teresa Rojas y Mario Humberto Ruz) y ayuda a mostrar que los «territorios étnicos» son construcciones históricas cambiantes. Deben también destacarse otros esfuerzos recientes que han continuado y transformado los estudios de interacción e intermediación y sitúan la comprensión de los pueblos indígenas, de nuevo, en el contexto de regiones complejas («nodales»). Por ejemplo, el estudio de Luis Vázquez León (1992) sobre la reorganización y revitalización identitaria («purepechización») de las comunidades de la Sierra Tarasca, donde se postula que las nuevas reivindicaciones étnicas pueden estar condicionadas por atavismos corporativos propiciados por el propio sistema de dominación espacial. Otro ejemplo es el libro de Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto* (1995), que compara Morelos con la Huasteca y analiza la existencia y transformaciones de las «culturas íntimas» de los indígenas y campesinos en el contexto de un sistema hegemónico de relaciones sociales entre grupos jerarquizados y espacialmente situados. Lo que llamamos cultura nacional corresponde —en el argumento de Lomnitz— a un proceso simbólico semejante, de mayor escala: surge de la articulación y conjugación de sistemas regionales de poder, que a su vez expresan y reproducen la hegemonía del Estado.

c) El multiculturalismo ubicuo y la ciudadanía étnica

La investigación antropológica mexicana de los últimos treinta años no sólo ha replanteado los estudios de las regiones, los campesinos y los grupos étnicos sino que, además, ha dirigido su atención a objetos de estudio que revelan la consistencia de las diversas lógicas culturales que coexisten —no sin conflictos— en la sociedad moderna y condicionan cosmovisiones y prácticas. Las lógicas y símbolos de las instituciones, por ejemplo, han sido exploradas en estudios de clínicas y hospitales (Menéndez, 1990; Menéndez y García de Alba, 1988; Mercado, 1996), correccionales y cárceles (Azaola, 1990), con enfoques a veces inspirados en Goffman y Foucault, donde se destaca el papel de tales establecimientos en la «naturalización» del control social. Las escuelas han sido analizadas desde una perspectiva similar (Scanlon, 1984; Rockwell, 1995), y en particular la educación indígena ha sido objeto de discusiones innovadoras: ¿es la educación «bilingüe y bicultural» (o «intercultural», como hoy se la llama) un espacio de encuentro o desencuentro, armonía o contradicción, nacionalismo o anomia? ¿Son los maestros bilingües agentes del desarrollo comunitario, líderes innovadores o una nueva clase dominante rural? (Báez-Jorge, 1984; Calvo y Donnadieu, 1992; Paradise, 1992; Pineda, 1995; Bertely y Robles, coords., 1997; Bertely, coord., 2006) Asimismo, las instituciones religiosas han despertado un interés renovado, así como el estudio del sincretismo, los procesos de conversión y el surgimiento de religiosidades híbridas. Este tema reviste particular importancia en un «campo religioso» mexicano, donde, a pesar de la hegemonía histórica del catolicismo, éste coexiste con una fuerte secularización, una revitalización de las religiones nativas y una multiplicación de nuevas iglesias y cultos (Báez-Jorge, 1999; Hernández Madrid, 1999; de la Torre, 1995 y 2002; de la Peña, 2004). El fenómeno de la conversión a las religiones evangélicas ha sido, por cierto, ocasión de interesantes exploraciones etnográficas y también de enconados

debates acerca de su impacto conflictivo en las comunidades indígenas (Garma, 1987 y 1992; Castellanos, 1988; de la Peña y de la Torre, 1990; Hernández Castillo, 1995).

Por otra parte, la cultura de las clases y capas sociales urbanas ocupó un lugar especial en la investigación de los setenta y ochenta. Junto a la investigación más o menos ortodoxa del proletariado industrial (Novelo y Urteaga, 1979), florecieron estudios sobre la formación histórica de las clases trabajadoras (donde se notó la influencia de historiadores como E.P. Thompson) y sobre los llamados *marginados* o *sector informal* (Lomnitz, 1976 y 2001; González de la Rocha, 1986; Escobar, 1988; Gabayet, 1988). Al respecto, se adoptaron dos tipos de enfoques: en uno se privilegiaban «las estrategias de sobrevivencia» y la capacidad de los pobres urbanos de tejer redes de solidaridad familiar y ayuda recíproca; en el otro, se centraba la atención en los movimientos sociales que partían de demandas de «consumo colectivo» para arribar a reivindicaciones políticas (Alonso, 1980; Alonso, coord., 1986). Un instrumento valioso para entender la diferencia en las actitudes de los distintos sectores populares fue el concepto de *cultura política*: varias investigaciones mostraron que, junto con una cultura política de índole clientelar, coexistían —con diferentes condiciones de posibilidad— culturas de clase, comunitarias o incluso de corte liberal (de la Peña, 1990; Tejera Gaona, coord., 1996; Krotz, coord., 1996). Por otra parte, el estudio de las clases altas urbanas mostró que entre éstas también cumplían funciones clave las familias extensas y las redes sociales (Lomnitz y Pérez Lizaur, 1994).

Los estudios de antropología urbana sentaron las bases para cuestionar cualquier concepto fácil que pudiera tenerse sobre la cultura popular mexicana, cuya pluralidad responde no sólo a la diversidad de situaciones sino a la penetración múltiple de los medios masivos de comunicación. Lo que encontramos es no sólo fusión o mestizaje cultural sino yuxtaposición arbitraria de símbolos y mensajes de todo tipo: lo que Néstor García Canclini (1990; véase García Canclini, coord., 1998) ha definido como «culturas híbridas». Éstas se muestran en todo su esplendor en una ciudad como Tijuana, en la frontera norte de México (García Canclini y Safa, 1989; Pérez Ruiz, 1993), pero también en los grandes centros turísticos. Y, aunque tal vez con menos intensidad, la «hibridez» se va extendiendo por doquier y es ya una característica incluso de los lugares más apartados (véase Valenzuela, coord, 2002). La fomentan explícitamente los discursos «New Age», que mezclan supuestas religiosidades y símbolos prehispánicos con esoterismos (también supuestamente) orientales (Gutiérrez Zúñiga, 1996; F. de la Peña, 2002).

Por supuesto, los pueblos indígenas no escapan a la influencia de la yuxtaposición cultural heterogénea, tanto a causa de los medios masivos de comunicación como por la influencia de la escuela y los circuitos de intercambio que establecen los migrantes. De hecho, en los últimos treinta años los grupos étnicos han experimentado un desbordamiento: se calcula que un 40% de quienes se clasifican como indígenas ya no vive en las comunidades o territorios tradicionales, sino en las ciudades, en campos de agricultura moderna, en la franja fronteriza del norte y en poblaciones de los Estados Unidos. Varios estudios han destacado las estrategias de los grupos indígenas urbanos para mantener los vínculos comunitarios, las identidades étnicas y las culturas propias, así como para sobrevivir y

demandar servicios en la ciudad (Mora, 1996; Velasco Ortiz, 2002; Pérez Ruiz, 2002; Martínez Casas, 2001; Oemichen 2003); pero la magnitud del fenómeno demanda mayores pesquisas. También estamos aún lejos de documentar bien y entender el fenómeno de los jornaleros agrícolas nómadas (Vázquez León, en prensa). Ha surgido, sin embargo, un enfoque que trata de ir más allá, tanto de las previsiones de adaptación forzada o aculturación inevitable de los indios descentrados de sus comunidades, como de la resistencia pura del «México profundo» en cualquier lugar y tiempo, para fijar la atención en los procesos de resignificación de la cultura del lugar de origen en el contexto diversificado de los dominios de interacción construidos en la sociedad receptora (Martínez Casas y de la Peña, 2004).

Tras décadas de autoritarismo, la consolidación de una sociedad civil que demanda derechos ciudadanos, junto con el avance de múltiples movimientos sociales —el de Chiapas es el más conocido, pero está lejos de ser el único— y la decadencia del régimen priísta y del modelo populista de nación, ha culminado en una transición democrática que ha llamado la atención de los científicos sociales en general. En esta transición democrática, los pueblos indígenas demandan, a través de la autonomía, un tipo de ciudadanía fundado en el reconocimiento de la diversidad cultural (Díaz Polanco, 1991 y 2006; Burguete, 1999). Pero este reconocimiento no puede prescindir de la pluralidad de situaciones que caracteriza a la población indígena de hoy en día. Un desafío crucial de la investigación es relacionar tales situaciones con las formas necesarias de ejercicio de los derechos civiles, políticos y sociales, y de los derechos culturales entendidos también como derechos ciudadanos. De hecho, las organizaciones indígenas —lo ha mostrado Saúl Velasco (2003)— no han terminado de ponerse de acuerdo acerca de la definición del sujeto de la autonomía: ¿es viable la recuperación de los antiguos territorios étnicos? ¿O debemos pensar en regiones pluriétnicas, como en el modelo nicaragüense? ¿O limitar el sujeto a las comunidades locales, que de hecho tienen tradiciones de autogobierno? ¿O identificarlo con el municipio —y proceder a un replanteamiento de las fronteras municipales—, que ya tiene reconocimiento constitucional? ¿Y cómo se logrará la representación de los millones de indígenas migrantes? Sin pretender dar respuestas contundentes —el paternalismo intelectual ya quedó lejos, afortunadamente—, los antropólogos podrían coadyuvar a clarificar los términos de esta discusión.

3. LA ENSEÑANZA DE LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO

La creación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia definió un programa docente interdisciplinario, inspirado en el modelo germano-estadounidense, donde en los cursos de los dos primeros años, obligatorios para todos, se impartían los fundamentos de la arqueología, la antropología física, la etnohistoria, la etnología y la lingüística antropológica. Seguían otros tres años en que los alumnos se especializaban en una de esas disciplinas, y obtenían el grado de maestría merced a una tesis relativamente voluminosa, basada en investigación original. En los contenidos, dominaba el estudio descriptivo de México y Mesoamérica. En esa época, la ENAH convivía con el museo; alumnos y maes-

tros lo utilizaban como espacio pedagógico y participaban en actividades museográficas. El mismo currículo, con algunas variantes, era seguido por las escuelas que se crearon hasta 1970 (en la Universidad Veracruzana, la Universidad de Yucatán y la Universidad Iberoamericana).

Después del rompimiento del consenso político y académico de los antropólogos en los años 1968-1970, un número de profesores de la ENAH renunciaron a sus plazas y partieron a otras universidades. Pero luego, en los setenta, los estudiantes de la ENAH se movilaron e instalaron gradualmente un régimen de participación que redundó en un cambio radical del plan de estudios. Desaparecieron los años comunes y las disciplinas se independizaron. La ideología dominante —el indigenismo nacionalista— fue reemplazada por un marxismo que penetraba el currículo completo. Por una temporada, la lectura de los clásicos del pensamiento antropológico, considerados representantes de la ciencia burguesa, fue desplazada por la de Marx y Lenin. Apareció una nueva especialidad: la antropología social, que buscaba definirse predominantemente como el estudio de los modos de producción y las formas de explotación del trabajo. La etnohistoria quedó simplemente en historia (económica, preferentemente); la etnología, entonces, recuperó las tradiciones de los estudios de la cultura. Durante dos décadas la ENAH sobrevivió con muy pocos recursos y en buena medida dependió del trabajo de profesores voluntarios de otras instituciones.

Mientras tanto, los otros programas de enseñanza antropológica existentes se pudieron independizar del modelo curricular de la ENAH. La Universidad Iberoamericana (UIA) —bajo la guía de Ángel Palerm— centró su programa en la antropología social y puso en el centro del currículo la historia de las teorías antropológicas, los cursos monográficos y los seminarios de trabajo de campo. Las orientaciones teóricas dominantes eran el evolucionismo multilineal (donde se integraba una versión del marxismo) y la ecología cultural. La fundación del Centro de Investigaciones superiores del INAH (luego convertido en CIESAS) sirvió como semillero de nuevas escuelas y departamentos de antropología social que se inspiraban en el modelo UIA: en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) - Iztapalapa (1975), en el Colegio de Graduados de Chapingo (1978), en El Colegio de Michoacán (1979) y en la Universidad de Querétaro (1982). Tanto en la UIA, como en Iztapalapa y en Querétaro, el grado otorgado era el de licenciatura, impartido durante un periodo de cuatro años. Se mantuvo la obligación de presentar una tesis basada en trabajo de campo original. En cambio, el título otorgado en Chapingo y Michoacán era el de maestría, pero ya concebido como resultado de un programa de postgrado. Entre tanto, la propia ENAH también cambió a programas de licenciatura y, en 1980, estableció un programa graduado que otorgaba títulos de maestría; poco a poco, la ortodoxia marxista perdió fuerza, aunque la institución mantuvo una fuerte orientación política de izquierda. Por otra parte, los nuevos programas de licenciatura que han brotado en varias universidades públicas (Estado de México, Chiapas, Hidalgo, Guanajuato...) y en alguna privada (Universidad de las Américas) guardan perfiles políticos plurales.

El primer doctorado en antropología se creó en la UNAM, con un currículo flexible, muy influido por arqueólogos, prehistoriadores y etnohistoriadores, y gradualmente por

etnólogos y antropólogos sociales. Siguieron el doctorado de la UIA (1968) y el de CIS-INAH-CIESAS (1974). Hoy en día existe una media docena de doctorados (UNAM, UIA, CIESAS, Colegio de Michoacán, UAM-Iztapalapa, ENAH), cada vez en mayor demanda, dada la academización de la disciplina. Alguien que no cuente con un doctorado tendrá dificultades para encontrar trabajo y, si lo encuentra, verá reducidos sus ingresos, pues quedará probablemente excluido del Sistema Nacional de Investigadores, una instancia gubernamental que otorga compensaciones monetarias al personal académico de alto nivel.¹²

La orientación de la docencia en la antropología sociocultural dista ahora de ser uniforme. Como elementos comunes están la historia de la teoría antropológica, los cursos descriptivos sobre México, y el trabajo de campo —generalmente en zonas vecinas a la institución docente, pues los alumnos no reciben ayudas económicas para ir a zonas distantes—. En términos de énfasis teóricos, encontramos de todo: estructuralismo levi-straussiano, marxismo de diferentes cuños, evolucionismo multilíneal, antropología simbólica, postmodernismo. Esta variedad de influencias teóricas se vincula al hecho de que, a partir de los setenta, sobre todo gracias a becas públicas, un contingente significativo de antropólogos ha realizado estudios de postgrado en el extranjero: en los Estados Unidos (Michigan, Chicago, Stanford, Texas, California, Arizona), en Francia (Sorbona de París, Toulouse, EPHESS), en Gran Bretaña (Manchester, Londres, Sussex), en Alemania (Hamburgo, Berlín), en Holanda (Leiden, Wageningen) y en España (Madrid, Tarragona). Por otro lado, en el nivel de la licenciatura se han introducido gradualmente algunas materias que buscan preparar a los alumnos a empleos diversificados, incluso en ONG y en empresas privadas. Recuérdese que el empleador por excelencia de los antropólogos era el Estado, sobre todo el INI y el INAH y, también, los Ministerios que conducían programas de desarrollo social. Al diluirse la función social del Estado, el empleo académico cobró mayor importancia, pues las universidades públicas experimentaron, pese a la crisis, un periodo de expansión que parece estar llegando a su fin.

4. LA TRANSFORMACIÓN DEL INDIGENISMO

¿Qué está sucediendo con el indigenismo, que en sus orígenes se identificaba fuertemente con la antropología mexicana? En los años ochenta, la orientación antropológica del indigenismo pretendió cambiar hacia un modelo que permitía explicar el desarrollo de los pueblos por caminos variados de evolución. Se llamó a esto «etnodesarrollo». Pero en esa misma época los antropólogos perdieron el control que habían tenido sobre el INI; éste quedó subordinado a planes «sectoriales» del Gobierno. Así, en la institución disminuyó notablemente la actividad de investigación y planeación. EL INI perdió, además, la administración de las escuelas bilingües, las clínicas y los centros de capacitación y desarrollo. Su

¹² Los sueldos nominales en la mayoría de las instituciones académicas públicas son muy bajos. El Sistema Nacional de Investigadores se creó para evitar una fuga masiva de cerebros.

labor específica se enfocó a la operación de albergues escolares, la realización de pequeñas obras de infraestructura y la promoción fragmentaria de actividades productivas locales. Con todo, a finales de los ochenta, el INI —encabezado de nuevo por un antropólogo de prestigio— creó un departamento jurídico que intensificó las actividades de defensa de los indígenas en tribunales, promovió estudios de derecho consuetudinario y difundió ideas sobre derechos humanos. Antropólogos y juristas participaron en «consultorías antropológicas», por ejemplo para determinar límites comunitarios o establecer la autenticidad de sitios sagrados. También en esta época, se constituyeron programas de apoyo a «la cultura indígena», entendida como la celebración de rituales y peregrinaciones, la protección de lugares sagrados y la difusión y comercialización de artesanías. El Programa de Fondos Regionales, que otorgaba recursos monetarios a proyectos productivos de organizaciones indígenas, buscó favorecer modelos de autogestión.

En 1991, el INI organizó una consulta con organizaciones indígenas y autoridades, que pretendía legitimar la inclusión en el texto de la Constitución mexicana del reconocimiento del carácter multicultural y pluriétnico de la nación, «sustentado en los pueblos indígenas», así como del derecho a la diversidad cultural. La reforma constitucional, publicada a principios de 1992, iba de la mano con la aceptación formal por parte del Estado mexicano del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo; esta aceptación a su vez ayudaba a la legitimidad externa del gobierno del Presidente Salinas, quien negociaba el Tratado de Libre Comercio para la América del Norte. En cualquier caso, el cambio constitucional, aunque tibio, abrió un nuevo espacio a la lucha y la negociación por los derechos indígenas, y pareció proporcionar al INI una nueva oportunidad de convertirse en una agencia estratégica. Tras el estallido de la revuelta zapatista en 1994, que adoptó la defensa de la autonomía indígena como una de sus banderas, el INI inauguró nuevos centros de operación y amplió y fortaleció sus programas. Pero, en diciembre de 1994, el recién nombrado Presidente Zedillo puso al frente del INI a un prominente economista, representante de las corrientes de izquierda moderada en el seno del régimen, quien en febrero de 1995 propuso a la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la Unión un documento intitulado «Nueva Relación Estado-Pueblos Indígenas» (Tello 1995). En este documento se destacaba la injusticia y exclusión sufrida históricamente y en la actualidad por la población étnica, la insuficiencia radical de las acciones indigenistas; la necesidad perentoria del respeto pleno de los derechos sociales, económicos y políticos consagrados por la Constitución y la urgencia de que los pueblos indígenas fueran reconocidos como sujetos de derecho. Apenas se mencionaban los derechos culturales y se ignoraba totalmente el papel de la investigación antropológica en la reorientación de las políticas públicas. Tras la firma en 1996 de los Acuerdos de San Andrés, donde los representantes del Gobierno y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional pactaron nuevas reformas constitucionales —para que la Carta Magna mexicana incorporara de una manera más plena la letra y el espíritu del Convenio 169—, el INI los difundió ampliamente. Pero su entusiasmo se enfrió cuando la Presidencia de la República envió al Congreso un documento que dejaba fuera aspectos importantes de los Acuerdos; de hecho, este documento ni siquiera fue discutido en las comisiones legislativas.

En las elecciones democráticas de 2000 el Partido Revolucionario Institucional perdió por primera vez en su historia la Presidencia de la República, y el nuevo mandatario, Vicente Fox, inició su periodo enviando al Congreso los Acuerdos de San Andrés, en cumplimiento de una promesa reiterada durante su campaña. Los cambios constitucionales resultantes, aprobados en abril de 2001, dejaron insatisfechos a los actores políticos de izquierda y a la mayoría de las organizaciones y autoridades indígenas; pero al menos abrieron el espacio para que en los congresos de los estados se generase legislación que estableciera la autonomía indígena, en diversas modalidades. Tanto al frente del INI como de la nueva Oficina de Atención a los Pueblos Indígenas (adjunta a la oficina presidencial), que acabó por absorberlo al constituirse en 2004 como Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), se nombraron personas de origen indígena. Pero sus acciones continuaron los mismos programas existentes; lo nuevo fue una insistencia mayor y efectiva en la mejora de la infraestructura (carreteras, agua, electrificación) en las regiones indígenas y el crecimiento de los apoyos a proyectos productivos (ahora, además de iniciativas agrícolas, ganaderas y de comercialización de artesanías, encontramos empresas de ecoturismo, transporte y difusión de productos orgánicos). La CDI no ha promovido un plan maestro de investigación-acción que aborde el tema —obviamente prioritario— del diseño normativo y la puesta en marcha de la autonomía indígena. En este plan maestro, sin menoscabo del protagonismo necesario de las organizaciones y autoridades indígenas, y sin renunciar al rigor disciplinario, los antropólogos podrían recuperar una vocación de servicio, más allá de los claustros académicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1978 «La antropología social». Varios. *Las humanidades en México 1950-1975*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1967a *Regiones de refugio. El proceso dominical y el desarrollo de la comunidad en la América indocolonia*. México: Instituto Nacional Indigenista.

1967b *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Secretaría de Educación Pública.

1957 *El proceso de aculturación*. México: UNAM.

1953 *Formas de gobierno indígena*. México: Imprenta Universitaria.

ALONSO, Jorge

1980 *Lucha urbana y acumulación de capital*. México: Ediciones de la Casa Chata.

ALONSO, Jorge (coordinador)

1986 *Los movimientos sociales en el Valle de México*. México: CIESAS.

Appendini, Kirsten

2001 *De la tortilla a los tortibonos. La reestructuración de la política alimentaria en México*. Segunda edición. México: El Colegio de México / Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Rural.

APPENDINI Kirsten; Marielle P.L.MARTÍNEZ, Vania SALLES y Teresa RENDÓN

1983 *El campesinado en México: dos perspectivas de análisis*. México: El Colegio de México.

ARIZPE, Lourdes

1985 *Campesinado y migración*. México: Secretaría de Educación Pública.

- 1980 «La migración por relevos y la reproducción social del campesinado». *Cuadernos del CES*, N° 28, México.
- 1979 *Migración, etnicismo y cambio económico*. México: El Colegio de México.
- 1978 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- ARIZPE, Lourdes y Josefa Aranda
- 1981 «The comparative advantages of women disadvantages: Women workers in the strawberry export agribusiness of in Mexico». *Signs*, N° 7 (2).
- AZAOLA, Elena
- 1990 *La institución correccional en México: una mirada extraviada*. México: CIESAS/Siglo Veintiuno Editores.
- BÁEZ-Jorge, Félix
- 2000 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los pueblos indios de México*. Segunda edición. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- 1999 *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- 1984 *¿Líderes indios o intermediarios indigenistas?* México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. (Documento policopiado).
- BÁEZ-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez
- 1998 *Tlaxatecolotl y el diablo (la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz - Secretaría de Educación y Cultura.
- BARABAS, Alicia (coordinadora)
- 2003 *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH.
- BARTRA, Roger
- 1987 *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo.
- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Editorial Era.
- BARTRA, Roger, et al.
- 1975 *Caciquismo y poder político en México*. México: Siglo Veintiuno Editores/Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- BERTELY, María (coordinadora)
- 2006 *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*. México: CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata).
- BERTELY, María y Alicia ROBLES (coordinadoras)
- 1997 *Indígenas en la escuela*. México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa.
- BESSERER, Federico
- 1999 *Moisés Cruz. Historia de un transmigrante*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa / UAM.
- BOEHM Schöndube, Brigitte et al. (coordinadores)
- 2002 *Los estudios del agua en la cuenca Lerma-Chapala-Santiago*. México: El Colegio de Michoacán/ Universidad de Guadalajara.
- BOEHM Schöndube, Brigitte y Margarita SANDOVAL
- 1999 «La sed saciada de la ciudad de México: la nueva cuenca Lerma-Chapala-Santiago. Un ensayo metodológico de lectura cartográfica». *Relaciones en estudios de Historia y Sociedad*. México: El Colegio de Michoacán, pp. 17- 61.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
- 1993 «Por la diversidad del futuro». G. Bonfil (comp.). *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 222-234.

- 1992 *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires y San Juan: Centro de Estudios Históricos, Antropológicos y Sociales Sudamericanos/Universidad de Puerto Rico.
- 1989 *México profundo. Una civilización negada*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (compilador)
- 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- BRANIFF, Beatriz (coordinadora)
- 1997 *Papeles norteños*. México: INAH.
- BRODA, Joanna y Félix Báez-Jorge
- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
- CALVO, Beatriz y Laura DONNADIEU
- 1992 *Una educación ¿indígena, bilingüe y bicultural?.* México: CIESAS.
- CAMOU Healy, Ernesto
- 1998 *De rancheros, poquiteros, orejanos y criollos. Los productores ganaderos de Sonora y el mercado internacional*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- CAMOU Healy, Ernesto (coordinador)
- 1991 *Potreros, vegas y mahuechis. Sociedad y ganadería en la sierra sonorense*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora - Instituto Sonorense de Cultura.
- CAMPBELL, Howard
- 1994 *Zapotec renaissance. Ethnic politics and cultural revivalism in Southern Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CAMPOS, Roberto
- 2002 «Las medicinas indígenas de México». De la Peña y Vázquez León (coordinadores). *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*.
- 1996 *Nosotros los curanderos*. México: Nueva Imagen.
- CAMPOS, Roberto (compilador)
- 1992 *La antropología médica en México*. México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).
- CASO, Alfonso et al.
- 1954 *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- CASTELLANOS, Alicia
- 1988 *Notas sobre la identidad étnica en la región tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- CHAMORRO, Arturo
- 2002 «La cultura expresiva indígena». De la Peña y Vázquez León (coordinadores). *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*.
- CHENAUT, Victoria y María Teresa SIERRA (coordinadores)
- 1995 *Pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS.
- CHEVALIER, François
- (s.f.) «Caudillos et caciques en Amérique: contribution a l'étude des liens personnels». *Mélanges offerts à Marcel Bataillon par les hispanistas français. Bulletin Hispanique*. Bordeaux: Feret & Fils.

- COLOMBRES, Adolfo (editor)
 1975 *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. Buenos Aires: Editorial Sol.
- COMAS, Juan (editor)
 1964 *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- COOK, Scott y Leigh BINFORD
 1990 *Obliging need. Rural petty industry in Mexican capitalism*. Austin: University of Texas Press.
- CORDERA, Rolando y Carlos TELLO
 1981 *México. La disputa por la nación*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- CORNELIUS, Wayne; Judith GENTLEMAN y Peter H. SMITH (editores)
 1989 *Mexico's alternative political futures*. La Jolla: Center for U.S.-Mexico Studies, University of California, San Diego.
- D'AUBETERRE, María Eugenia
 2000 *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. Zamora: El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad de Puebla.
- DE LA FUENTE, Julio
 1965 *Relaciones interétnicas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- DE LA PEÑA, FRANCISCO
 2002 *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. México: INAH.
- DE LA PEÑA, Guillermo
 2005 «Social and cultural policies towards indigenous peoples: perspectives from Latin America». *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34, pp. 717-739.
 2004 «El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, N° 100, pp. 21-71.
 2000 «Continuidad y cambio en la política social hacia los indígenas». Rolando Cordera y Alicia Ziccardi (coordinadores). *Las políticas sociales de México al fin del milenio. Descentralización, desarrollo y gestión*. México: Miguel Ángel Porrúa / Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
 1999a «Notas preliminares sobre la «ciudadanía étnica» (reflexiones sobre el caso de México)». Alberto Olvera (comp.). *La sociedad civil. Teoría y realidades*. México: El Colegio de México.
 1999b «Las regiones y la globalización: reflexiones desde la antropología mexicana». *Estudios del Hombre*, N° 10, pp. 37-57.
 1995 «La ciudadanía étnica y la construcción de 'los indios' en el México contemporáneo». *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 6, 1995, pp. 116-140.
 1994 «Rural mobilizations in Latin America since c. 1920». Leslie Bethell (ed.). (1994). *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, pp. 379- 482.
 1992 «Populism, Regional Power and Political Mediation: Southern Jalisco, 1900-1980». Eric Van Young (ed.). *Mexican Regions. Comparative History and Development*. La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, pp. 191-226.
 1990 «La cultura política en los sectores populares de Guadalajara». *Nueva Antropología*, N° 38, pp. 83-107.
 1986 «Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas». Jorge Padua y Alain Van-neph. *Poder local, poder regional*. México: El Colegio de México/CEMCA, pp. 27-56.
 1981 «Los estudios regionales y la antropología sociocultural en México». *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. México: El Colegio de Michoacán, pp. 43-93.
 1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. México: Ediciones de la Casa Chata.

DE LA PEÑA, Guillermo y René DE LA TORRE

1990 «Religión y política en los barrios populares de Guadalajara». *Estudios Sociológicos*, N° 24, pp. 571-602.

DE LA PEÑA, Guillermo y Luis VÁZQUEZ LEÓN (coordinadores)

2002 *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Biblioteca Mexicana).

DE LA TORRE, René

2002 «Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización». De la Peña y Vázquez León (coordinadores). (2002).

1995 *Los Hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Iglesia de la Luz del Mundo*. Guadalajara: ITESO / CIESAS / Universidad de Guadalajara.

DÍAZ POLANCO, Héctor

1991 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

1982 *Formación regional y burguesía agraria en México (Valle de Santiago, El Bajío)*. México: Editorial Era.

DURAND, Jorge

1994 *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ESCOBAR, Agustín

1990 «Estado, orden político e informalidad: notas para discusión». *Nueva Antropología*, N° 37, pp. 23-40.

1986 *Con el sudor de tu frente. Mercado de trabajo y clase obrera en Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

ESCOBAR Agustín; Mercedes GONZÁLEZ DE LA ROCHA y Bryan ROBERTS

1987 «Migration, Labour Markets, and the International Economy: Jalisco, Mexico, and the United States». Jeremy Eades (ed.). *Migrants, Workers and the Social Order*. London: Tavistock (ASA Monographs 26), pp. 42-64.

ESCOBAR, Antonio

1996 *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*. México: CIESAS/Instituto Nacional Indigenista (Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México).

ESCOBAR, Antonio y LUZ CARREGHA (coordinadores)

2002 *El siglo XIX en las Huastecas*. México: CIESAS / El Colegio de San Luis.

ESPÍN, Jaime y Patricia DE LEONARDO

1978 *Economía y sociedad en los Altos de Jalisco*. México: CIS-INAH/Nueva Imagen.

FABILA, Alfonso

1940 *Los Yaquis*. México: Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas.

FÁBREGAS PUIG, Andrés

1997 *Ensayos antropológicos 1990-1997*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

1986 *La formación histórica de una región. Los Altos de Jalisco*. México: CIESAS.

FIGUEROA, Alejandro

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

FRANCO PELLOTIER, Víctor Manuel

1992 *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del valle del Mezquital*. México: CIESAS.

FREYERMUTH, Graciela

1993 *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: CIESAS / Instituto Chiapaneco de Cultura.

GABAYET, Luisa

1988 *Obreros somos... Diferenciación social y formación de clase obrera en Jalisco*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS.

GAMIO, Manuel

1922 *La población del valle de Teotihuacán*. México: Talleres Gráficos de la nación, tres vols.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1990 *Culturas híbridas. Ensayos para entrar y salir de la modernidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (coordinador)

1998 *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: Grijalbo / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

GARCÍA CANCLINI, Néstor y Patricia SAFA

1989 *Tijuana. La casa de toda la gente*. México: INAH-ENAH/Programa Cultural de las Fronteras/UAM-Iztapalapa/CNCA.

GARCÍA MORA, Carlos y Andrés MEDINA (compiladores)

1986 *La quiebra política de la antropología social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GARCÍA MORA, Carlos et al. (coordinadores)

1987-1988 *La antropología en México. Panorama histórico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GARDUÑO, Everardo

1994 *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GARMA, Carlos

1992 «Pentecostalismo rural y urbano en México: diferencias y semejanzas». *Alteridades*, Vol. 2, N° 3, pp. 31-38, México.

1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.

GONZÁLEZ CHÁVEZ, Humberto

1994 *El empresario agrícola en el jugoso negocio de las frutas y hortalizas de México*. Wageningen: Universidad de Wageningen.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes

1993 «El poder de la ausencia. Mujeres y migración en una comunidad de los Altos de Jalisco». Jesús Tapia (comp.). *Las realidades regionales de la crisis*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

1986 *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos en Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes y Agustín ESCOBAR (editores)

1991 *Social Responses to Mexico's Economic Crisis of the 1980s*. La Jolla: Center for US-Mexican Studies, University of California, San Diego.

- GONZÁLEZ MONTES, Soledad
 1999 «Las costumbres de matrimonio en el México indígena contemporáneo». Beatriz Figueroa Campos (coordinadora). *México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos*. México: El Colegio de México / Sociedad Mexicana de Demografía.
- GONZÁLEZ MONTES, Soledad y Vania SALLES (coordinadoras)
 1995 *Relaciones de género y transformaciones agrarias. Estudios sobre el campo mexicano: un grupo de presión en la reforma agraria*. 3ra. edición. MéxicoD. F.: B. Costa Amic.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés
 1985 *La Confederación Nacional Campesina en la Reforma Agraria mexicana. El Día en libros* [México], tercera edición revisada y ampliada.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina
 1986 *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalía Aída
 1995 «De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur». Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coordinadores). *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México: CIESAS / INI / UNAM.
- HERNÁNDEZ MADRID, Miguel
 1999 *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- JÁUREGUI, Jesús (coordinador)
 1993 *Música y danzas del Gran Nayar*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- JÁUREGUI, Jesús y Carlo BONFIGLIOLI
 1996 *Las Danzas de Conquista. I. México contemporáneo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
- JOSEPH, Gilbert y Daniel NUGENT
 1994 *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- KROTZ, Esteban (coordinador)
 1996 *El estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / CIESAS.
- LAMEIRAS, José
 1979 «La antropología en México: Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo». *Ciencias sociales en México. Desarrollo y perspectiva*. México: El Colegio de México.
- LARA, Sara María y Lourdes CHAUVET (coordinadoras)
 1996 *La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial*. México: Plaza y Valdés / INAH / UNAM / UAM.
- LEWIS, Oscar
 1964 *Los hijos de Sánchez*. México: Fondo de Cultura Económica.
 1961 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEYVA, Xóchitl
 1993 *Poder y desarrollo regional. Puruándiro en el contexto norte de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán/CIESAS.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel
 2004 *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*. México: UNAM - Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.

LOMNITZ-ADLER, Claudio

2001 *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1994 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional*. México: Joaquín Mortiz/Planeta.

LOMNITZ, Larissa A.

1994 *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. México: Miguel Ángel Porrúa/FLACSO.

1975 *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo Veintiuno Editores.

LOMNITZ, Larissa A. y Marisol PÉREZ LIZAUZ

1994 *Una familia de la elite mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana.

LÓPEZ MONJARDIN, Adriana

1985 *La lucha por los ayuntamientos*. México: Siglo Veintiuno Editores.

LUSTIG, Nora

1998 *Mexico. The Remaking of an Economy*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

MALINOWSKI, Bronislaw y Julio DE LA FUENTE

1957 *La economía de un sistema de mercados en México*. México: Acta Antropológica.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (coordinador)

1988 *Estadistas, caciques y caudillos*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

MASSEY DOUGLAS, Rafael Alarcón, Jorge DURAND y Humberto GONZÁLEZ

1990 *Los ausentes*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MENÉNDEZ, Eduardo

1988 *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. México: CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 13).

MENÉNDEZ, Eduardo y Javier GARCÍA DE ALBA (coordinadores)

1992 *Prácticas populares, ideología médica y participación social*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara / CIESAS.

MERCADO, Francisco Javier

1996 *Entre el infierno y la gloria. La experiencia de la enfermedad crónica en un barrio urbano*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

MILLÁN, Saúl y Julieta VALLE (coordinadores)

2003 *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. México: INAH.

MURO, Víctor Gabriel

1994 *Iglesia y movimientos sociales. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*. México: Red Nacional de Investigación Urbana/El Colegio de Michoacán.

NOVELO, Victoria y Augusto URTEAGA

1979 *La industria en los magueyales. Trabajo y sindicatos en Ciudad Sahagún*. México: Nueva Imagen/CIS-INAH.

OTERO, Gerardo

2004 *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*. México: Miguel Ángel Porrúa / Universidad Autónoma de Zacatecas / Simon Fraser University.

PALERM, Ángel

1980 *Antropología y marxismo*. México: Nueva Imagen/Centro de Investigaciones Superiores del INAH.

- 1972 *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública (Colección SepSetentas).
- PÉREZ, Maya Lorena
 2002 «De la comunalidad a la megalópolis». De la Peña y Vázquez León (coordinadores). (2002)
 1993 «La identidad entre fronteras». G. Bonfil Batalla (coordinador). *Nuevas identidades culturales en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 126-153.
- PINEDA, Luz Olivia
 1995 «Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas». Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coordinadores). *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México: CIESAS / INI / UNAM.
- REDFIELD, Robert
 1940 *The Folk Culture of Yucatán*. Chicago: University of Chicago Press.
- ROBICHAUX, David
 2002 «El sistema familiar mesoamericano». De La Peña y Vázquez León (coordinadores). (2002)
- ROCKWELL, Elsie
 1995 *La escuela cotidiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, María GUADALUPE
 1999 «Nuevos espacios de confrontación en los Altos de Jalisco: las reformas al Artículo 27 y los Tanques Rancheros». *Estudios del Hombre*, N° 10, pp. 125-149.
 1998 *La denominación de origen y el mercado de la distinción*. México: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social / Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural y Pesca.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, María GUADALUPE y Patricia CHOMBO MORALES (coordinadores)
 1998 *Los rejuegos del poder. Globalización y cadenas agroindustriales en Occidente*. México: CIESAS / CIATEJ / CONACYT / UAM.
- RUVALCABA MERCADO, Jesús
 1991 *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca veracruzana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RUVALCABA MERCADO Jesús y Juan Manuel PÉREZ CEVALLOS
 1996 *La Huasteca en los albores del tercer milenio*. México: CIESAS / CEMCA / INI / UACH.
- RUVALCABA MERCADO, Jesús y Graciela ALCALÁ (coordinadores)
 1993 *Huasteca*. México: CIESAS.
- SÁENZ, Moisés
 1940 *México íntegro*. Lima: [s. n.]
 1936 *Carapan. Esbozo de una experiencia*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- SARIEGO, Juan Luis
 2002 «Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México». De la Peña y Vázquez León (coordinadores) (2002).
 1988 *Enclaves y minerales en el norte de México. Historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- SCANLON, Patricia
 1984 *Un enclave cultural. Poder y etnicidad en el contexto de una escuela norteamericana en México*. México: CIESAS. (Ediciones de la Casa Chata, 18).
- SIERRA, María Teresa
 2002 «Derecho indígena: herencias, construcciones y rupturas». De La Peña y Vázquez León (coordinadores) (2002).

TAPIA, Jesús (coordinador)

1993 *Las realidades regionales de la crisis*. México: El Colegio de Michoacán.

1989 *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

TEJERA GAONA, Héctor (coordinador)

1996 *Antropología política. Enfoques contemporáneos*. México: Plaza y Valdés / INAH.

TELLO, Carlos

1995 «Nueva Relación Estado-Pueblos Indígenas». Documento presentado ante el Congreso de la Unión por el Director General del Instituto Nacional Indigenista.

VARELA, Roberto

1984 *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del estado de Morelos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

VARGAS, María Eugenia

1994 *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*. México: CIESAS.

VÁSQUEZ LEÓN, Luis

1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

VELASCO CRUZ, Saúl

2003 «La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N° 188-189, pp. 71-99, México.

VELASCO ORTIZ, Laura

2002 *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. México: El Colegio de México / El Colegio de la Frontera Norte.

WARMAN, Arturo

1976 «...y venimos a contradecir». *Los campesinos de Morelos y el Estado*. México: Ediciones de la Casa Chata.

WARMAN, Arturo, Guillermo BONFIL, Margarita NOLASCO, Mercedes OLIVERA y Enrique VALENCIA

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

WOLF, Eric

1956 «Aspects of Group Relations in a Complex Society». *American Anthropologist*, LXVIII, pp. 1065-1078.

ZÁRATE, Eduardo

1994 *Los señores de la utopía*. Zamora: El Colegio de Michoacán/CIESAS.

ZENDEJAS, Sergio y Pieter DE VRIES (editores)

1998 *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyecto*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

ZOLLA, Carlos et al.

1988 *Medicina tradicional y enfermedad*. México: Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social.

Balances de la investigación en Antropología latinoamericana: el caso de Brasil*

OTÁVIO VELHO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

I

En un prefacio evaluativo de un número especial de la revista sueca *Ethnos* del año 1982, dedicado a las antropologías periféricas y a la constitución de antropologías nacionales, el distinguido historiador de la antropología George Stocking Jr. decía:

La verdad, y teniendo como base lo aquí presentado, la antropología en la periferia no parece ni tan variada nacionalmente ni tan fuertemente divergente de la del centro, como la concepción de la 'formación de antropologías nacionales' podría haber implicado. (Stocking Jr., 1982: 180).

Luego Stocking menciona el fracaso de las antropologías periféricas en «diferenciarse nítidamente o en presentar alternativas radicales a las antropologías internacionales» (Pág. 185) y concluye el artículo diciendo:

Mientras tales problemas pueden ser vistos como aspectos temporarios de la superación de la dependencia, esas resonancias del sentimiento de malestar en el centro sugieren que la identificación con el «nation-building» [la «construcción de la nación»] no fue suficiente para permitir que las antropologías periféricas escapen enteramente de hallarse involucradas en la «crisis de la antropología» pos-colonial. Cual será el resultado de ese desarrollo es algo que está más allá de estos comentarios... Lo que, sin embargo, parece probable es que la inercia institucional mantenga un cierto clima de normalidad hasta el año 2000 cuando aquellos de entre nosotros que todavía estemos por aquí podremos juzgar por nosotros mismos. (Pág. 186).

* Traducción: Andrea Lacombe

Congratulándonos por «estar aún aquí» (¡cinco años después de 2000!), parece razonable que, llegado el momento, hagamos el esfuerzo de juzgarnos nosotros mismos, como lo sugiriera Stocking más de veinte años atrás. Tal vez un buen punto de partida sea su propio artículo. Hay muchos puntos para ser discutidos; sin embargo, tengo interés en destacar sus *expectativas* para retornar luego de una breve digresión a las cuestiones más centrales.

En un artículo sobre el filósofo brasileño del derecho Roberto Mangabeira Unger y sus propuestas de reforma social y política, escrito alrededor de diez años más tarde que el texto de Stocking (1991), el también filósofo Richard Rorty compara a Unger nada más y nada menos que con Walt Whitman. Según Rorty, el estímulo que Whitman dirigía desde el Nuevo Mundo para la Europa de los ochenta del siglo XIX, encontraría su análogo en aquello que Unger colocaba desde un país del Tercer Mundo (a pesar de Unger ser profesor en Harvard) para las democracias ricas del Hemisferio Norte a finales del siglo XX (Rorty, 1991: 181).

Rogamos al cielo para que esas instituciones imaginarias se instalen en Brasil. Si de hecho funcionaran por allá, entonces, tal vez podamos venderlas aquí. Podremos concebir que, de aquí a una generación, el Hemisferio Sur venga en socorro del Norte.

Gore Vidal sirve para Rorty como la figura alejandrina (expresión empleada por Unger) paradigmática que representa la intelectualidad estadounidense con la cual se identifica «intentando ser un liberal, aunque incapaz de reprimir su excitación sobre los rumores acerca de los bárbaros» (Pág., 184 n), intelectualidad que debe admitir que los juegos de lenguaje familiares se hayan tornado «política congelada». sirviendo para legitimar las formas de vida social de las cuales ellos «desesperadamente esperan librarse» (Pág. 189). Casi al final del texto, y prácticamente repitiéndose, él dice (Pág. 192): «si hay esperanza, ella yace en la imaginación del Tercer Mundo...»

Mi argumento va en la dirección de que, si bien Rorty expresa *esperanza* en relación a lo que se puede esperar viniendo del «Romanticismo» (sic) de la intelectualidad del Tercer Mundo, y Stocking exprese una decepción —por lo menos momentánea—, la actitud es en ambos casos «alejandrina». Además, a la decepción de Stocking ciertamente podría agregársele la de Rorty, si supiera que, al contrario de lo que supongo, Unger no encuentra su audiencia preferencial en Brasil (Pág. 187) y sí en los propios medios académicos de los Estados Unidos.

Más allá de alejandrina, tal vez se podría decir que, también en ambos casos, la actitud es exotizante y orientalizante, aunque sea siempre en una versión benévola, hasta mesiánica. Aparentemente, presenciamos un momento de las relaciones asimétricas centro-periferia en que la dominación que exige la reproducción mimética va siendo substituida por la demanda agonística del «otro» que trae lo diferente; por lo menos, así parece ocurrir en ciertos campos, incluido el de la antropología. Sin embargo, la comunicación de ese cambio parece no realizarse de modo completo, surtiendo más efecto entre los

intelectuales más próximos del centro que asumen el paradójico papel de rebeldes anunciados. De todos modos, hasta ahora no parece que eso sea incorporado por la mayoría de los intelectuales en general y de los antropólogos en particular en Brasil. Cuáles son, entonces, sus expectativas es la pregunta contraria.

II

No obstante, tal vez esa pregunta no resume el Brasil. Por lo menos, es lo que desprendo de un texto que trata sobre las relaciones entre el Islam y Occidente (Abaza y Stauth, 1990), cuyas implicaciones para los debates sobre Oriente Medio y el Sudeste asiático podemos poner aquí entre paréntesis. Abaza y Stauth se posicionan contra las tendencias recientes a ver en el fundamentalismo el equivalente funcional actual a lo que fue el calvinismo para Occidente, según la interpretación de Weber; interpretaciones estas que se harían con el propósito revisionista de admitir la posibilidad de un desarrollo capitalista en moldes no occidentales. En contrapartida, oponen provocativamente los fundamentalismos religiosos de la modernidad *occidental* a los fundamentos *seculares* de las tendencias modernas en el Islam, invirtiendo de este modo las posiciones. Reconocen en la exposición que critican una tendencia a «nativizar», que se daría tanto en académicos occidentales como entre los locales, en nombre de un discurso foucaultiano reduccionista que demandaría (en la época) una «indigenización» de las ciencias sociales en Oriente Medio y en el Sudeste asiático.

El punto importante a retener para nuestros propósitos es que, según estos autores, la crítica al orientalismo tradicional habría contribuido de este modo paradójicamente a crear una *nueva* forma de orientalismo y así se acabaría montando un ataque contra los intelectuales seculares del Tercer Mundo. Consecuentemente, Abaza y Stauth invierten las interpretaciones de los weberianos (tanto ortodoxos, como revisionistas), donde Occidente aparecería como secular mientras Oriente permanecería religiosamente inspirado. El fundamentalismo sería en realidad un resultado de la cultura de masas, una faceta oriental de la imaginaria occidental proyectada a partir de una «espiritualidad religiosa», una estetización de «Oriente». Los que demandan la nativización ignoran el hecho de que el «saber local» —con el que pretenden construir una alternativa— ya forma parte desde hace tiempo de las estructuras globales, participando de un «juego cultural global que, por sí solo, llama a la ‘esencialización’ de la verdad local» (Pág. 213). Más allá de ello y como contrapartida, los autores se cuestionan si la modernización en Occidente realmente condujo a un proceso total de secularización. Hasta qué punto, entonces, el fundamentalismo islámico sería una reacción, más que contra el exceso de modernización y secularismo, contra «una transposición incompleta y falsa del lenguaje religioso hacia dentro del lenguaje de la ‘modernidad’» (Pág., 216) que se daría en Occidente; el lenguaje de un fundamento cristiano que es negado.

Por otro lado, la antropología «nativa» no produjo —y sobre esto Stocking ya era concluyente en términos generales al hablar de las «resonancias del sentido del malestar en el centro»— una alternativa a la metodología occidental por estar muy ligada a la crítica

epistemológica, metodológica y político-ideológica de la ciencia occidental (Abaza y Stauth, 1990: 219). «... la perspectiva de la indigenización cae nuevamente en el ardid de la globalización cultural cuando quiere levantarse: la demanda por autenticidad cultural y científica en las tradiciones locales es, en sí misma, la producción de la modernidad».

III

En Brasil también tuvimos un (viejo) orientalismo. Este no es el lugar para entrar en detalles al respecto, pero en reacción a él, para el caso de la antropología (y de otras disciplinas como la ciencia política) se montó un aparato institucional a partir de la segunda mitad de la década del sesenta del siglo pasado, que pretendía ser por sí mismo un monumento a la modernidad. Éste tuvo como base la creación de estudios de postgrado en base a un modelo norteamericano. Por su parte, la generación responsable por ese «institution-building» se formó mayormente en Estados Unidos, como también en Gran Bretaña y en Francia. Para esto se contó con el apoyo de los gobiernos militares instaurados en 1964, siendo un contraste obvio con lo ocurrido contemporáneamente en Argentina. Se contó también y poderosamente con el auxilio norteamericano, muchas veces accionado en nombre de un ideal liberal para contraponerse al propio régimen militar; curiosa combinación que exigió una buena dosis de habilidad política y de ingeniería institucional por parte de la comunidad científica en general y de los antropólogos en particular.

El resultado de todo esto fue un impresionante desarrollo intelectual e institucional incluyendo el de nuestras asociaciones científicas, tales como la Asociación Brasileña de Antropología (que ya existía) y la Asociación Nacional de Post-Graduación e Investigación en Ciencias Sociales. A su vez, también significó un notable apego a identidades como la del antropólogo y el culto por los clásicos de la disciplina.¹ A esa antropología reaccionaba el artículo de Stocking en 1982, reacción que — desde el punto de vista de un antropólogo brasileño «moderno» — exponía un verdadero *double-bind* (o doble vínculo) de la antropología brasileña, en la medida en que la pretensión era justamente tomar las antropologías centrales como modelo.

Es evidente que podríamos aquí analizar «foucaultianamente» en detalle las cuestiones de poder envueltas hasta en una línea más compleja que aquella criticada por Abaza y Stauth. De todos modos, tal vez ni siquiera así conseguiríamos ir mucho más lejos de lo que hoy es casi comúnmente aceptado, corriendo el riesgo de un exceso de condescendencia con los supuestos dominados que, en los términos de Nietzsche, revelaron un espíritu de resentimiento. Por el contrario, a lo mejor sea preferible ser más provocativo; en esa línea sugeriría que aquello que existe de ironía (para *ambos* lados) en esa situación no debería perderse, ya que podría tornarse interesante para pensar.

¹ Stocking llama sintomáticamente la atención en su artículo al hecho de que yo mismo (Velho 1982) haya escrito «Antropología» con mayúsculas en ese número de *Ethnos*.

IV

La imagen caricaturesca de los colonizados de la elite tomando el té de las cinco tal vez deba ser tenida en cuenta; sobre todo, cuando el ritual va dejando de ser practicado entre sus fundadores, duplicando su poder revelador. En ese sentido, Brasil es sin dudas ejemplar. Para ejemplificarlo, basta recordar la poderosa influencia social y política del positivismo comteano entre nosotros, el cual perduró mucho más allá de la época en que en Francia quedara reducido a un museo (según parece, costado con dinero brasilero). Todo esto al punto de haberse acuñado la expresión «ideas fuera de lugar» (Schwartz, 1977) para referirse a los profundos deslizamientos de significado ocurridos con la transposición contextual, por más que la expresión tal vez no haga plena justicia a la organicidad que los nuevos significados adquieren en el nuevo contexto.

¿Sería justo pensar nuestra antropología «moderna». universalista, a partir de este criterio? Y, si así fuera, ¿cuál sería la «salida». teniendo en cuenta las advertencias de Abaza y Stauth para los impases de la antropología «nativa»? Preguntas difíciles para un antropólogo brasileño, pero cruciales. Aquí, quizás no haré más que apuntar hacia algunos elementos de tal discusión aprovechando la ocasión, para sí contribuir a que la misma no sea abandonada o relegada a un segundo plano como parece ser la tendencia dominante.

La antropología brasileña (o Antropología «en Brasil» en el caso de que ya se quiera tomar partido en la polémica del lado del universalismo) ganó considerable prestigio social (y escala) desde la década de los sesenta. Existe una frase entre nosotros según la cual en el «equipo que está ganando, no se toca». Entonces, tal vez se deba comenzar por ahí, viendo si es el caso de «deconstruir» esta creencia —en lo que toca a la antropología—, o si es el caso de colocar bajo sospecha este suceso.

Abaza y Stauth apelan a Bourdieu para explicar la actitud nativizadora de los intelectuales árabes. Según ellos, en la competencia con los colegas occidentales durante las décadas de los setenta y ochenta se trató de «un proceso de establecimiento de una competencia propia en una posición de regateo por lo ‘real’» (Pág. 220). En esa rivalidad, el acceso a los recursos de información se tornó importante. Esto también ocurrió (y ocurre) en Brasil; sin embargo, hasta cierto punto se convirtió en una batalla congelada sin combatientes, debido justamente a cambios geopolíticos —a los que no es extraño el Oriente Medio— y que no deben ser ignorados. Los años sesenta, época en la que sucedió el montaje del aparato «moderno» de la Antropología en Brasil, coincidieron con una gran atención (y tensión) internacional en torno a América Latina, siendo Cuba el foco. En ese momento, los *Brazilianists* extranjeros eran personajes sobresalientes, sobre todo como maestros. Sin embargo, eso cambió y la atención hacia América Latina se redujo considerablemente, no sólo en lo que respecta a la política externa de los Estados Unidos, sino en su medio académico. En el momento en que podrían haberse tornado competidores, los *Brazilianists* desaparecieron en gran medida.

De este modo, creo que faltó esa presencia para catalizar la constitución de una antropología nativa como reacción, en sentido fuerte. Más aún, creo que se mantuvo una presencia fantasmagórica que contribuyó a un desarrollo más débil. Este desarrollo podría ser caracterizado de la siguiente manera: nos mantenemos fieles a la antropología «universal» pero, al mismo tiempo, reivindicamos como nativos un conocimiento y una sensibilidad especiales para tratar sobre el Brasil. A esto estuvo asociada una antropología que se hizo casi exclusivamente en el país, permitiendo así mantener esa posición ambigua.

V

Me gustaría ilustrar esta actitud con la reacción a un texto de gusto dudoso publicado en 1992 por el antropólogo Paul Rabinow (Rabinow, 1992), resultado de una estada como profesor visitante Fulbright en el Museu Nacional, Rio de Janeiro, en el año 1987.

Rabinow no escapa a una cierta mirada orientalizante, por más que sea disfrazado detrás de un lenguaje posmoderno que se permite repetir ciertos lugares comunes, siempre y cuando sean travestidos en una apariencia de distanciamiento, no muy convincente en este caso. Por ejemplo, sería interesante imaginar si, a la luz de lo que ocurrió en su país, quince años después todavía se sorprendería con la actitud de la aduana brasileña, heredera de nuestra dictadura. Por su parte, a veces esa orientalización también parece producto de una mezcla de confusión de informaciones con ignorancia o deseo (típico) de atender las expectativas del interlocutor por parte de sus propios informantes (incluyendo antropólogos). Cuando habla de «uno de los tantos morros antes cubiertos de café que marcaba la topografía, en torno al cual se desarrolló el Rio moderno y en cuyos bosques recientemente replantados el culto sincrético del candomblé es practicado todas las noches» (Pág. 250), consigue, en una sola frase, exagerar el número de morros de Rio que fueron ocupados en el siglo XIX por haciendas de café, suponiendo una reciente reforestación, además de confundir el candomblé bahiano con otros cultos afro-brasileños menos conocidos internacionalmente, ignorando que ya en esa época (por más que no fuera muy comentado) esos cultos estaban siendo substituidos en la región, en gran parte por iglesias evangélicas (pentecostales y bautistas). Todos estos errores orientalizantes parecen dar razón a las sospechas de los antropólogos brasileños sobre la competencia de sus colegas norteamericanos para entender el Brasil.

Pero Rabinow dice otras cosas.² Por ejemplo, relata una visita, por él presenciada, de cuatros científicos sociales africanos al Museo Nacional. Habla de sus ataques a la supuesta armonía racial brasileña y su denuncia de la ausencia de negros en la universidades brasileñas, tanto entre alumnos como entre profesores. Relata la actitud defensiva de los

² Además de hacer comentarios descorteses sobre colegas brasileños que lo recibieron en el país, Rabinow pretendía escribir un post-data a los *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss, pero su falta de fineza (inclusive en la confesión de tal pretensión) revela los límites del aprendiz.

antropólogos brasileños frente a la cuestión racial, a la cual consideraban de naturaleza estrictamente socio-económica, o el hecho de que afirmaban una supuesta complejidad y sutilezas culturales que impedían cualquier generalización, todo dependiendo de los contextos. Recuerda el desinterés de los antropólogos del Museu en atender a una demanda de la Fundación Ford para el montaje de una exposición conmemorativa del centenario de la abolición de la esclavitud. Recuerda también otro episodio —y ahí muy próximo a la descripción de Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*— durante una cena en São Paulo en que los científicos sociales presentes, extremadamente sofisticados y cosmopolitas, al mismo tiempo revelaban una nostalgia por las relaciones paternalistas con sus empleadas domésticas y *performativizaban* una «objetividad sociológicamente absurda de gente inteligente lamentando su futuro sin empleadas mientras millones y millones de brasileños están viviendo en los límites de la subsistencia» (Pág. 258-59).

Los comentarios de Rabinow podrían ser descartados considerándolos puramente anecdóticos y, de nuevo, indicadores de la falta de sensibilidad de una mirada externa. Es lo que en general ha ocurrido. Y la verdad es que no es necesario ser antropólogo para hacer esas observaciones. Hasta el propio Rabinow admite no haber hecho una monografía. Además, como intento sugerir, ser antropólogo en Brasil —*hélas*— puede hasta complicar la situación. Podría recordar, por ejemplo, que el significado del centenario de la abolición de la esclavitud es criticado por el propio movimiento negro. Pero la verdad es que los comentarios de Rabinow solo podrían ser considerados banales si no estuvieran tocando tabúes. El tono descortés del texto puede haber sido un buen e irrefutable pretexto para ignorarlo, creándose así en torno de él un gran silencio.

VI

Sin pretender emitir juicios definitivos, mi argumento es que esa mirada externa en verdad revela hasta qué punto la Antropología en Brasil puede haberse tornado ideológica y creado, a pesar de sus pretensiones de pertenencia a un saber universal, un *nuevo* o *neo-orientalismo*. Orientalismo este que tendría como piedra de toque su reconocida asociación con el *nation-building* (Peirano, 1980),³ basada por lo general en términos culturalistas, sin hablar de los intereses de clase (bastante menos reconocidos) de sus practicantes. Estos intereses se manifestarían en un cierto manierismo en el que la incorporación de los buenos modales y la etiqueta ganan una importancia desmedida, constituyendo lo que la mirada externa podría considerar una antropología *triste*, como los trópicos.

No obstante, cuando Lévi-Strauss hablaba de *tristes*, se refería básicamente a las condiciones de los indios. El hecho de aplicar el adjetivo a los intelectuales puede ser una reveladora extensión, una confusión con los «verdaderos» nativos, lo que ya forma parte del problema.

³ En el número especial de *Ethnos* ya mencionado, Stocking (1982) se refiere a las antropologías del *nation-building* en contraposición a las del *empire-building*.

Si, al revés, considerásemos a los antropólogos como parte de una elite, quedaría la pregunta en relación al tipo de nativos que constituyen la elite, la misma elite que se indigna cuando un extranjero supone que se pueden encontrar víboras por las calles de São Paulo o de Rio de Janeiro. Compleja ambigüedad que envuelve a los propios observadores.

En la línea explorada por Abaza y Stauth, no hay dudas de que, en un cierto sentido, las elites coloniales pueden ser más modernas y seculares que las metropolitanas, incluso porque el propio proyecto administrativo colonial muchas veces encontró entre nosotros el terreno propicio para realizar una ingeniería social moderna mejor acabada que en su origen. Este es un punto importante que no siempre es observado. Además, las «ideas fuera de lugar» son así precisamente porque se realiza una radicalización de los modelos originales, tornando las elites coloniales más literalistas, más papistas que el papa.⁴ Como lo es el policiamiento estricto de la universalidad de las leyes y de la separación entre dominios sociales, de forma tal que la acción afirmativa, por ejemplo, aparece como una trasgresión simultánea a esos dos principios, representados en la vida académica por el primado del mérito.

Una diferencia interesante entre el caso analizado por Abaza y Stauth y lo que pasa en Brasil es que, en tanto en muchos países islámicos eso constituye el punto de apoyo para una denuncia del carácter incompleto de la modernidad occidental —que contrabandea junto con la modernidad valores que parecen demostrar la exactitud del clamor de Bruno Latour de que «jamás fuimos modernos» (Latour, 1991)—, en Brasil las cosas se suceden de otro modo, en la medida en que el contrabando no es denunciado. Entre nosotros, lo que hay de «no moderno» en los modelos occidentales *no es reconocido*, constituyendo verdaderos puntos ciegos; de otra forma, no podrían continuar siendo invocados para legitimar *nuestra* modernidad, contrariamente a lo que predomina en los países islámicos, por más que allí sea como reacción a una tendencia semejante (como en el caso del Irán pre-revolucionario). El hecho de que, por ejemplo, muchos países occidentales sean monarquías o posean iglesias del Estado, o que haya en los Estados Unidos una presencia no disfrazada de la religión en la política, es escasamente elaborado por nosotros. Esto hace que en cierto plano el modelo abstracto de la modernidad sea perseguido con una tenacidad ideológica de neoconvertos, sin pragmatismo.

Es lo que ocurre —como ya lo indicamos— con el principio individualista de la igualdad frente a la ley. El derecho de las minorías no logra así ser registrado. La hipótesis de una acción afirmativa o de una discriminación positiva suele ser descartada en nombre del universalismo, por más que Rabinow pueda considerar eso una «objetividad sociológicamente absurda» en un país que tiene una de las peores distribuciones de renta del mundo

⁴ Lo que parece ser el caso cuando, en países como Brasil, se intenta practicar una política de libre comercio de manera más purista que aquella de los propios países centrales, o cuando las *favelas* que siempre se intentó ocultar (como en Río de Janeiro) se transforman en atracción turística internacional. Las elites nativas son sorprendidas en el contrapíe. De nuevo, el *double-bind*.

y donde —para quedarnos con apenas un dato relevante para el tema de este texto— el salario medio de los negros con curso superior (y que ya constituyen una minoría) corresponde al 64% de lo que se les paga a los blancos con la misma escolaridad. Al contrario de los deseos de Rorty, también en nuestro país se congelan los juegos de lenguaje familiares. Y, más grave aún, como adultos que aprenden una segunda lengua, no ganamos la familiaridad necesaria para manipularlos o relativizarlos como otros lo hacen para enfrentar un mundo en crisis y en rápida mutación de modelo civilizatorio.

VII

La antropología en Brasil parece tener dificultad para observar esos hechos. En parte, probablemente debido a los intereses de clase ya mencionados, que inclusive tornan mucho más difícil la propia objetivación de la profesión de los objetivadores, como proponía Bourdieu y es recordado por Abaza y Stauth. Pero esa dificultad de la antropología brasileña también se debe al papel que le ha sido atribuido, inclusive por ella misma, asociado al *nation-building*. La versión antropológica del *nation-building* se especializó, por varias vías, en la valorización extrema de los discursos nativos, lo que contrastaría con la actitud de la ciencia política, de la sociología y de la economía. No obstante, a mi modo de ver, eso se dio en una dirección populista (en el sentido *narodnik*) de congelamiento reificador de esos discursos, en detrimento del análisis, casi en la dirección de su reducción a una cuestión de opinión. En verdad, con esto se corre el riesgo paradójico de que la «ida al pueblo» implique un empobrecimiento de las etnografías, estimulado por el recurso técnico de las grabadoras y cámaras fotográficas (cuando no de *Internet*) transformadas en falsas facilidades. La etapa siguiente es, muchas veces, el abandono del propio campo, substituido por formulaciones generales en nombre de la «cultura». pasando entonces el populismo a ganar contornos más latinoamericanos y a su vez, tomando el antropólogo el lugar de los «verdaderos» nativos.⁵ Y esas reafirmaciones generales tienden entonces a una reafirmación de hétero y autoimágenes en las cuales los grupos sociales podrían reflejarse, un poco del modo que sucedió en los Estados Unidos con el arte (picto)gráfico de Norman Rockwell.⁶ Aunque en nombre de la diversidad, en ese construccionismo sociológico colectivo los discursos divergentes son transformados en variantes, aun pasando por una reducción a etapas a la cual no le falte sofisticación. Es como si en nombre de la nación se realizara su tutela y, en nombre de la diversidad, la domesticación del otro.

En esa *démarche*, en general tampoco se le da mucha importancia a eventuales desvíos entre el lenguaje de las palabras (discursos) y los lenguajes de los cuerpos y de los (otros) actos, lo cual —en el plano instrumental— sería parcialmente una consecuencia de etnografías sujetas a imposiciones de plazos. Es como si el mundo entero constituyese, de forma

⁵ En el artículo de 1982 de Ethnos (Velho, 1982), yo ya había reclamado por este populismo antropológico.

⁶ Como dice el título de la introducción de Christopher Finch (1994) a la compilación de tapas de revista de Rockwell, «Norman Rockwell portrayed Americans as Americans chose to see themselves».

homogénea, un campo sujeto a la etnografización. Este otro aspecto de tal modernismo exacerbado no debe ser descuidado: también en nombre de los supuestos modelos del Primer Mundo, las agencias gubernamentales restringen la investigación antropológica a una burocratización y a limitaciones temporales que no encuentran paralelo en ningún otro lugar. Y esto es, en verdad, otro buen ejemplo doméstico de la actitud de querer ser más papista que el Papa.

VIII

Mientras tanto, no hay dudas de que la antropología en el Brasil alcanzó un alto grado de organización, lo cual, justamente, no nos permite ser complacientes con ella. Del mismo modo, tampoco existen dudas de que la antropología ha prestado un servicio importante para el autoconocimiento de la sociedad de un país extremadamente vasto y complejo. Respecto de su propia sociedad, el antropólogo pasa a ser un informante del público. A su vez, eso refuerza la antropología digerida por los medios. Aquí estamos lejos del «esoterismo» de las comunidades científicas referido por Thomas Kuhn (1970). Por el contrario, el objetivo es un autoreconocimiento de la sociedad que sea al mismo tiempo su reconstrucción. Muchas veces, para la envidia de colegas en otras disciplinas, el antropólogo es integrado a un gran emprendimiento nacional.⁷ La antropología se transforma, ella misma, en un fenómeno casi de masa, más cercano a los patrones norteamericanos que a los europeos, al contrario de lo que suponían Stocking en cuanto a la escala y Rabinow acerca de la predominancia de una supuesta influencia francesa en el país. Al mismo tiempo, la coincidencia de su (re)organización y crecimiento en escala con el desarrollo de un sistema de postgrado muy tutelado por el Estado favoreció la manutención de un alto grado de homogeneidad interna, organizacional e intelectual.

La contrapartida es que resulta difícil encontrar en esa antropología un momento para elaboraciones de más difícil alcance y sin mediaciones para el público externo; elaboraciones que nos permitirían insertarnos en la punta de cuestiones de carácter epistemológico con otros saberes que enfrentan serios dilemas contemporáneos. Al contrario de lo que suponía Stocking, no enfrentamos las cuestiones del *malaise* y de la crisis en antropología.⁸ No porque hayamos encontrado otras soluciones, sino porque entre nosotros forma parte de la posición de la antropología la imposibilidad de reconocer los problemas e impases que puedan minar la autoridad pública de la disciplina. En esa antropología normanrockwelliana, resulta difícil encontrar un lugar para aquello que pueda parecer amenazar dicha construcción; en este sentido, parecen reveladoras las sensibilidades tan agudizadas, cuando no paranoicas.

⁷ Parodiando a un cronista colonial que hablaba originalmente de negros, indios y blancos, un politólogo dijo que «el Brasil es el infierno de los politólogos, el purgatorio de los sociólogos y el paraíso de los antropólogos».

⁸ Personalmente, considero que la recolocación creativa de toda la antropología en el debate debería pasar por una reincorporación del conjunto de la obra de Gregory Bateson; inclusive, para que se pueda hacer una crítica no-regresiva al culturalismo.

Pero nada de esto se encuentra dado a la luz del día, ya que el propio éxito público y la autoridad de la disciplina descansan en la imagen de una estricta observancia de la objetividad científica. Observancia que, muchas veces, se identifica con un ritual de referencia a los clásicos, lo cual constituye una marca necesaria de pertenencia a la comunidad, distinguiéndonos así tanto de los colegas de otras disciplinas como de los profesionales de los medios.⁹ A veces, el ritual parece ser nuestro «té de las cinco» cuando, por ejemplo, no reconocemos las discusiones —al día de hoy, bien densas— sobre el eurocentrismo de la obra weberiana. Y es esa sutil combinación de universalismo con un neo-orientalismo disfrazado —disfrazado porque es producido para nuestro propio consumo— la que parece confundir a observadores como Stocking, cuando reclama acerca de la falta de originalidad. Es necesario no olvidar que el público de la antropología brasileña es, sobre todo, interno; interno al país, pero no necesariamente a la disciplina, por lo cual obtiene una importancia mayor la publicación de libros y la presencia en los medios. En general, la producción hacia el exterior —fuera del país, aunque interna a la disciplina— no constituye más que un eventual subproducto.

Este otro lado de la moneda de la adhesión al *nation-building* tal vez sólo pudiera aflorar en estos tiempos contradictorios en los que está imponiéndose el mito de la globalización (Velho, 2000). Habiéndose constituido sin duda como un soplo vital, solamente ahora este cosmos de *nation-building* comienza a revelar de una manera más clara lo que tiene de camisa de fuerza, pudiendo inclusive comenzar a comprometer el suceso del «time». De tal modo, también aflora aquello que hay de normativo en los presupuestos de nuestra actividad, mucho más disimulado por un sentido común docto que la búsqueda explícita de la «buena sociedad» que los politólogos heredaron de la filosofía. Así se abren espacios para otros —y más vastos— horizontes.

Parte de la etnología parece estar escapando de esta compresión. Comienza a crecer el número de estudios hechos fuera del país por antropólogos brasileños y, contrariamente a lo observado por Rabinow, Buenos Aires (y, por supuesto, Lima) ya no parece —míticamente— más distante que París (Velho, 1997). Del mismo modo, aumenta el número de antropólogos que trabajan por fuera de la academia, expuestos a otras influencias. Asimismo, cambiando las percepciones en la propia sociedad (y en la política), no es posible imaginar que la lechuza de Minerva no termine agitándose, aunque —hélas— reactivamente.

Pero esto ya es otra historia; historia que podría conducirnos más allá del círculo de tiza que nos constituye, transformando nuestros *double-binds* (o dobles vínculos) productivamente, ofreciendo respuestas prácticas y concretas a las preguntas que hoy nos hacemos. Por lo tanto, el truco consistirá, ciertamente, en reconstruir los modelos de referencia; sobre todo, en su fuente y no solamente entre nosotros. De tal modo, dejaremos de ser

⁹ También se intenta cumplir esta función a través del uso de algunos conceptos clave, pero el propio éxito de la disciplina lo vuelve crecientemente difícil. En un documental reciente para la televisión, la conductora le preguntaba a un indio el nombre de una danza que acababa de ser ejecutada y recibió como respuesta: «Esta danza se llama El Ritual».

sólo especialistas narcisistas de nosotros mismos. Una vez más, no estaremos creando un aislamiento orientalista de los países centrales y sí de las imágenes dominantes respecto a ellos y que hasta impidieron que nos aproximáramos verdaderamente a ellos. Para eso debemos, simultáneamente, pasar de una postura construccionista a una posición de escucha y disponibilidad (Ingold, 2000); inspirados en C.S.Peirce y Sherlock Holmes, deberemos reemplazar el cultivo de la pictografía por el de una decriptografía abductiva. Y, ciertamente, será crucial observar otras posibilidades para romper el efecto hipnótico de esos modelos. Todo eso aprovechando plenamente —antes de que nos volvamos alejandrinos— el capital de conocimiento y de recursos humanos que supimos acumular. Y hablando de *tristesse*, ¿quién sabe si no pasaremos de aquello que Spinoza denominaba, en la *Ética*, las «afecciones de la tristeza» a las de la alegría, que aumentan nuestra potencia de actuar?

BIBLIOGRAFÍA

ABAZA, Mona y Georg STAUTH

1990 «Occidental reason, orientalism, Islamic fundamentalism: a critique». Martin Albrow y Elizabeth King (comps.). *Globalization, knowledge and society*. Londres: Sage, pp. 209-230.

ALMEIDA, A. N. (compilador)

1997 «Lusophony and the field of world knowledge». Ana Nunes de Almeida (editora). *Terra Nostra: Challenges, controversies and languages for sociology and the social sciences in the 21st century*. Madrid: ISA, pp. 111-118.

ECO, Umberto y Thomas A. SEBEOK (editores)

1988 *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Indiana- Bloomington: Indianapolis University Press.

FINCH, Christopher

1994 *Norman Rockwell: 332 magazine covers*. Nueva York: Artabras.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres y Nueva York: Routledge.

KUHN, Thomas S.

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

LATOUR, Bruno

1991 *Nous navons jamais été modernes*. París : La Découverte.

PEIRANO, Mariza G. S.

1980 «The anthropology of anthropology: the Brazilian case». Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Harvard.

RABINOW, Paul

1992 «A modern tour in Brazil». Scott Lash y Jonathan Friedman (comps.). *Modernity and Identity*. Oxford- Cambridge: Blackwell, pp. 248-264.

RORTY, Richard

1991 «Unger, Castoriadis, and the romance of a national future». R. Rorty. *Essays on Heidegger and others, 177-192*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 177- 192.

SCHWARTZ, Roberto

1977 *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.

STOCKING JR., George

1982 «Afterword: a view from the center». *Ethnos*, Vol. 47, N° I-II, pp. 172-186.

VELHO, Otávio

1999-2000 «Globalization: object perspective horizon». *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 4 (N° 2) - Vol. 5 (N° 1), pp. 320-339.

1982 «Through althusserian spectacles: recent social anthropology in Brazil». *Ethnos* Vol. 47, N° I-II, pp. 133-149.

Antropología abierta, antropología ambigua: tendencias actuales de la antropología ecuatoriana

SEGUNDO E. MORENO YÁNEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ECUADOR, QUITO

Como se puede comprobar en el libro *Antropología ecuatoriana: pasado y presente* (Moreno Yáñez, 1992), hasta la última década del siglo XX es manifiesta una consolidación académica de la antropología en el Ecuador, «con una meta común: contribuir a la afirmación de la identidad ecuatoriana como multiétnica y pluricultural» (Moreno Yáñez, 1992: 101). En el quehacer multidisciplinario ha sido también evidente su incorporación a las corrientes más universales del pensamiento filosófico, en general, y de la tradición antropológica, en particular. Como en todos los «estilos» de antropología, una ciencia cada vez más internacionalizada, la matriz disciplinar no ha alterado su estructura en nuestras latitudes ecuatoriales. Como en otras antropologías latinoamericanas, son perceptibles cinco paradigmas operantes en la modernidad de nuestra disciplina: la escuela estructural-funcionalista de inspiración británica, el estructuralismo levi-straussiano, diversas modalidades del marxismo divorciadas de los dogmas del socialismo real, la escuela culturalista angloamericana y el interpretacionismo geertziano que, en nuestros días, ha dado lugar a la recuperación tardía de un paradigma filosófico del siglo XIX, como explica Cardoso de Oliveira (1997:98), el hermenéutico, recuperado por Dilthey de las filosofías clásica y medieval y modernizado por Gadamer y Ricoeur en el siglo XX bajo el término de postmodernidad.

Los elementos teóricos metodológicos presentes en la antropología ecuatoriana demuestran predilección por las teorías generadas en países del Tercer Mundo, donde se ha consolidado una tradición intelectual cercana a nuestra realidad. Tal sería el caso de México en la Antropología Social y del Perú en las investigaciones arqueológicas y particularmente etnohistóricas, donde está presente la dimensión de lo andino. Las mencionadas dependencias intelectuales, por otro lado, han llevado frecuentemente a un escaso reconocimiento a la tradición del pensamiento antropológico ecuatoriano y, a veces, a una repetición metodológica y temática, huérfana de todo análisis.

1. INDIANIDAD: DESDE LA TRADICIÓN AL CAMBIO POLÍTICO

La solidaridad con los sectores marginados de la sociedad ecuatoriana, de forma preferencial con los indígenas, ha llevado a la estrecha colaboración de algunos antropólogos con proyectos de autogestión y etnodesarrollo. Esta utopía se ha desvirtuado, en algunas ocasiones, en una sobrevaloración irracional de lo indígena, que podría expresarse en la frase: «palabra de indio, palabra de Dios», y cuyas consecuencias son obstaculizar una visión global de los problemas de la sociedad ecuatoriana e incluso latinoamericana. Ya en un pasado lejano se descubre en un indigenismo fundamentalista y en las corrientes desarrollistas un interés por la denuncia de la injusticia social, pero con un marcado tinte proteccionista. (Moreno Yáñez, 1992: 105-106).

A partir de la Reforma Agraria de 1964 se da una evolución de las organizaciones indígenas hacia propuestas eminentemente agraristas, las que en la década de 1970 fueron interpretadas por los cientistas sociales cercanos al marxismo dentro de la más pura tradición de la campesinología iniciada en América Latina por Mariátegui (1977: 99 y ss.) y dirigida hacia la supresión del «feudalismo agrario» sobreviviente, expresado en el régimen de propiedad y en las diversas formas de trabajo servil. La experiencia de los pueblos indios de la Región Amazónica Ecuatoriana, con la defensa de sus territorios étnicos y una mayor afirmación de su lengua y cultura ante los embates de la colonización, se complementó con un discurso ecologista, en respuesta al deterioro del medio ambiente propulsado por la explotación petrolera, especialmente de la corporación nacional CEPE y de la transnacional TEXACO. (Gómez et al., 1992).

El influjo de las propuestas de los pueblos indígenas amazónicos, asesorados por las corrientes etnicistas de la antropología ecuatoriana (Moreno Yáñez, 1992: 101-106), orientó al movimiento indígena hacia la defensa de autonomías más de índole cultural que política. En este contexto el liderazgo indígena se autodefinió como una confederación de «nacionalidades» —la CONAIE— e inició un reconocimiento como «actor» aceptado en la sociedad ecuatoriana, que años más tarde encontró su brazo político en el partido Pachakutik. La búsqueda de aliados por parte del movimiento indígena y los cálculos políticos de los disminuidos sindicalistas públicos y de los residuos de una izquierda desorientada después de la «caída del muro de Berlín», posibilitó una alianza política. Después del «levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990» (cfr. Moreno Yáñez, Figueroa, 1992) fue evidente que estos actores «extraños» al movimiento indígena lo orientaron hacia una generalización de sus demandas en detrimento de una ideología tradicional claramente étnica. Para calculadores dirigentes políticos blanco-mestizos el indio actual se ha transformado en el auténtico representante de la resistencia popular, como ya lo fueron sus antepasados según textos de la historia oficial ante la conquista española. (Moreno Yáñez, 2000: 4-5).

2. ACTORES DEL «INDO-CORONELAZO»

En la asamblea de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), reunida en Santo Domingo de los Colorados, en noviembre de 1999, se establecieron contactos entre dirigentes del movimiento indígena y algunos oficiales de la Fuerza Terrestre ecuatoriana que habían sido combatientes en el conflicto armado de 1995, entre Perú y Ecuador, y que no estuvieron de acuerdo con la firma del tratado de paz que obligaba al Ecuador a entregar una zona del Alto Cenepa, lugar del conflicto, al vecino del sur. Las medidas económicas del gobierno presidido por Jamil Mahuad y especialmente el congelamiento de los fondos dentro del sistema financiero, decretado en marzo de 1999 como una forma de salvataje a banqueros corruptos, desataron una fuerte oposición al Gobierno.

Hasta noviembre de 1999 las propuestas de la CONAIE respondían a las necesidades económicas, sociales y culturales de sus organizaciones de base, mientras su «brazo político», el partido Pachakutik, contaba con varios miembros en el Parlamento y había alcanzado la elección de un buen número de autoridades locales y provinciales. ¿Por qué abandonó la dirigencia de la CONAIE el modelo de la «larga marcha» a través de las instituciones y, de pronto, exigió la renuncia no solo del Presidente sino la disolución de los tres poderes del Estado? Hasta el momento se desconocen los detalles de esta evolución política. Es cierto, sin embargo, que algunos directivos de la CONAIE establecieron contactos con los coroneles que protagonizaron el golpe de Estado, el 21 de enero del 2000 y que conformaron una efímera «Junta de Gobierno de salvación nacional».

Quizás una justa interpretación esté en el acercamiento de algunos ideólogos del marxismo que han conseguido convencer a la dirigencia indígena de que sus ideales corporativistas y anhelos nativistas coinciden con la vía hacia el socialismo. Los Pueblos Indios, por su lado, han desbordado el entorno inmediato y se han reconocido como identidades diferenciadas frente a otras identidades socio-culturales. Esta sobrevaloración de lo étnico, sin sobrepasar los límites de una «clase» y con la renuncia o aun desprecio de otros grupos sociales, no permitió la existencia de un proyecto político unificador. Los marginados y explotados del mundo podrán asociarse bajo el grito de «proletarios del mundo, uníos», pero jamás lo harán a la sombra de la consigna étnica de «indios del mundo, uníos» (Moreno Yáñez, 2000: 6-7).

A las 10:20 horas del viernes 21 de enero del año 2000, el «Parlamento de los Pueblos del Ecuador» desconoció a los tres poderes del Estado y designó una «Junta de Gobierno» conformada por un coronel del arma de caballería, un ex-magistrado de la Corte Suprema de Justicia y el presidente de la CONAIE. Además, se dio lectura al «Mandato del Parlamento de los Pueblos», por el que esta entidad asumía los plenos poderes para decidir sobre el nuevo rumbo económico, político y moral del Ecuador. En lo alto del Parlamento Nacional, por unas horas, ondearon el tricolor nacional y la bandera del arco iris, insignia del Tahuantinsuyo; esta última, de mayores dimensiones, como que intentaba absorber los tres colores ecuatorianos. Quizá este fue un error histórico: asumir una sola identidad

étnica para la totalidad del conglomerado ecuatoriano y dejar en el olvido a las mayorías que, aunque sufren una pobreza semejante, no se consideran «indígenas». El sábado 22 de enero la Capital fue testigo del abandono apresurado de los protagonistas indígenas que el día anterior, con sus disfraces de «aruchicos» y «diablumas», habían ritualmente «tomado la plaza». Como toda ceremonia simbólica, la toma del poder no duró sino un día y éste sin «octavario». (Moreno Yánez, 2000: 3-9).

3. ¿MODELOS ALTERNATIVOS POLÍTICOS?

Análisis posteriores han demostrado que la iniciativa de la rebelión popular del 21 de enero del 2000 provino inicialmente de oficiales militares retirados, con contactos con el movimiento indígena y grupos de izquierda, y de un grupo de oficiales de mandos medios (coroneles) en servicio activo que, meses antes, como se ha mencionado, y que, como reacción al feriado bancario y a la congelación de los depósitos a plazo fijo (medidas para salvar a la banca corrupta), habían decidido sustituir al presidente Mahuad con una Junta de Gobierno encabezada por un militar. Centro de estudio sobre las apreciaciones y proyecciones de índole económica y social era la Academia de Guerra del Ejército, donde se discutieron varios «escenarios» para diseñar estrategias adecuadas.

Precisamente en un día de abril de 1999 — al decir del teniente coronel Mario Lascano Palacios (2001: 55), «de aquellos en que la Academia de Guerra festeja sus fiestas patronales» —, se expusieron al presidente Mahuad las conclusiones de la «Apreciación Geopolítica»: un estudio elaborado por los estudiantes y profesores sobre la situación nacional, vista desde la perspectiva geopolítica. Estas conclusiones reflejaban la realidad del país y evidenciaban posibles problemas limítrofes en el futuro, el impacto de la corrupción en el ámbito social y las repercusiones del partidismo irresponsable en el escenario político. Quizá su mayor malestar era causado por la propuesta del «Plan Bush» de convertir a las fuerzas armadas latinoamericanas en «guardias nacionales», lo que implicaba automáticamente la reducción o pérdida de la soberanía nacional. El éxito del «indo-coronelazo» del 21 de enero se debió, según Lascano (2001: 8), a la confabulación de «las dos más grandes fuerzas organizadas del país: indígenas y militares». (Cfr. también Álvarez Grau, 2001).

A partir de la publicación del libro *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana* (Dieterich, 2000), que incluye entrevistas a líderes indígenas y militares ecuatorianos, — además de Fidel Castro, Hugo Chávez y Noam Chomsky —, se ha discutido en algunos claustros académicos sobre modelos alternativos políticos que buscan una transformación profunda e inmediata de las caducas estructuras capitalistas dependientes y de sus corruptas elites económicas. Esta energía de masas se ha expresado en forma de levantamientos más o menos espontáneos en Bolivia, Paraguay, norte de Argentina y Ecuador y, al decir de Dieterich (2000: 7), «como energía sublimada en formas de organización sociopolítica y armada, como en Colombia y Venezuela». Para el mencionado autor, son modelos coincidentes para la transformación latinoamericana la revolución bolivariana de Venezuela, el levantamiento indígena-popular-militar del Ecuador, el

avance de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia, que formarían el «triángulo de Bolívar, a lo que se sumarían la experiencia zapatista en México y la revolución de la cultura» de Fidel Castro. También el historiador ecuatoriano Juan Paz y Miño (2002) se interroga sobre el significado del movimiento indígena ecuatoriano frente a sus similares de México, Bolivia y Guatemala, lo que también conduciría a la pregunta sobre la factibilidad de una «cuarta vía» revolucionaria en América Latina, no con tintes marxistas sino con una orientación popular nacionalista.

4. «NADA SOLO PARA LOS INDIOS»

Un año después del 21 de enero, quizás como conmemoración de un rito anual, aunque con una clara oposición a las medidas económicas tomadas por el Gobierno en acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, el nuevo levantamiento indígena de enero de 2001 significó para el movimiento, por vez primera, una acción de unidad de las principales organizaciones que convocaron y actuaron en el levantamiento: la Federación de Indios Eevangélicos (FEINE), la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), el Seguro Campesino y otras.

El lema de las movilizaciones y posteriores diálogos con el Gobierno fue «nada solo para los indios»: frase símbolo que buscaba sintetizar solidaridad y, al mismo tiempo, un afán de asumir representatividad de todos los sectores del Ecuador. Este evento demostró, más que otros históricamente anteriores, la presencia organizativa indígena como de un sujeto social fuerte, experimentado y con amplios recursos de movilización. No se debe olvidar la existencia de un difuso apoyo de algunos sectores urbanos de la sociedad. (Acosta et al., 2001). Quizá ésta fue la última manifestación de unidad del movimiento indio, pues la posterior campaña electoral en el 2002 no fue sino la génesis del divisionismo en el movimiento indígena y aun dentro de las organizaciones regionales confederadas en la CONAIE.

Los fracasos de los gobiernos partidistas de centro-izquierda (Sierra) y de centro-derecha (Costa), los sonados descalabros del populismo de la derecha hacia el centro liderado por Bucaram (Costa), dejaron como última opción el «populismo práctico gutierrista», de corte serrano, con gran presencia de militares retirados y enorme falta de cohesión en sus alianzas políticas. Con el ascenso al solio presidencial del coronel Lucio Gutiérrez ascendió al Gobierno, como principal aliado, una facción mayoritaria de la CONAIE. Es difícil pensar cuando se saborea el poder. Esto explica el desmesurado error que cometieron los directivos de la CONAIE al involucrar a su organización en la telaraña del que denominaban «Gobierno de Transición». Desde sus orígenes el brazo político era el partido Pachakutik, y su razón de ser, asumir el cogobierno con Sociedad Patriótica. Pronto, sin embargo, se vio la falta de cohesión en la alianza y un desaforado interés de muchos, hasta entonces «incorruptibles» dirigentes indígenas, en buscar cargos rentables para sí y para

sus parientes, particularmente en el servicio exterior y en los organismos del Estado que ofrecían fácil lucro. Se descubrió entonces el «negocio de parecer indio».

Para las Ciencias Sociales ecuatorianas, la presencia indígena dentro de un nuevo contexto político, basándose en polemizar con su tradicional enemigo, el pueblo mestizo, ha promovido una reconfiguración de los imaginarios que se han inventado alrededor de los pueblos indios. El ancestral complejo de culpabilidad, por las varias veces secular explotación a la población indígena, ha construido en algunos estudiosos un imaginario «neo-exótico» de los indios, considerados *per se* como ajenos a la maldad, solidarios y ecologistas, receptáculos museales de la sabiduría andina. Se olvidaron estos ensayistas que, como todo grupo social, también los indios están inmersos en complejas tramas de poder que generan conflictos internos y que, como en toda sociedad viva, producen una mayor diferenciación y estratificación social. Desgraciadamente, una Ciencia Social convertida en una «indilogía idealizada» ha construido un endeble edificio mítico que poco bien hace a la identidad indígena.

Su breve paso por el poder no solo destruyó la unidad del movimiento indígena y el alejamiento de las bases en la CONAIE, sino que, detrás de un discurso político definido como «mestizado», se descubrió que en los actuales movimientos indígenas ha perdurado la línea pragmatista andina de los grandes organizadores del Incario. Con ella coinciden, dentro de una clara modernidad, los intereses arribistas de quienes buscan ascender a la seducción del poder. Lejos de la sabiduría de los «amautas», muchos dirigentes indígenas optaron por el pragmatismo del rentable cargo público. Los cuadros oficialistas de Pachakutik plegaron sus ponchos ante los coroneles, en medio del discurso ambiguo de una burguesía indígena emergente, que sacrificó sus principios por defender causas familiares y privadas. Como dijo el dirigente indígena de la provincia de Cotopaxi, José Paca (Hoy, Quito 27.07.2003): «más son los perjuicios que los beneficios obtenidos en el poder, porque se ha perdido la confianza del pueblo».

Una vez abandonada la alianza con el gobierno de Sociedad Patriótica, la CONAIE y su brazo político Pachakutik, nuevamente en la oposición, han buscado desde entonces examinar la aventura de haber sido «señor Gobierno» y hallar una mayor «indianización» del movimiento con el control más directo de la CONAIE sobre su «brazo político» y con la disminución del influjo de los «compañeros mestizos». Particular atención ha prestado la actual directiva de la CONAIE, presidida por el «líder histórico» Luis Macas, por recuperar la unión venida a menos por la política divisionista del régimen de Gutiérrez, apoyado por su ministro de Bienestar Social, el antiguo dirigente de la CONAIE y coautor del «indo-coronelazo» Antonio Vargas. En estas circunstancias el «desmoralizado» movimiento indígena estuvo ausente en la «Sublevación de los Forajidos» (20 de abril de 2005) que, bajo la consigna «¡que se vayan todos!», logró la destitución del gobierno de Lucio Gutiérrez.

5. MÁS ALLÁ DE «LO INDIO»

Como se ha demostrado en páginas anteriores, en el Ecuador el Indigenismo ha estado vinculado a la construcción del Estado-Nación, mientras el Indianismo, de corte etnicista, promueve su des-estructuración. En estas circunstancias, si la Antropología como «ciencia de las diversidades» ha sido la promotora de sociedades y culturas excluyentes, también se ha sentido obligada a dejar de lado «eticismos folkóricos» y proponer una conciencia de ciudadanía que construya una universalidad no homogénea, pero sin diferencias excluyentes y sin reivindicaciones de particularismos fundamentalistas.

Acorde con estas reflexiones y según el *Pensum* de la Escuela de Antropología de la PUCE, nuestra disciplina, antaño centrada casi exclusivamente en el tema étnico, está en camino de dejar de ser la «fase superior del Indigenismo» para dedicar su atención a otros temas clave de la sociedad ecuatoriana, considerada ésta como un conglomerado heterogéneo y diverso, pero con una unidad histórica y territorial, que la proporciona un marco de coherencia y continuidad. De este modo, la antropología en el Ecuador ha desplegado un interés específico por la arqueología y la etnohistoria ya no puramente descriptiva, a fin de determinar, a partir de sus raíces, el destino y la trayectoria de nuestra sociedad. En los campos especializados de la antropología económica, la política y la simbólica, nuestra disciplina ha implementado estrategias comparativas para entender a los grupos étnicos, a los sectores campesinos tradicionales y a los diversos actores de las sociedades complejas urbanas, sin dejar de lado los problemas multidimensionales, tales como los sistemas de valores, la ideología, la cosmovisión y las temáticas religiosas.

Como se ha puesto de relieve en páginas anteriores, aunque el desarrollo del movimiento indígena, a partir de la Reforma Agraria en la década de 1960, ha sido en el Ecuador significativo, por no decir espectacular, desde 1990 en adelante ha sido objeto de estudio interdisciplinario, en el que han estado presentes no solo científicos sociales como antropólogos y sociólogos, sino también juristas, religiosos, arquitectos y políticos. Paralelamente, aquellos temas que para la antropología ecuatoriana eran marginales, que no se referían a grupos indígenas o tradicionales sino a la sociedad urbana, aparecen con mayor frecuencia en las publicaciones y particularmente en las tesis o disertaciones de grado. No solamente se buscan nuevos temas sino nuevas estrategias en el tratamiento antropológico del problema. No admira, por lo tanto, que en los trabajos más actuales se abandonen gradualmente los clásicos de la teoría etnológica y ocupen su lugar autores como Jürgen Habermas, Michel Foucault, Roland Barthes y otros. Incluso existe una tendencia, todavía oculta, no de demostrar la veracidad objetiva de los datos presentados en el estudio, sino de priorizar el ejercicio investigativo como tal, la novedad en la problematización, los análisis en contextos de interacción y otros.

Todavía no se ha publicado en el Ecuador, como ya lo hicieron los peruanos (Urbano, 1991) y los colombianos (Uribe y Restrepo, 1997) una «Antropología en la Modernidad». Escoliendo a María Victoria Uribe y a Eduardo Restrepo (1997: 11), se puede afirmar que algunos trabajos «adquieren su pertinencia en la puesta en escena, cada cual a su

manera y en múltiples sentidos, de la necesidad de una mutación de la que podríamos denominar, parafraseando a Foucault, la mirada antropológica» en las Ciencias Sociales ecuatorianas.

Como en otros países de América Latina, también en el Ecuador es perceptible la articulación de la modernidad y la reestructuración del tejido social, en especial del Estado-Nación como representación de la unidad y como campo de acción social. Para las nuevas corrientes de la antropología están presentes los retos que nacen de la creación identitaria en el contexto de la globalización, expresada en la transnacionalización del capital, descentralización de los procesos productivos (maquila, etc.), fragmentación y desarticulación del Estado-Nación como campo de organización social, con el consecuente desmantelamiento de las políticas sociales (salud, educación, bienestar social) y culturales. La fragmentación social y la marginalidad frente a la concentración de riqueza material y simbólica, en beneficio de las élites transnacionales y adscritas a los centros de poder, han creado movimientos sociales con una clara adscripción religiosa o étnica que, además de representar nuevas formas de resistencia y supervivencia ante el nuevo orden mundial, producen formas nuevas de «nativismo», grupos sectarios y excluyentes y nuevos esquemas de percepción que buscan autodefinirse como contestatarios. Como explica Marcelo Bonilla Urvina (2003: 157-158), se podría decir que «esta reconstitución social se produce en los campos de las periferias o márgenes sociales, como por ejemplo, nuevos tipos de asociaciones de solidaridad y contrapeso político que aparecen en los barrios marginales de las grandes ciudades globales, como escudo protector de las grandes masas subordinadas ante los poderes centrales».

6. ENTRE LA CIUDAD CONSTRUIDA Y LA CIUDAD DESDIBUJADA

Se ha mencionado que la antropología ecuatoriana, en la década de 1970, privilegió las temáticas relacionadas con el campesinado y las sociedades indígenas, mientras que la aproximación a la problemática urbana era limitada y se ceñía demasiado a la persistencia de lo étnico en la ciudad y a la ruralización de la cultura urbana. La tradición de la disciplina antropológica estaba más cercana al mundo rural, mientras el mundo urbano era objeto de los estudios sociológicos.

Con una clara preocupación por las «dimensiones ocultas» de la vida social, Xavier Andrade (1992) defendió una novedosa disertación como una crítica antropológica del mundo de las drogas. Su trabajo fue el producto de dos experiencias de investigación sobre este fenómeno en la sociedad ecuatoriana, por lo que su tesis estudia a los pequeños comerciantes de drogas ilegales y a los pandilleros juveniles. A través de seguimientos etnográficos aporta con valiosos elementos a la discusión respecto a las políticas hegemónicas en la guerra contra las drogas, así como con novedades en el análisis antropológico. *Atrás de los perversos: para una crítica antropológica de las drogas* (1992) es un acercamiento antropológico al problema de los «pequeños traficantes» en los barrios suburbanos de Guayaquil, como

actividad económica de informales ciudadanos, y una etnografía de la vida pandillera con su dimensión más preocupante: la violencia explícita asociada a tales organizaciones.

Como un segundo ejemplo de los nuevos estilos de antropología urbana se menciona una temática análoga tratada por Milena Almeida Mariño en *Isla de la Trinidad o de la condena* (2001), donde se refiere a la dinámica de un mundo que se reproduce día a día en una frontera imaginaria: un barrio suburbano del sureste de Guayaquil, donde no se escuchan las voces de sus pobladores frente a la crónica roja, a las amenazas de desalojos y a la degradación del medio ambiente. Un espacio de violencia cotidiana se convierte, para quienes lo habitan y especialmente para las mujeres, en un lugar de vida, abierto a la convivencia y a la lucha por la supervivencia.

En su investigación Milena Almeida indaga, en primer lugar, la percepción interna de las mujeres, su «mirada interna» o espacio de cotidianidad. Ellas transforman los «espacios del terror» en «espacios de vida», donde procrean nuevos ciudadanos y luchan por la sobrevivencia de la unidad doméstica. En una segunda parte indaga la autora la «mirada externa» o de los medios de comunicación durante un período en el que se declaró la emergencia ciudadana. Dentro de una ciudad moderna, construida idealmente como un espacio geométrico y geográfico, resultado del calculado diseño de urbanistas que expresa el lenguaje del poder, el barrio es la tierra elegida para la escenificación de la vida cotidiana, con sus comportamientos y con sus beneficios simbólicos. Allí se obtienen ventajas en la relación de fuerzas que se establecen entre los vecinos; se desarrolla un respeto a la ley tácita que brinda legitimación social; se establece una organización sexual del espacio público, marcado por la presencia de mujeres durante el día y, a la noche, por la mayor concurrencia de hombres; finalmente, el rol del cuerpo (palabras, gestos) y su vestimenta demuestran las puertas que se pueden atravesar y los límites que no se pueden transgredir.

Un interesante ejemplo del manejo de la comunicación global desde la civilización urbana del Primer Mundo es la construcción del imaginario, desde 1950, del valle de Vilcabamba (al sur del Ecuador) como una «isla de inmunidad» para los enfermos del corazón y como el paraíso final de la senectud. Se quiso entonces convertir a Vilcabamba como un destino para el turismo de salud, por lo que pronto empezaron a llegar extranjeros atraídos por el «Valle sagrado» y, después, por las cualidades psicotrópicas del cactus San Pedro o Aguacolla (*Trichocereus Pachanoi*). En el Ecuador se trazó, como en el resto de la América Andina, una «senda oculta» del turismo psicotrópico con centros en La Esperanza (provincia de Imbabura), Baños de Tungurahua y en el «Valle de la longevidad» Vilcabamba (provincia de Loja).

Sobre este tema y lugar Eliana Vivanco Hidalgo (2000) estudió los conflictos culturales, prácticas y discursos en torno al nuevo uso del San Pedro, lejos de la medicina tradicional más bien rural, y con connotaciones subjetivas en los actores procedentes de culturas urbanas. La autora trata de explorar los conflictos que se producen cuando actores externos se apropian de los saberes tradicionales, cuando una planta sagrada se transforma en un «fetiche mercantil» y cuando un turismo extraño, que se dice «etnoespiritual», es

promocionado informalmente por los «turistas mochileros». Para Eliana Vivanco es de interés el choque de significaciones sobre las prácticas culturales en el escenario de una comunidad mestiza tradicional, en el que irrumpen otros sujetos pertenecientes a «culturas viajeras» con valores urbanos del Primer Mundo.

7. GÉNERO Y MASCULINIDADES

Entre los nuevos actores sociales de la última década del siglo XX ocupa un lugar privilegiado el movimiento de mujeres, considerado no solo como organizaciones de mutua ayuda y solidaridad de género, sino como la constitución de un brazo político, a partir de los principios de identidad, oposición y totalidad. De «mujeres en movimiento» se constituyó en esa década un «movimiento de mujeres» como sujeto político.

Dada la circunstancia de que en la presente ponencia solo puedo referirme a algunos ejemplos, he escogido como estado de la cuestión actual el libro *Identidad y ciudadanía de las mujeres* (Silva Charvet, 2005), donde trece autoras desembrozan las experiencias de *empoderamiento* de mujeres de diversa condición social, étnico-cultural y generacional, vivenciadas en varios escenarios de la geografía ecuatoriana. Los estudios ponen en evidencia las complejidades del proceso de su construcción de identidad de género, además de su participación en la construcción de identidades locales, regionales y étnicas en sus respectivas comunidades. Como su título señala, el debate principal se centra sobre la identidad y ciudadanía de las mujeres.

El *empoderamiento*, definido como el proceso por el cual los seres humanos toman control de sus vidas, ha sido descrito como un proceso en espiral que afecta a las personas involucradas. Evidencia cinco niveles: la cobertura de las necesidades (bienestar), el igual acceso a oportunidades, la concientización hacia el cambio de «status», la participación en la toma de decisiones y un equilibrio controlado entre los géneros. Los mencionados niveles han orientado los proyectos de desarrollo de las comunidades y sus consiguientes análisis teóricos, a fin de generar y aplicar nuevas formas de poder por parte de las mujeres hacia una ampliación de la democracia. (Silva Charvet, 2005: 42-43).

Complementa la pauta anterior dentro de los estudios sobre equidad de género la publicación también colectiva *Masculinidades en el Ecuador* (Andrade, Herrera: 2001), libro que presenta los primeros acercamientos antropológicos y sociológicos al problema de lo «masculino» en el Ecuador. Desde distintas perspectivas el conjunto de estos trabajos ofrece un panorama complejo sobre los significados de «ser hombre» en este país. Más allá de la etiqueta de «machismo» los análisis que se hacen sobre las prácticas, discursos, representaciones e imágenes masculinas brindan elementos para discutir las tensiones que acarrea la construcción «como hombre» en nuestra sociedad. El resultado es una gama de masculinidades que se halla en permanente negociación y que solo se entiende en relación con su posición dentro del sistema heterosexual dominante. Se resalta, además, la dimensión política de las formas de masculinidad ancladas en las relaciones de clase

y raza. Finalmente, los trabajos ponen en evidencia la necesidad de realizar etnografías sistemáticas.

A este deseo responde de algún modo el libro *Sexualidades afroserranas. Identidades y relaciones de género* de la antropóloga Katty Hernández Basante (2005). Su estudio emprende un doble juego: nos muestra cómo la sexualidad y las relaciones de género están entrelazadas con la pobreza, el racismo y la discriminación que caracterizan a la sociedad ecuatoriana y devela, a su vez, cómo la sexualidad, a través de los discursos, prácticas y autopercepciones, puede ser un lente para entender mejor procesos sociales más amplios como la desigualdad y la discriminación.

También, en un grupo de cultura afro-serrana residente en un barrio marginal de Quito, la autora muestra cómo un análisis de género permite entender las formas como están organizadas las sociedades y desentrañar el tipo de relaciones sociales que se da en su interior, ubicándolas en los contextos políticos y económicos. Los procesos de construcción de las sexualidades e identidades, de mujeres y hombres afro-serranos, deben también ser entendidos en un contexto racista y discriminatorio en el que la sociedad dominante se ha erigido en el paradigma a seguir. Dichas sexualidades deben ser entendidas también dentro de su propia dinámica cultural afro-serrana, la misma que construye sus percepciones e imaginario, es decir, la autoafirmación de lo «afro» o de aquello que se considera más privativo de su ser «negro» o «negra».

8. DEL SÍMBOLO A LA RITUALIDAD

Como explica Geertz (1973: 15-16), la religión no es solo metafísica, sino que está envuelta en una profunda seriedad moral. Lo sagrado, además de inducir un asentimiento intelectual, estimula la devoción e impone un compromiso emocional. Estos aspectos morales, agrupados corrientemente bajo el término de «ethos», se expresan no solo en el interior de la conciencia, sino que son dramatizados en rituales que, gracias a los símbolos sagrados, relacionan una ontología y una cosmología con una estética y una moral.

Estos aspectos han sido objeto de varios estudios de caso relacionados con la religiosidad popular. Como un análisis de las manifestaciones y actos de fe en las peregrinaciones hacia el santuario de El Quinche (provincia de Pichincha), Richard Salazar (2001) analiza la religiosidad popular no solo como un cúmulo de tradiciones sino también como una vivencia de colectividad, en la que se mantiene una especial relación y sensibilidad hacia la dimensión existencial. Esta vivencia como práctica ritual tiene una lógica a partir de las creencias y de los símbolos de esa colectividad. En las fiestas y peregrinaciones la religiosidad popular se descompone en rituales, escenificaciones, danzas y procesiones, todo lo cual se articula en un tiempo sagrado (noviembre) y en un espacio sagrado: el santuario de El Quinche.

Parecidas consideraciones han orientado el estudio de Bárbara Larraín (2003) sobre un santuario urbano, en Quito, consagrado al Señor de la Buena Esperanza más

comúnmente denominado de la Portería, en la iglesia de San Agustín. La imagen venerada por amplios sectores de la población representa el *ethos* de la ciudadanía, su calidad de vida, su cosmovisión y su estilo moral y estético; ayuda también a mantener el equilibrio entre tensiones y requerimientos de la ciudadanía para compensar el sufrimiento y afrontar las posibles tragedias.

En los últimos años se ha hecho también presente una línea de investigación que coincide con uno de los fenómenos más relegados de la escena contemporánea latinoamericana: la expansión del protestantismo entre los sectores indígenas y campesinos. ¿Por qué poblaciones portadoras de tradiciones religiosas ancestrales se han dejado seducir por prácticas y creencias de las iglesias modernas norteamericanas? Hasta hace una década la respuesta a esta pregunta era la «teoría de la conspiración», según la cual el protestantismo no era sino la vanguardia del imperialismo o un fenómeno de aculturación hacia los valores dominantes. La interpretación de Susana Andrade (2004), en su libro *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo*, se basa en una doble lectura: la manera como los indígenas se apropian de un protestantismo exógeno es transformándolo en una expresión religiosa autóctona y definiendo la etnicidad en el sentido de la adaptación a una modernidad que les ha sido impuesta. Debido a que estas cualidades no fueron reguladas por los misioneros, la expresión religiosa protestante se ha vuelto un instrumento de reelaboración simbólica en continuidad con el universo ancestral. Además de la dimensión colectiva de las conversiones, la autora insiste en el acompañamiento religioso de los procesos migratorios bajo la forma de verdaderas redes de protección. Susana Andrade destaca el hecho de que —lejos de ser la religión de la racionalidad económica, como explicaba Max Weber (1977), y del despojo simbólico pietista—, el protestantismo indígena se transforma en una religiosidad popular indígena. Las observaciones de la autora pueden ser analizadas desde diversos ángulos. Señalan que la etnicidad no es un hecho inmutable sino de permanente construcción y que, como dice Jean-Pierre Bastian (en Andrade, 2004: 15), «se aprecia una etnicidad dinámica en el sentido de una pluralización que conduce quizás a una ciudadanía nueva, certificada por la politización del movimiento religioso».

9. A MANERA DE CONCLUSIÓN

La índole del presente trabajo, por su carácter sumario, no ha permitido sino ofrecer algunas directrices perceptibles en los temas antropológicos tratados por las Ciencias Sociales. Muchos otros han quedado «en el tintero». Aunque los temas indígenas siguen siendo importantes por su protagonismo político, están siendo sustituidos en la antropología ecuatoriana por los problemas de culturas híbridas y sus retos ante la modernidad y globalización. Parece que la temática indígena, en un futuro no lejano, será estudiada preferentemente por intelectuales indígenas, lo que posibilitaría un enriquecimiento de la visión «ethic» con las vivencias «emic».

Ante los otros temas, cada vez más frecuentes en la antropología ecuatoriana, son las generaciones jóvenes los que están demostrando su iniciativa, al hacer de la antropología

una reflexión científica abierta y, por lo mismo, cada vez más emancipada de fundamentalismos étnicos, corporativos y políticos. Está claro, sin embargo, que la búsqueda de nuevas perspectivas antropológicas va desde la comprensión del medio ambiente y la construcción de identidades colectivas, hasta paradigmas simbólicos, en medio de una amplia gama de influjos teóricos.

Entre los objetos de estudio, como se ha puesto de relieve con algunos ejemplos, ocupan un lugar preferencial las subculturas urbanas, los estudios de género y masculinidades, el curanderismo y saberes etnomédicos (que en una versión ampliada de esta ponencia serán tratados), sin olvidar el racismo y las fronteras étnicas, así como el tema jurídico-político de los sistemas ancestrales.

La arqueología está presente con breves aportaciones al salvamento y rescate de los bienes patrimoniales, restringida a estudios de caso, a causa de los escasos aportes presupuestarios. En el momento actual, por lo tanto, más que señalar rutas futuras en el desarrollo de la antropología ecuatoriana, se podría hablar más bien de una antropología ambigua, plena de perplejidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A. et al.

2001 *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena del 2001: análisis, crónicas y documentos*. Quito: Abya-Yala.

ALMEIDA MARIÑO, Milena

2001 «Isla de la Trinidad o de la condena. Construcción de identidades en la Isla Trinitaria, a partir del diálogo entre mirador interno y externo». Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Ecuador.

ÁLVAREZ GRAU, Vladimiro

2001 *El golpe detrás de los ponchos*. Guayaquil: Edino Editores.

ANDRADE, Susana

2004 *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo*. Quito: FLACSO / IFEA / Abya-Yala.

ANDRADE ANDRADE, Xavier

1992 «Atrás de los perversos: para una crítica antropológica de las drogas». Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Ecuador.

ANDRADE, X. y G. HERRERA (editores)

2001 *Masculinidades en Ecuador*. Quito: FLACSO.

BONILLA URVINA, Marcelo

2003 «Hacia una Antropología de la representación de los sistemas globales». *Íconos. Revista de FLACSO-Sede Ecuador*, N° 17, pp. 151-160, Quito.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1997 «Antropologías periféricas versus antropologías centrales». *49º Congreso Internacional de Americanistas. Memorias*. Quito: ICA - PUCE / Abya-Yala, pp. 91-112.

- DIETERICH, Heinz (compilador)
2000 *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde la perspectiva latinoamericana*. Quito: Abya-Yala.
- GEERTZ, Clifford
1973 *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: PUCP.
- GÓMEZ, Nelson et al.
1992 *Tempestad en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ciesa / Ediguías.
- HERNÁNDEZ BASANTE, Katty
2005 *Sexualidades afroserranas. Identidades y relaciones de género*. Quito: CEPLAES / Abya-Yala.
- LARRAÍN FUENTES, Bárbara P.
2003 «Un santuario urbano en la ciudad de Quito: la iglesia de San Agustín y la imagen del Señor de la Buena Esperanza». Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- LASCANO PALACIOS, Mario
2001 *21 de enero. La noche de los coroneles. Rebelión de los mandos medios*. Quito: Editorial Kess.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
1977 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- MORENO YÁNEZ, Segundo E.
2000 «De la rebelión étnica al ensueño del poder». *Plural. Boletín de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, N° 07, pp. 3-9, Quito.
1994 «La hermenéutica de la Etnohistoria como ciencia y como política». S. Dedenbach-Salazar Saénz y Gareis, I. (editoras). *Etnohistoria Latinoamericana: Aportes metodológicos. América Indígena*, Vol. LIV, N° 4, pp. 271-282, México D.F.
1992 *Antropología ecuatoriana. Pasado y presente*. Quito: Ciesa / Ediguías.
- MORENO YÁNEZ, S. y J. FIGUEROA
1977 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: FESO / Abya-Yala.
- PAZ Y MIÑO CEPEDA, Juan
1977 *Golpe y contragolpe. La Rebelión de Quito del 21 de enero de 2000*. Quito: Abya-Yala.
- SALAZAR MEDINA, Richard
1977 *El santuario de la Virgen del Quinche. Peregrinación en un espacio sagrado milenario*. Quito: Abya-Yala.
- SILVA CHARVET, Erika (editora)
2005 *Identidad y ciudadanía de las mujeres*. Quito: FIG-ACDI / Abya-Yala.
- URBANO, Enrique (compilador)
1977 *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- URIBE, M. V. y E. RESTREPO, E. (editores)
1977 *Antropología en la Modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- VIVANCO HIDALGO, Eliana
1977 «Vilcabamba: conflictos culturales, prácticas y discursos en torno al uso del San Pedro». Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- WEBER, Max
1977 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

¿Qué alteridad? Una etnografía de la experiencia antropológica en la Argentina

ROSANA GUBER

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL.
CENTRO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, ARGENTINA

El término «balance» evoca en mí un pasado en una escuela secundaria comercial y un valor claro y distintivo en términos del cual ese balance se realiza y se juzga: la maximización de las ganancias y la minimización de las pérdidas. El caso de nuestras antropologías es algo más complejo, ya que su estado actual, cualquiera sea el punto de mirada, es el resultado de diversas confluencias y desavenencias, muchas de las cuales (aunque no todas) provienen de fuera del campo antropológico. En todo caso, un balance — mi balance — busca definir el valor de la ganancia y de la pérdida en la trayectoria de la antropología argentina. Se trataría entonces de pensar cuál es el eje de valor de este balance: ¿Publicaciones? ¿Número de estudiantes? ¿Fondos para la investigación? Sí, pero no solamente. Depende de cómo nos planteamos encontrar ese valor y quiénes lo definimos. Entiendo que esa búsqueda debe partir de una articulación entre el valor general de la disciplina y el caso particular en observación, que yo presentaría así: cómo se establecen los valores de una disciplina preocupada por la identificación, descripción y análisis de la alteridad, en un país con una extraordinaria pasión por forjar mayorías homogéneas (Schneider, 1996). Dicho de otro modo: cómo hicieron algunas personas adscriptas a las «Ciencias Antropológicas» para diseñar un espacio desde el cual producir conocimientos sobre «la alteridad» en una sociedad como la argentina que, desde prácticamente todos sus ángulos, se ha preciado de ser homogénea y contigua con aquellas sociedades que imaginaron la antropología misma, esto es, Europa central y occidental y los Estados Unidos de Norteamérica. La cuestión derivada de este planteo viene a ser cuáles eran esas alteridades sobre las que debía pronunciarse el conocimiento antropológico, y cuáles fueron las alteridades que terminaron definiendo y condicionando efectivamente la antropología misma.

El primer impulso para dar una respuesta es recurrir a las alteridades consagradas por la antropología. Pero sucede que la visión de una Argentina blanca, civilizada, industrial y europea está tan extendida como naturalizada por los científicos sociales y por la misma sociedad. Esta representación, fundada en relaciones sociales históricamente

determinadas, hizo que en la Argentina las categorías de alteridad típicas que identificaron los antropólogos europeos nunca fueran relevantes para definir a la Argentina en el sistema mundial y ni siquiera para dirimir la trayectoria de su sociedad y su política. Las alteridades provenientes de la diversidad etno-racial fueron suprimidas y fagocitadas por la «organización nacional» de mediados del siglo XIX. La Argentina fue hecha con la centralización del Estado argentino en torno al puerto de Buenos Aires, la fundación de un mercado labor-extensivo en un territorio con estribaciones periféricas de los grandes imperios precolombinos o con poblaciones cazadoras; una economía volcada a la cría de ganado y la producción cerealera de clima templado y la exitosísima promoción de inmigración ultramarina desde 1870. En contraste con las economías basadas en la exportación de productos tropicales o minerales basados en sistemas de esclavitud y servidumbre, como en los Andes nucleares y las llanuras tropicales de Sudamérica, y como en Mesoamérica y el Caribe, el Estado liberal de la segunda mitad del siglo XIX basó su intervención agroexportadora en el mercado libre de la fuerza de trabajo, mientras procedía a expandir las llamadas «fronteras internas contra el salvaje», domar los ejércitos e industrias provinciales del llamado «interior» y sentar las bases institucionales de la homogeneidad moral y cultural de la argentinidad a través de la escuela laica, libre y obligatoria y la conscripción masculina para el servicio militar (Botana, 1984; Denoon, 1983). En este contexto se produjo la auténtica desaparición —por extinción, marginación o mestizaje— de las alteridades etno-raciales (Briones) y el silenciamiento de la emergencia de otras alteridades que yo rotularía como etno-geo-políticas —interior-capital— ante el advenimiento cada vez más grosero y vociferante de las alteridades político-ideológicas que permearon la Argentina en el siglo XX (Ocampo, 2005).

Como en otras latitudes, antropólogos amateurs procedentes del Derecho y de la Historia, además de algunos naturalistas, acompañaron este proceso de centralización estatal-territorial desde los museos de ciencias naturales, recolectando y recibiendo las huellas de otras culturas diezmadas por las expediciones militares. Así se fueron configurando tres disciplinas temporalmente afines en su orientación pretérita: la arqueología, que reconstruía aquel mundo precolombino; la etnología, pintando las comunidades de sobrevivientes indígenas; y el folklore, registrando las supervivencias del pasado hispánico sincretizado con tradiciones indias (Fígoli, 1990 y 2004). Cualquiera fuera su orientación teórica —evolucionista, historicista austro-germana, cierto funcionalismo— estas tres disciplinas compartieron con el Estado argentino la misma definición de nación. Al situar su objeto de conocimiento en el pasado, aceptaban que la nación argentina no se definía por los lastres de la tradición y la incivilización, sino por su oposición y superación desde la modernización. Llamativamente, evolucionistas como Florentino Ameghino, funcionalistas como el folklorólogo Augusto R. Cortazar y difusionistas culturales como el prehistoriador austriaco Osvaldo Menghin y el etnólogo ítalo-argentino Marcelo Bórmida coincidían en esta definición al situar sus objetos de estudio antes y fuera de la Nación argentina (Visacovsky y Guber, en prensa).

Esta delimitación de los alcances de las ciencias antropológicas dominó el panorama en la Argentina hasta fines de los años 50, cuando hizo su entrada a las filas académicas otra

definición de la antropología como el estudio de las sociedades complejas. Esta definición ingresó de la mano de la arqueología prehistórica, en la figura del candidato a Ph.D. en Columbia Alberto Rex González y de la de una profesora de historia con interés en el presente, que había tomado algunos cursos en Estados Unidos mientras campeaba el peronismo y su maestro había sido exonerado de la universidad de BA. Esta profesora, Esther Hermitte, que volvería para doctorarse en antropología social al departamento de Chicago,¹ y luego regresaría a la Argentina en 1965, revelaba una procedencia no meramente norteamericana.² Hermitte se formaba en la cabeza de playa de la antropología británica en los Estados Unidos, donde Radcliffe-Brown había residido siete años y donde había recalado el discípulo de Evans-Pritchard, Julien Pitt-Rivers, quien fue su director de tesis (Guber 2005). A este primer impulso se sumaron doctorandos más jóvenes que aprendieron la antropología social en Oxford (Hebe Vessuri) y en l'École des Hautes Etudes, bajo la inspiración de Evans-Pritchard, Godelier, Meillassoux, y también de Mintz y Wolf que visitaron estas universidades. Esta vertiente de la antropología social se consolidaba a comienzos del 70, respondiendo al modelo de modernización fundante de la «sociología científica» y predominantemente cuantitativa, promovido por el ítalo-argentino Gino Germani en la UBA, con una perspectiva económico-política antropológica y la teoría de la dependencia, complementadas con los principios metodológicos aportados por el estructural funcionalismo y el funcionalismo británicos para el trabajo de campo intensivo y prolongado en el interior argentino. Estudiaban las relaciones sociales de producción y reproducción inspirados por los estudios de campesinado de la época, con fuerte impronta de los debates marxistas y estructuralistas para mostrar cómo la Argentina era un país que se desarrollaba como blanco, capitalista e industrial, mientras subdesarrollaba su interior, supuestamente atávico y resistente al cambio. Subyacía a estas investigaciones, en su mayoría ubicadas en el «tradicional norte argentino», la inquietud por entender las fuentes socioculturales de las lealtades políticas que solían atribuirse a supervivencias del caudillismo y que ellos visualizaban como imbricadas en el patronazgo y el clientelismo (Hermitte, 1972; Hermitte y Herrán, 1970; Vessuri, 1971) y en el surgimiento de formas políticas de la clase media rural, como las Ligas Agrarias (Archetti y Stolen, 1975; Bartolomé, 1991).

Esta amplia corriente no llegó a ocupar las universidades principales de la Argentina, sino que se ubicó en la periferia del sistema académico (Tucumán, Litoral, Misiones e Instituto Di Tella) (Guber y Visacovsky, 2000). Los departamentos de antropología de Buenos Aires y La Plata, las primeras carreras en Ciencias Antropológicas de la Argentina (1959 y 1958 respectivamente) fueron adoptando muy gradualmente desde 1963 una modalidad elaborada por sus primeros graduados. Estos antropólogos buscaban una antropología

¹ También debe registrarse, hacia fines de los 60, la llegada a la Argentina de la doctora en Folklore por la Universidad de Indiana, Martha Blache. Su influencia, aunque tan renovadora como las antedichas, fue sin embargo menor en el campo antropológico.

² Incluso el caso de González era algo dispar ya que revelaba un interés en las sociedades precolombinas, proveniente de planteos más complejos como el de Julien Steward, su profesor y también director de investigación de Sidney Mintz y Eric Wolf.

que pudiera dar respuesta a los problemas actuales de la sociedad argentina, integrando orientaciones marxistas y tercermundistas à la Fanon, con la crítica teórica de la antropología clásica, tanto británica como culturalista, la denuncia de la discriminación y el racismo (Lischetti, 1987; Menéndez, 1967). Este movimiento, que compartía varios de sus lineamientos con la crítica que los otros antropólogos sociales también lanzaban al paradigma de la modernización, acuñó el término «antropología social» no para alinearse con sus homónimas en los EE.UU. y Gran Bretaña, sino para promover una antropología más «comprometida» con el destino de los pueblos y la revolución social. Aunque en algunos casos esta antropología también se ocupó del ámbito rural llegó a reorientarse al medio urbano, la marginalidad, la educación y la salud (AA, 1968). Antropología para el desarrollo, aplicada y social fueron sinónimos de esta antropología comprometida (Alberti, 1962; Menéndez, 1970).

Estas dos vertientes se fueron perfilando como dos experiencias de la antropología argentina, reconocibles hacia principios de los 70, pero no lograron institucionalizarse fundamentalmente por el devenir político nacional y académico. Los antropólogos que se autoadscribían como «sociales» ya dictaban clases en la categoría de auxiliares docentes de las carreras respectivas, y sólo Hermitte era profesora cuando irrumpió en 1966 la sangrienta intervención universitaria de la dictadura militar de Onganía. Ello resultó en la renuncia masiva de profesores, que apartó a casi todos los auxiliares autoadscriptos como «sociales» y, a Hermitte, de la carrera. Esta segregación se hizo en nombre de la política académica y no de rótulos disciplinarios. Pero fue a consecuencia de la intervención universitaria que la etnología de origen difusionista como dominante se consolidó, abortando un previo intento de crear una especialización universitaria en antropología social. En La Plata había antropología social y las renunciadas no fueron tan masivas, aunque no existían cuadros formados en esta orientación (ver Ratier y Ringuélet, 1997).

Fue en los epígonos del régimen de Onganía y en la siguiente transición militar hacia las elecciones de 1973 cuando se creó la orientación en Rosario, y las carreras de antropología social, en Mar del Plata y en Salta. Estas nuevas opciones, en su mayor parte instrumentadas y conducidas por antropólogos comprometidos de Buenos Aires, además de la nueva especialidad en antropología social en Buenos Aires y La Plata, estuvieron profundamente implicadas en la actividad política universitaria del interregno 73-74, cuando destronaron de los departamentos de antropología a la etnología y la arqueología difusionistas, para volcarse a una antropología militante en la difusión de la cultura popular e indígena (CGCA, 1989). En este breve período, la universidad era una arena donde la capacidad de investigación se definía como subsidiaria de la actividad política transformadora, nutriendo con estudiantes y profesores las filas de las agrupaciones armadas y no armadas de izquierda.

La militarización de la política y la polarización de las teorías culminó con la intervención de 1974. Las universidades cerraron todas sus orientaciones (Buenos Aires, La Plata, Rosario) y carreras (Mar del Plata, Salta) en antropología social y hasta eliminaron las cátedras con ese nombre. La nueva intervención, esta vez civil, de 1974 fue el comienzo

del fin. Muy pronto, con la llegada de los grupos paramilitares y luego con el golpe militar en marzo del 76, los antropólogos sociales de cualquier signo terminaron abandonando el país o sumergiéndose en un exilio interior. De sus destinos externos estos colegas se desparramaron por México, Brasil, Venezuela, Ecuador, y también por Canadá, Francia, Noruega y Gran Bretaña. En la academia oficial, nuevamente los herederos de la antropología difusionista, ahora reconvertidos en etnólogos fenomenólogos, ocuparon departamentos, cátedras, publicaciones, comisiones de evaluación. Sus áreas de trabajo volvieron al nordeste (Qom, Wichi, Chorote) y a Patagonia (Mapuches), mientras que el folklore cortazariano volvía a instalarse en el noroeste, y la arqueología aún histórico-cultural en Pampa-Patagonia y el noroeste.

La interpretación de este período de apertura y cierre profundizó la interpretación post-66 en un nuevo contexto, pues la antropología social ya había adquirido cierta visibilidad y consistencia. Esa interpretación sostenía que la antropología social era naturalmente progresista, revolucionaria, enemiga irreconciliable de la dictadura y, por ende, de la etnología y del folklore que campearon en ella.

La apertura política y también universitaria gestada desde diciembre de 1983 fue casi tan cataclísmica como en 1973 y tuvo el mismo sabor de revancha. Sólo que esta vez no se trataba del regreso de Perón y del peronismo tras 17 años de exilio, persecución y proscripción. En el medio académico la antropología social había sido claramente la víctima de la exclusión y la persecución ideológica teórica. Por eso, cuando irrumpió en 1983, la antropología social desplazó a la etnología y el folklore como la única alternativa a la arqueología. Pero este desplazamiento se observó desde una discontinuidad notable. Los exiliados externos de sólida formación y ejercicio en las academias del exterior no regresaron al país; sólo volvieron unos pocos que no ostentaban postgrados, que se sumaron a los que habían permanecido en el país en un contexto fuertemente defensivo sin referencia a instituciones de presencia universitaria o académica. Este proceso ubicó a los antropólogos en un sitio completamente diferente al de otras disciplinas.

En los casos de la Historia y la Sociología, a las que se agregarían luego las Ciencias Políticas y de la Comunicación, en las mismas personas oriundas de Historia, Sociología y Letras, se produjo un relevo con quienes regresaron, que no sólo retomó la producción previa sino que incorporó los diversos aggiornamientos que los cambios políticos y la reflexión, aunque parcial, sobre lo ocurrido en la Argentina y América Latina, particularmente en el Cono Sur, suscitaban en los ahora ex-exiliados. Éstos habían mantenido una activa agenda intelectual y política en sus países receptores y continuaron produciendo nuevas contribuciones a las Ciencias Sociales. En 1984 se pusieron al frente de sus respectivas carreras, con andamiajes propios y con un pasado que ya los contaba como intelectuales consolidados en el panorama académico argentino. El caso de la antropología social fue bien distinto, no sólo porque nunca llegó a consolidar una posición en los centros académicos nacionales, sino porque la mayoría de sus cultores en situación similar a sus demás colegas no regresó. Con respecto a quienes permanecieron en la Argentina durante la dictadura militar, historiadores y sociólogos lograron recrear ámbitos de reflexión e investigación en

centros independientes, de manera que, aun bajo la más extrema represión, mantuvieron los lazos con los exiliados y, sobre todo, con las demandas del sistema de financiación de las Ciencias Sociales. Ello los obligó a mantenerse a tono con los giros temáticos y teóricos operados en el mundo. En la antropología social esto ocurrió muy débil y marginalmente. Eran tan pocos los que permanecieron en la Argentina, y estaban tan segregados de los demás científicos sociales, que no pudieron recrear ámbitos de debate y producción.

Como resultado, en 1984 se tornó evidente la ausencia de una generación ya formada y actualizada que condujera la transición hacia una consolidación académica de la antropología social conforme a la oportunidad política que ofrecía la coyuntura. Al carecer de cuadros a tono con lo que se hacía en antropología social en el mundo —y tener que diferenciarse de la antropología realizada durante la dictadura—, muchos de quienes ocuparon los cargos docentes se adscribieron a un discurso marxista que hacía a un lado los temas clásicos de la antropología. Además de unos pocos «veteranos», quienes tomaron los cargos fueron antropólogos de la generación siguiente a la de los exiliados, que en 1976 estaban obteniendo sus licenciaturas si no estaban ya presos o clandestinos. La necesidad de diferenciarse de los antropólogos dictatoriales, la falta de debates antropológicos y la urgencia de definición política resultaron en un vaciamiento temático y teórico de la antropología social, en pos de un discurso sociológico proclive a la generalización, el etnocentrismo y los cuadros dados, matizado a veces con los planteos de los 60-70, pero ya en clave netamente político-ideológica. El efecto de verdad de estos discursos residía en demostrar la vigencia de la articulación entre compromiso y antropología social, la crítica teórica a la antropología clásica (cualquiera ella fuera) y la denuncia de los desmanes perpetrados en los años 70, ya fuera en clave de derechos humanos, ya fuera en clave de contrahegemonía o de discriminación y racismo (Garbulsky, 1991; Madrazo, 1985; Menéndez, 2002).

A ello debemos agregar un problema nada menor: ante la urgencia de configurar un nuevo organigrama académico para ciencias antropológicas, la nueva conducción debió posponer la realización de trabajo de campo etnográfico para volcarse a la actividad docente, llamar a concursos, proveer de jurados y ejercer la conducción política y administrativa universitaria. No había, pues, tiempo para hacer trabajo de campo —el cual, dicho sea de paso, nunca fue el fuerte de las universidades, sino de los antropólogos que cursaban doctorados externos—. Para suplir la falta de material empírico en una Argentina tan distinta a la de una década atrás, y para sentar las diferencias con los antropólogos sindicados como aliados de la dictadura, la teoría —no necesariamente la discusión teórica— se convirtió en el eje de la producción. Este teoricismo no era nuevo, sin embargo. Venía de un tiempo de radicalización y cambios considerados inminentes, donde a la producción antropológica, como a otras producciones, se le asignaba un carácter estratégico. Así, de la mano de la teoría proscrita por excelencia durante los años de plomo, el marxismo, se reemplazaba la antropología anterior o procesista no sólo en su bagaje conceptual sino también en sus ángulos de mirada y en sus temáticas posibles. El marxismo tuvo una longevidad extraordinaria en la Argentina, no siempre abonada por el trabajo etnográfico, a menudo descalificado como empirismo.

De esta tendencia general estuvieron exentos algunos temas ante los cuales el marxismo de los 60-70 había mostrado sus limitaciones, p. ej., género, deporte y ciencia. En estos casos, fueron los antropólogos argentinos en el exterior quienes, con sus visitas, luego con el email, produjeron algunos aportes y removieron las certezas (por ejemplo, ver Archetti, 2000, 2003; Stolen, 2004). En otras áreas la situación fue distinta, aunque siempre marcada por el pasado. Estando relativamente ausente de las temáticas de los 60-70, aunque no de los intereses, la política cobró un nuevo estatus en la Argentina, y esto no sólo por el proceso político nacional sino también por el advenimiento de politólogos oriundos de la sociología, la historia y las ciencias de la administración. La política no era ahora subsidiaria de las relaciones de producción, ni tampoco un camino directo a la revolución. Se montaba en la Argentina un complejo armazón por el cual las elecciones sucederían a las elecciones y los partidos políticos constituirían el eje del sistema. Entonces la política tomó dos rumbos: el de la señal de protesta y denuncia, como la mayoría de los trabajos sobre derechos humanos, y el de objeto de estudio. En este último sentido, un interesante devenir se articuló con un programa de postgrado en el Museu Nacional de Río de Janeiro. La articulación con ese centro de algunos investigadores argentinos, generalmente discípulos de los «antropólogos sociales» y formados en la teoría antropológica inglesa y francesa, fue posible por dos razones. La primera es que algunos exiliados de los 60 ya se habían refugiado en ese programa. Su abrigo no era casual y no respondía solamente a su excelencia académica. Aquellos antropólogos sociales argentinos habían compartido sus estudios en el exterior con los brasileños, se interesaban por los mismos temas de campesinado y sociedad rural y habían integrado la red de estudios sobre articulación social en un grupo, CLACSO, dirigido por Hermitte (Hermitte y Bartolomé, 1977). Pero, además, el PPGAS (Programa de Pos-Graduação en Antropología Social) había sido posible como una relocalización de un proyecto inicialmente pensado para la Argentina y que feneció ante la resistencia de antropólogos comprometidos y de la militancia estudiantil que lo denostaron como un plan de inteligencia norteamericana, ya que sería financiado por la Fundación Ford. La politizadísima articulación académica y el papelón del proyecto Camelot se habían extendido como acusación de brujería al Proyecto Marginalidad, también financiado por la Ford, y a otros programas, creando un clima poblado por supuestos agentes de inteligencia norteamericana.

A partir de 1986 comenzaron a ingresar a ese programa de Río de Janeiro excelentes licenciados de la Argentina para obtener sus postgrados, ya que en la Argentina la maestría y el doctorado no gozaban aún de un status orgánico. El regreso de varios de ellos y la integración a grupos de discusión de otros argentinos ya formados también contribuyó a la oxigenación de un área que siempre importó a los argentinos, aunque hubieran sucumbido a sus dictados (Rosato y Balbi, 2003).

La politización de la antropología social por imperio del devenir político nacional y académico, y también por el posicionamiento de buena parte de los antropólogos autoadscriptos a la antropología social, muchos de los cuales participaban de militancia política en los años 60-70, sentó la imagen de que la antropología social era primero política, crítica y revolucionaria y, luego, una disciplina científico-académica. Esta perspectiva, casi de

sentido común en los 80 y 90, queda desmentida por una experiencia sumamente particular que resistió los embates de la política extra-académica. En 1974 se abrió la licenciatura en antropología social en la provincia nordestina de Misiones en 1974. Pero, mientras las restantes (Mar del Plata, Salta, y orientaciones en Rosario, La Plata y Buenos Aires) eran clausuradas, Misiones sobrevivió hasta hoy. ¿Dónde residió su éxito? En plantear que la antropología social era un *métier* profesional para la consultoría y la gestión, lo cual quedaba probado por el hecho de que su plantel docente estaba afectado a la relocalización forzada de más de 30,000 personas en el alto Paraná, en la frontera argentino-paraguaya, a raíz de la construcción de la represa Yacyretá. Misiones se convirtió, cuando todo caía, en un refugio para exiliados internos de Buenos Aires y Rosario y, también, en una vía de acceso de los antropólogos a los innumerables problemas que en otros tiempos se llamaron «del desarrollo». La experiencia fue encabezada por Leopoldo Bartolomé, un antropólogo egresado de las primeras promociones de Buenos Aires que, previo paso por la Universidad de Wisconsin, desembarcó en los yerbatales misioneros para estudiar la articulación entre etnicidad —ucraniana y polaca— y relaciones de producción. Su trabajo, concluido en 1975, recién fue publicado en 2001 en castellano, y sólo había sido conocido a través de diversos artículos. Bartolomé fue alumno de los etnólogos de Buenos Aires, pero pronto se autoadscribió a los antropólogos sociales que trabajaban en el norte de la Argentina. Desde entonces, y pese a algunas requisas de las intervenciones militares, Misiones pudo siempre plantear a las autoridades, cualesquiera ellas fueran, la necesidad de generar un conocimiento de la población para la gestión y la afirmación de la nación en la triple frontera argentino-paraguayo-brasileña. Años después, en 1996, Misiones lanzó el primer programa de maestría en antropología social en la Argentina, seguido por el de doctorado. Su continuidad y persistencia demostró que varios caminos eran posibles y que los contenidos frecuentemente latinoamericanos de las asignaturas no necesariamente redundaban en la persecución, la clausura, el exilio o la muerte.

La experiencia de Misiones, la revisión de los factores externos e internos al campo antropológico, incluyendo no sólo la política nacional sino también las influencias de otras áreas de las ciencias sociales, permiten caracterizar la antropología en la Argentina y su área hoy dominante, la antropología social, como un entramado que denuncia alteridades mucho más fundantes que las que acostumbramos estudiar en nuestra disciplina y que han contribuido a oscurecer nuestra libertad de estudio y análisis. Esas alteridades son dos: una es la político-ideológica (llámese «comprometida», «liberal», «revolucionaria», etc.), que permeó a los antropólogos en su inserción institucional, en sus márgenes de reflexión teórica y en su invención de temas y objetos de estudio. La segunda es la alteridad Buenos Aires-interior y su incidencia en la identidad negro-argentina. Esta identidad, de omnipresentes rasgos políticos, fue identificada con el interior argentino y, sucesivamente, con sectores políticos, sobre todo con el peronismo, a los cuales las masas siguieron. Los «negros», los «cabecitas negras», «la chusma», etc., estuvieron llamativamente ausentes de la mayoría de los trabajos y problematizaciones antropológicas.³ Entre tanto,

³ Sin embargo, Hugo Ratier visualizó esta problemática y publicó un verdadero *best-seller* que esgrimía una argumentación antidiscriminatoria con los instrumentos y lenguaje de la época (1971).

los antropólogos recién ahora hemos podido visualizar las identidades políticas como articuladas y articulables con las nuevas identidades étnicas y sociales. Quizás podamos empezar a ubicar nuestras lealtades y memorias políticas en un pasado sangriento del cual, sin saberlo o sin quererlo, hemos formado parte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTUALIDAD ANTROPOLÓGICA (AA)

1968 *Antropología social, aquí y ahora* 1-3. Provincia de Buenos Aires: Olavarría, Museo Dámaso Arce.

ALBERTI, Blas

1962 «Antropología del desarrollo». *Antropológicas*, N° 1, Estudiantes de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

ARCHETTI, Eduardo P. y Kristi-Anne STÖLEN

1975 *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

ARCHETTI, Eduardo P.

2003 *Masculinidades*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

2000 *El potrero, la pista y el ring*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BARTOLOMÉ, Leopoldo J.

2000 *Los colonos de Apóstoles. Estrategias adaptivas y etnicidad en una colonia esclava de Misiones*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.

1980 «La Antropología en Argentina: problemas y perspectivas». *América Indígena*, Vol. XL, N° 2, pp. 207-215.

BOTANA, Natalio

1984 *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

COLEGIO DE GRADUADOS EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

1989 *Jornadas de Antropología: 30 años de la carrera en Buenos Aires (1958-1988)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

DENOON, Donald

1983 *Settler Capitalism - The Dynamics of Dependent Development in the Southern Hemisphere*. Oxford: Clarendon Press.

FÍGOLI, Leonardo

2004 «La Antropología en la Argentina y la construcción de la nación». *Anuario de Estudios en Antropología Social*, N° 1, pp. 71-82, Buenos Aires.

1990 «A ciência sob olhar etnográfico. Estudo da Antropologia Argentina». Tesis Doctoral, Universidade de Brasília, Brasília.

GARBULSKY, Edgardo O.

1991-2 «La antropología social en la Argentina». *Runa. Filosofía y Letras*, Vol. XX, pp. 11-34, Buenos Aires.

GUBER, Rosana

2005 «Otros juegos posibles. Los orígenes de la antropología social en Buenos Aires». *Avá. Revista del Programa de post-grado de Antropología Social Misiones*, Posadas.

GUBER, Rosana y Sergio E. VISACOVSKY

2006 *The birth of Ciencias Antropológicas at the University of Buenos Aires, 1955-1965*. *Histories of Anthropology Annual II*. Lincoln NE: University of Nebraska Press.

2000 «La antropología social en la Argentina de los 60 y 70. Nación, marginalidad crítica y el 'otro' interno». *Desarrollo económico*, Vol. 40, N° 158, pp. 289-316.

HERMITTE, Esther y Carlos HERRÁN

1970 «¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino». *Revista latinoamericana de sociología*, N° 2, pp. 293-317.

HERMITTE, Esther

1972 «Ponchos, weaving and patron-client relations in Northwest Argentina». Arnold Strickon & Scott Greenfield (eds.). *Structure and process in Latin America*. New Mexico: University of New Mexico Press, pp. 159-177.

HERMITTE, Esther y Leopoldo BARTOLOMÉ (editores)

1977 *Procesos de articulación social*. Buenos Aires: Amorrortu.

LISCHETTI, Mirta (compiladora)

1987 «El modelo antropológico clásico». *Antropología*. Buenos Aires: EUDEBA.

MADRAZO, Guillermo B.

1985 «Determinantes y orientaciones en la Antropología Argentina». *Boletín del Instituto Interdisciplinario de Tilcara*, N° 1, pp. 13-56.

MENÉNDEZ, Eduardo L.

2002 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.

1975 «El modelo antropológico clásico: estructura y función». Buenos Aires, mecanografiado.

1970 «Ideología, ciencia y práctica profesional». Alain Touraine, Eliseo Veron et al. *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp. 101-124.

1968 «Correo antropológico.» *Actualidad Antropológica*, N° 3, pp. 48-51, Buenos Aires.

OCAMPO, Beatriz

2005 *La nación interior. Canal Feijóo, Di Lullo y los hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

RATIER, Hugo

1971 *Cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

RATIER, Hugo E. y Roberto R. RINGUELET

1997 «La antropología social en la Argentina: un producto de la democracia». *Horizontes Antropológicos*, Vol. 3, N° 7, pp. 10-23, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

ROSATO, Ana y Fernando BALBI (compiladores)

2003 *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia - Cas-IDES.

SCHNEIDER, Arnd

1996 «The Two Faces of Modernity. Concepts of the Melting Pot in Argentina». *Critique of Anthropology*, Vol. 16, N° 2, pp. 173-198.

STOLEN, Kristi-Anne

2004 *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

VESSURI, Hebe M.C.

1971 *Land tenure and social structure in Santiago del Estero, Argentina*. Oxford: University of Oxford, Linacre College.

Rastros y rostros de la antropología francesa sobre los Andes Peruanos

CARMEN SALAZAR-SOLER

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, FRANCIA

Hablar de la antropología francesa en el Perú evoca para muchos dos ramas o corrientes: la etnohistoria y el estructuralismo. Nuestro propósito en las páginas que siguen es mostrar la nutrida y prolongada historia de la presencia francesa en este campo que no se limita a las dos corrientes. Por ello, no nos remontaremos tan sólo a los últimos 15 años sino que haremos el análisis de la evolución desde los últimos 50 años. Hacer un balance de la antropología francesa implica, como veremos, evocar las relaciones pluridisciplinarias de los estudios llevados a cabo por antropólogos franceses en el Perú, no sólo con la historia sino también con la lingüística, geografía, geología, etc.

Podemos afirmar que la historia de la antropología francesa en el Perú se inicia formalmente con la creación del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y el impulso que desde allí le dio su primer director Jean Vellard. Aunque sería justo recordar la contribución en música de los esposos D'Harcourt, quienes en 1925 reúnen material de toda el área andina que incluía partituras, fotografías y material etnográfico. Claro está, el trabajo de esta pareja francesa es parcialmente desconocido hasta su reedición en 1988. De igual manera cabe destacar los trabajos de Paul Rivet quien fuera secretario general del Instituto de Etnología de la Sorbona, luego director del Museo de Antropología y organizador del Museo del Hombre en París. Entre sus principales obras encontramos *Los orígenes del hombre americano* (1943), *Bibliographie des langues Aymara et Kichua* (4 volúmenes, 1951-1956), y la edición facsimilar de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala* (1936) (Osterling y Martínez 1995 : 35-39).

Recordemos la figura de Jean Vellard, médico y etnógrafo francés quien, además de haber sido director del IFEA, hizo importantes contribuciones desde la docencia a la antropología peruana, tanto desde la Universidad de San Marcos como desde la Pontificia Universidad Católica del Perú. En San Marcos se lo recuerda por su cátedra de los años 1950 sobre etnografía sudamericana así como por su conocimiento sobre los Uru de Bolivia. Su

participación en la Universidad Católica es de igual importancia y marca el nacimiento de la antropología social en esa Casa de estudios. Sabemos que en 1953 se estableció el Seminario de Antropología en el Instituto Riva Agüero bajo la dirección de Vellard y el apoyo de Onorio Ferrero. El primero, paralelamente a sus actividades en el Seminario, fue profesor desde 1956 en la Escuela de Servicio Social y, entre abril de 1957 y fines de 1962, en la Facultad de Letras de la misma Universidad. Por esa época se dedicó también al estudio de los Urus del lago Titicaca y de los aimaras de Perú y Bolivia (Osterling y Martínez, 1995).

En el decenio siguiente, después de la guerra de Argelia, asistimos, según H. Favre, a una revitalización de los estudios andinos en Francia (Favre, 1980: 23-24). Hay que relacionar esta situación con la decisión del Ministerio de Relaciones Exteriores de reanimar el IFEA. En esta época dicho Instituto estuvo primero bajo la dirección del historiador François Chevalier y, luego, del geógrafo Olivier Dollfus. Durante el periodo de este último, la Dirección General de Relaciones Culturales, Científicas y Técnicas atribuyó al Instituto dos plazas de pensionarios, que consistían en puestos de investigador en los países andinos de una duración de dos años. Entre los primeros pensionarios encontramos a H. Favre, P. Duviols, N. Wachtel, J. Piel, entre otros.

De esa época encontramos varios nombres que retener desde la disciplina que nos interesa; pero, en lugar de mencionar a cada uno, vamos a insertarlos inicialmente en ejes o temas de investigación que ellos iniciaron o propulsaron, para luego regresar sobre algunos de ellos que marcaron particularmente la antropología.

Podemos agrupar en dos ejes los diferentes estudios que llevaron a cabo investigadores franceses sobre el Perú entre los decenios de 1960 y 1970. El primero está constituido por la organización del espacio. En este eje debemos insertar las investigaciones realizadas por historiadores y antropólogos reunidos alrededor de Nathan Wachtel en el CREDAL (Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine -IHEAL), cuyo centro de interés fue la relación de las sociedades andinas del altiplano peruano-boliviano con el espacio que ocupaban principalmente en la época colonial. En este primer eje debemos igualmente incluir las investigaciones llevadas a cabo en el alto valle de Chancay por un equipo multidisciplinario, conformado por historiadores, sociólogos, etnólogos y geógrafos animado por Olivier Dollfus, sobre la manera como un grupo social interpreta su territorio y explota las posibilidades que éste le brinda. Las investigaciones de este último equipo marcarán en cierta forma los trabajos de Antoinette Fioravanti en el Alto valle del Urubamba y los de Henri Favre sobre la región de Huancavelica. En efecto, en los años 1970, H. Favre reunió a sociólogos, antropólogos, arqueólogos y genéticos en un proyecto de investigación cuyo objetivo era estudiar la evolución altitudinal del hábitat, la dinámica social y cultural que operaba en las comunidades y las relaciones entre mestizaje biológico (miscegenación) y mestizaje cultural (aculturación) en los departamentos de Huancavelica, Junín y Lima (Favre, 1980).

En un segundo eje podemos agrupar diversos trabajos que tenían por tema el estudio de las relaciones del campesinado « indígena » con la sociedad que los rodeaba. Según H.

Favre (1980: 28), el acento estuvo puesto tanto en el aspecto «indio» de los campesinos de las tierras altas del Perú como sobre el carácter campesino de esos «indios». En este grupo podemos incluir trabajos tan diversos como el de Pierre Duviols sobre el universo religioso de los nativos y las modificaciones que sufren debido a la evangelización y a la colonización, así como los de J. Piel sobre la expansión y desarrollo de la gran propiedad de tierras en el Perú y el confinamiento de los campesinos a un territorio cada vez más exiguo. Por otra parte, y en el marco de un programa de investigación sobre los movimientos indios campesinos de Mesoamérica y los Andes, el equipo de investigación sobre las Sociedades Indias Campesinas de América Latina que H. Favre dirigía por los años 1970, en el CREDAL, estudió a partir de casos peruanos y bolivianos, diversos tipos de reacciones violentas a este tipo de confinamiento que no era solamente territorial. Uno de los programas que se inició en los años 1980 se propuso analizar las políticas indigenistas de los Estados peruano y boliviano desde fines del siglo XIX hasta el decenio de los años 1980, comparándolas con la política de México de la misma época. Paralelamente, un grupo de antropólogos, sociólogos e historiadores coordinados por F. Morin, R. Santana y P. Vayssière del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, inició unas investigaciones sobre las manifestaciones de la etnicidad en Ecuador y Perú contemporáneos, en el marco de un programa sobre identidades nacionales y étnicas del Grupo de Investigación sobre América Latina. La imagen del « indio » y sus diferentes manipulaciones por los otros sectores no-indios de la sociedad y en particular por las élites intelectuales venían, desde hacía muchos años, reteniendo la atención de los especialistas del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Bordeaux III y de los investigadores del Centro de Estudios y de Investigaciones Peruanas y Andinas de la Universidad de Grenoble III. Ellos estudiaban por esos años el indigenismo en tanto corriente de pensamiento a través de la producción literaria «noble» (novelas, ensayos) y no noble (prensa, textos legislativos, etc.).

Fuera de estos ejes se situaba el grupo de N. Wachtel del CREDAL, quien en 1980 inició un estudio sobre las estructuras familiares en los Andes en la época colonial.

Recordemos también el aporte de un investigador que, aunque no fue antropólogo, contribuyó de manera importante al desarrollo de la disciplina en el Perú. Nos referimos al sociólogo François Bourricaud, quien fuera profesor de la Universidad de Burdeos. Su contribución fue importante en varios ámbitos. En primer lugar, como docente, su aporte radica en haber ligado la antropología y la sociología a través de los cursos dictados en la Universidad de San Marcos en los años 1956 y 1957, además de introducir en este centro de estudios a Carlos Marx, Wilfredo Pareto, Max Weber, Marcel Mauss, George Gurvich y Robert Merton, entre otros. En segundo lugar, en lo que a su producción científica se refiere, si bien fue más conocido por sus trabajos sobre la burguesía peruana y la formación del APRA, para nosotros resulta de gran interés su trabajo sobre Puno (Bourricaud 1967). «Cambios en Puno» fue «una de las primeras visiones sobre la comunidad que buscó romper con la imagen propagada por la antropología culturalista y el indigenismo» (Pajuelo, 2000: 148-149). Según este autor, para Bourricaud, la imagen del ayllu popularizada por Bandelier y Saavedra no era utilizable, debido a la ausencia de un conocimiento

adecuado de la organización agraria precolombina que pudiese aclarar lo que realmente era un ayllu. Respecto a la comunidad, sostiene que ningún criterio preciso pudo definirla, por lo cual la palabra «se emplea de manera tan vaga, y se aplica a situaciones tan alejadas unas de otras». Pero su contribución fue más allá de esto y cabría recordarla a algunos investigadores posteriores y actuales, pues constata que muy a menudo encontramos que en las tradiciones indígenas hay menos creencias y ritos propios de los autóctonos que costumbres de la España del siglo XVI transportadas a América». Bourricaud sostiene, por ello, que ante la dificultad de definir la comunidad a partir de un conjunto de instituciones específicas, podría caracterizársela por la solidaridad y el espíritu comunitario de sus miembros, así como por ‘instituciones constantes y bien definidas’.

En el presente análisis sobre la evolución de la antropología francesa en el Perú, quisiéramos comparar dos periodos: el primero, que abarca los estudios y tendencias realizadas entre los años sesenta y setenta y el segundo, que cubre el periodo comprendido entre los años setenta y ochenta, siguiendo el estudio que realizó H. Favre en un artículo, especie de balance de los estudios en ciencias sociales en el Perú (1998: 15-18).

Según Favre (1998: 15-16), en los años sesenta y la primera parte de los setenta del siglo pasado, los antropólogos peruanistas, tanto peruanos como franceses o en general extranjeros, se dedicaban mayoritariamente a estudiar cómo los campesinos «indios» de la sierra se incorporaban al proceso de cambio que debía llevarlos al umbral de la «modernidad». El marco teórico de esos estudios antropológicos era el del evolucionismo, en perfecto acuerdo con las teorías de la modernización vigentes en ese momento. Pero, a fines de los setenta y durante los ochenta, el panorama de la antropología sufre cambios radicales. Primero, señala el autor, hay un cambio en el enfoque: en el primer periodo que hemos evocado, se estudiaba lo que cambia; en los decenios de 1980 se estudiaba sobre todo lo que supuestamente «no cambia, es decir, las persistencias, las inminencias, las supervivencias, las continuidades». En segundo lugar, hay un cambio respecto al marco teórico. Abandonando el marco del evolucionismo, dos decenios después, los estudios antropológicos sobre la permanencia se realizaron dentro del marco teórico del relativismo cultural, cuyas versiones «más radicales parecen postular un fijismo prelamarquino de las variedades culturales», sostiene Favre (1998:16). Aún más, afirma este autor, se dio un cambio en cuanto a la observación: en el primer periodo se observaba lo que cambiaba a nivel social y económico (cf. los proyectos y publicaciones arriba mencionados); en los años 80 se observaba lo que supuestamente no cambia del sistema de representaciones, del universo simbólico de la cosmovisión. Hay así, afirma Favre, un cambio no tanto de conceptos sino en el valor normativo que se da a esos conceptos.

Finalmente, hay un cambio importante, en la denominación del objeto de estudio: ya no se hablará más de «indios» sino que se aludirá a los «andinos». Este cambio es muy significativo si se toma en cuenta que la categoría de indio remite a un entorno social: indio es una categoría social colonial, neocolonial, postcolonial; mientras que lo «andino» remite a un entorno geográfico, el de la cordillera. Surge de esta manera lo que, a decir del sociólogo citado, «pomposamente» se ha llamado la teoría de lo andino. Pomposamente dice Favre

(1998: 16) porque «no es nada más que un conjunto de ideas que la comunidad académica acepta como verdades científicas y que los medios de comunicación difunden en dirección de la opinión pública». Podemos resumir estas ideas a tres: en primer lugar, la idea de que existe una cultura andina irreducible a cualquier otra, lo que explicaría — dice el autor — la propensión limitada, por no decir nula, de la antropología peruanista al comparativismo, una de las condiciones indispensables de la disciplina. En segundo lugar, y como ya lo hemos mencionado más arriba, durante los años 60, se estudiaban los cambios en función de la teoría del cambio; por el contrario, durante los 80 se estudiaban las permanencias «sin pensar en la necesidad de una teoría de la permanencia», como si las permanencias no fueran tan problemáticas como los cambios. En tercer lugar, los principios organizadores de la supuesta cultura andina operan dentro del medio andino pero también, como lo demuestran los estudios antropológicos urbanos costeños, fuera de él.

Además, esta creación y uso de la teoría de lo «andino» por la antropología francesa tiene consecuencias más graves: la teoría de lo andino crea y afirma una diferencia al interior del Perú como nación, invalidando un proyecto nacional. Pues, según Favre (1998: 17), la teoría de lo andino enfatiza sistemáticamente la diferencia entre lo andino y lo criollo, asumiendo que tal diferencia es infranqueable, puesto que lo andino no cambia ni puede cambiar. Según esta teoría, el andino y el criollo actuarían cada uno con su propia lógica. «Entre el andino y el criollo habría la misma distancia, el mismo abismo que el que existía hasta hace unos años entre el negro y el africano». En consecuencia, el peruano no existiría, ni podría existir. La teoría de lo andino invalida definitivamente el proyecto nacional, que pasa forzosamente por el mestizaje. Y en la medida que, sostiene Favre, lo andino corresponde a lo popular, varios antropólogos toman los dos términos como intercambiables. La mayoría de la población del Perú se encuentra de esta manera «exotizada», por no decir «salvajizada» y revestida de una alteridad absoluta remitida a otro «planeta cultural».

Para concluir con este tema de lo andino, Favre afirma que la teoría de lo andino representa también un intento de fortalecer en el plano ideológico o de restaurar, en el plano simbólico, la barrera entre criollos e indios, que los cambios ocurridos en la sociedad peruana desde hace varios decenios han finalmente derribado. Según este autor, esta teoría sería «el último dique que los grupos dominantes levantan para protegerse del desborde popular», para usar un término acuñado por Matos Mar.

Luego de esta digresión sobre lo andino, queremos abordar las dos corrientes que tradicionalmente han estado presentes en la antropología francesa sobre el Perú: la etnohistoria y el estructuralismo.

En los balances sobre la antropología peruana, encontramos frecuentemente en el rubro etnohistoria los nombres de dos personalidades del mundo científico francés. Nos referimos a Pierre Duviols y Nathan Wachtel. Paradójicamente no sabemos si a alguno de los dos le convenga esta apelación de etnohistoriadores. Ya Nathan Wachtel ha precisado en varias ocasiones que su quehacer condice más con lo que él ha llamado «una antropología histórica»; es decir, plantear a la historia preguntas antropológicas. En todo caso, lo que

sí queda claro es la presencia de ambos en nuestro recuento por el papel jugado en el desarrollo del pensamiento antropológico en el Perú. Podemos resumir en general el tema de los trabajos de estos autores diciendo que se trata de las modificaciones producidas en las sociedades andinas a consecuencia de la invasión europea. En este sentido el libro de Nathan Wachtel, por ejemplo, utiliza la imagen de la visión de los vencidos propuesta por León Portilla en México.

Pierre Duviols, quien fuera profesor de la Universidad de Aix, en *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (1971), nos ofrece el trabajo de conjunto más importante sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. El estudioso presenta en su libro el clima ideológico y los intereses creados en torno a la extirpación y recoge información pormenorizada de cómo se realizaban las campañas. Debemos también a este insigne investigador la publicación de los documentos sobre la extirpación de idolatrías en Cajatambo (Duviols 1986), valiosa fuente para los que se interesan en la problemática religiosa en la época colonial, acompañada de un agudo análisis sobre esos procesos de extirpación.

Por su parte, Nathan Wachtel en *La vision des vaincus* (1971), obra que se limita a los cuarenta primeros años del dominio español, estudia lo que califica de «desestructuración de la sociedad andina». El radio de difusión de este libro tuvo dimensiones internacionales, y para muchos éste cambió la manera de hacer etnohistoria e historia andinas. Esta obra estuvo ampliamente presente en el currículo de historiadores y antropólogos de varias universidades peruanas, y hubo generaciones de científicos peruanos formados desde ella. A partir de este libro, conceptos como los de aculturación, adaptación y sincretismo irrumpieron en los análisis de los etnohistoriadores y antropólogos de las generaciones posteriores.

N. Wachtel sostiene en su libro que, aunque el culto estatal desaparece con la ejecución de Atahualpa, la antigua religión andina (fundada sobre los cultos locales a las huacas, las estrellas, rayo, etc.) atraviesa los siglos hasta nuestros días; pero agrega: «la vecindad de ambas religiones, cristiana y andina, no se resuelve en una síntesis; antes que fusión hay yuxtaposición». Aun cuando los indios admitan la existencia de un Dios cristiano, lo relegan a otra esfera exterior, negándole toda influencia sobre el curso de los acontecimientos humanos» (1971: 235). Según M. Marzal (1985: 143-161), al generalizar sobre la aculturación, Wachtel (1971: 238) opina que «ésta varía según las regiones (es mayor en el norte del país), según los rangos sociales (es mayor en los curacas que en los yana) y según los niveles: es mayor en la cultura material que en la esfera mental en donde los indios afirman su fidelidad a la tradición; a pesar de la evangelización, el cristianismo y la religión andina permanecen simplemente yuxtapuestas». Para concluir, citamos a N. Wachtel (1971: 242): «Hay, pues, supervivencia de la tradición, pero sabemos también que dicha tradición, considerada en términos globales, sufre los efectos destructores de la dominación española: la descomposición de la sociedad indígena no se ve compensada por otro tipo de organización. Hay desculturación sin verdadera aculturación».

N. Wachtel publicará una serie de trabajos sobre este tema de la aculturación y los cambios sufridos por la sociedad andina a raíz del proceso de colonización, pero también

sobre las continuidades, persistencias, y resistencias. Es quizá en este tipo de trabajos en donde el autor desarrolla más los postulados sobre las continuidades que se produjeron a pesar de la desestructuración. Emblemático de esta tendencia es, por ejemplo, un artículo publicado conjuntamente con S. Gruzinski sobre una comparación de los procesos de colonización en los Andes y México, en donde frente a un proceso de fuerte occidentalización presentado para México se postula para los Andes una andinización (Gruzinski y Watchel, 1997: 240-261).

Las críticas a la etnohistoria vienen desde el interior de la misma antropología francesa. Recientemente A. Molinié ha redactado en Francia un balance de la antropología «andinista», por emplear un término utilizado en ese país para designar a los antropólogos que trabajan sobre los Andes; en éste están incluidos los trabajos no sólo de los antropólogos franceses sino de todos los etnólogos que trabajan sobre esta área «cultural» (Molinié, 2001: 218-228). En esos comentarios críticos, la investigadora afirma que «la antropología andina no ha producido modelos de análisis que hayan hecho fortuna en otros lados, ni culturas emblemáticas de la disciplina como los Nuer, los Tikopia o los Trobiandeses». Y, sin embargo, los trabajos sobre el imperio inca habrían podido sobrepasar el marco americanista y proponer conceptos. Es verdad, sostiene Molinié, que los trabajos de Nathan Wachtel han dado la vuelta al mundo y que los de Pierre Duviols han mejorado nuestro conocimiento de la religión andina. Pero, de manera general, afirma Molinié (2001:219), «tenemos la impresión que los etnólogos de sociedades andinas contemporáneas prefieren hacer dialogar sus datos con los de la historia regional, mientras que los especialistas del imperio inca se acantonan en una puesta en perspectiva de sus datos con algunos datos contemporáneos». Continúa señalando que las relaciones particulares que mantienen la historia y la antropología en los estudios andinos tienen por consecuencia un encierro sobre la región y una pobreza teórica: las comparaciones necesarias para establecer modelos se realizan más sobre un eje diacrónico que sobre un eje sincrónico, no solamente al interior de la especialidad, sino incluso de la pequeña región estudiada. Por otro lado, este cruce muestra que la antropología andina se sitúa en «una frontera ambigua entre la historia y la antropología. Es esta disciplina la que por convención se llama etnohistoria» (Molinié, 2001: 220).

Es más, Molinié (2001: 220) señala que la etnohistoria en los estudios andinos está fundada sobre nociones discutibles; en particular, en la de lo andino, formalizada por Murra en los años 70 y que es heredera de una corriente indigenista. Ya hemos evocado las críticas, que compartimos, realizadas por H. Favre, a la creación y uso de esta categoría. Molinié subraya que la noción de lo andino sugiere: por un lado, una cierta homogeneidad de las culturas alto andinas; por otro lado, una continuidad entre la cultura prehispánica y las culturas contemporáneas, la primera siendo inducida por la segunda. Como ejemplo de ello presenta una cita de Flores Galindo: «¿Qué es lo andino? Antes que todo, una cultura antigua que debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan para los Griegos, los Egipcios o los Chinos». La noción de lo andino llama en efecto, según la autora, a una rehabilitación de los Andinos salvajes en indios para una cultura nacional.

Molinié (2001: 220-221) dice además que existe otra perversidad en el uso de lo andino como una categoría social en los trabajos antropológicos sobre los Andes. Señala que, paradójicamente, la generalización de lo andino es buscada no en el análisis de los grandes conjuntos culturales sino en la «comunidad», la cual no es solamente una delimitación metodológica del trabajo etnográfico sino también un concepto clave de la tradición de los estudios andinos. Esta situación es heredera de dos tendencias aparentemente contradictorias. En primer lugar, la ficción indigenista de lo andino conduce a considerar las sociedades locales como cerradas a la cultura occidental y como igualitarias porque son herederas del imperio «socialista» de los Incas; por otro lado, la noción de *folk community* que Robert Redfield ha propuesto a los estudios mexicanos ha sido importada para la investigación de sociedades que no son tribus, pero que tampoco forman parte de una nación, y en las cuales sólo la filiación lingüística permite una identificación étnica.

A partir de estas críticas, A. Molinié va a proponer en un trabajo reciente algunos eslabones de una forma andina de hacer historia (1997). Según la investigadora, no se trata de contar el pasado de los indígenas ni de hallar la peculiaridad cultural de un relato, sino de indagar la concepción específicamente «indígena» de la historia. Y para ello —dice Molinié—, «como para hallar cualquier otra concepción indígena, hay que apoyarse en la etnografía y en la experiencia del trabajo de campo». A la división clásica, y a veces mal interpretada, que Lévi-Strauss hiciera entre dos tipos de sociedades —unas «inspiradas por la preocupación dominante de perseverar en su ser» y otras en «donde se solicitan las diferenciaciones sin cesar, para extraer de ellas porvenir y energía» («sociedades frías» y «sociedades calientes») —, Molinié yuxtapone otra: sociedades cuya producción está asegurada por una tradición acentuada y no constituida en saber, y sociedades que echan una «mirada distanciada» sobre su pasado, la mirada propia de la Ilustración. Afirma que las sociedades andinas de las que tratamos pertenecen más bien al primer tipo de esta oposición, a pesar de haber tenido un largo contacto con la cultura occidental. Así, lanza su propuesta diciendo: «a la inversa de la orientación clásica de la etnohistoria, que tiende a ‘calentar al indio’ escribiendo su historia, yo tendería a ‘enfriarlo’ o, más bien, a tomarlo en su propia temperatura por medio de la etnografía». Ésta es la que brinda los datos para investigar la relación de la cultura «indígena» con el pasado. El proyecto sería así, en palabras de la investigadora, «la creación de una verdadera antropología de la historia: otra etnohistoria, ya no en el sentido de ‘historia de una etnia’ sino en el de la ‘historia desde el punto de vista de la etnia». «Se hablaría de etno-historia como se habla de etno-botánica, por ejemplo» (Molinié, 1997: 694). Continúa diciendo que esta «etno-historia de tipo antropológico» deberá investigar no solamente la forma indígena de percibir el tiempo y el acontecimiento, sino «también la manera propia de restituirlos: la forma específica de integrar el acontecimiento en un funcionamiento determinado por la cultura» (ibid).

Por último, afirma que las sociedades andinas no piensan la relación con el pasado de modo discursivo sino más bien performativo: más que pensarla, actúan la historia. Y lo hacen a través del ritual.

Continuemos con las críticas dirigidas a la etnohistoria precisando, sin embargo, que la crítica por haber impulsado las ideas de continuismo no puede ser aplicada al grupo de etnohistoriadores en general, pues hay que recordar que entre ellos mismos se distinguen dos tendencias: los que privilegian los cambios ocurridos con el proceso de conquista y el peso de los procesos de colonización y de evangelización en la producción escrita de autores del siglo XVI y XVII —y, sobre todo, a nivel de ideas y representaciones religiosas (Cf. diversos artículos de P. Duviols)— frente a aquellos que abogan por la persistencia y continuidad de formas de pensamiento andino.

Cabe destacar que es a esta corriente que pone énfasis en el continuismo a la que debemos el desarrollo posterior —por una parte, en historia— de todas las teorías sobre la utopía andina, considerada como respuesta, como bien dice J. Ávila Molero, a un conjunto de problemas que las sociedades andinas confrontaron desde la conquista española y que se podían resumir gruesamente en dos: la dominación colonial y la fragmentación social (Ávila Montero, 2000a: 195). Por la otra parte, en la antropología peruana se desarrolla una serie de estudios que están muy bien representados por la antología sobre mesianismo publicada por J. Ossio (1973), y que están particularmente ejemplificados en los trabajos que se ocupan del mito de Inkari, sobre cuya crítica no vamos a detenernos pues sobrepasa el propósito de este ensayo.

Fuera de este enfoque y entre los trabajos de etnohistoria, no se puede dejar de mencionar la monografía que la antropóloga Olinda Celestino y el historiador Albert Meyers dedicaron al estudio de una institución social importante: las cofradías (1981). Ya Pablo Macera, en el prólogo, rescataba la importancia de esta institución y por tanto de su estudio: «La más pobre y deficitaria de las cofradías contribuía significativamente a los procesos de socialización interna de la comunidad» (1981: 15).

La otra corriente importante, por la influencia que tuvo en el desarrollo de la antropología peruana, fue el estructuralismo. Así fue como vimos, a partir de los años 60 y 70 del último siglo, aplicarse a la realidad peruana la teoría elaborada por Levi-Strauss. Está claro que uno de sus grandes representantes no fue un francés sino el norteamericano T. Zuidema, cuyos estudios sin embargo ingresaron por la puerta grande de vuelta al Viejo Continente, siendo utilizados por antropólogos franceses en su afán de comparar las sociedades andinas a otras. Como bien dice P. Roel Mendizábal, «lo que antes se denominaba mundo sobrenatural o espiritualidad andina se convierte en el desentrañamiento de una mentalidad, entendida como un esquema que podía identificarse a lo largo del tiempo en diferentes manifestaciones, por lo que podemos decir que, de alguna forma, el «patrón andino» fue depurado para convertirse en una «estructura pura». Este análisis estructuralista, continúa Mendizábal, tenía como propósito esquematizar un pensamiento complejo y seguramente muy variable a lo largo del territorio andino y de su historia, sin preocuparse por lo general de una explicación causal de dichos esquemas (Roel Mendizábal, 2000: 88).

Asistimos entonces a la aparición, en los estudios antropológicos sobre las comunidades andinas, de categorías como la división dual del cosmos, la cuadripartición, la

complementariedad de los contrarios (tendencia al equilibrio), la paridad de los mundos humanos (natural y mítico) y la visión cíclica y no evolutiva del tiempo (de donde se considera que el pensamiento andino es «milenario»). Como lo afirma Roel Mendizábal (2000: 91), «en sus versiones más clásicas se trata de una estructura mítica que vertebra todo el pensamiento andino desde la época prehispánica hasta la actualidad, tanto en aspecto económicos como de parentesco y matrimonio y, sobre todo, las fiestas».

Como representante de esta corriente de pensamiento, debemos también citar el nombre de Nathan Wachtel con sus investigaciones sobre las «estructuras sociales» de los Urus de Bolivia, que tuvo gran repercusión en los estudios en general sobre los Andes (Wachtel, 1990). Pero, igualmente, el de A. Molinié, sobre todo en sus trabajos sobre las comunidades del Cuzco (1996 y 1991). Sin embargo, esta última, en un balance anteriormente citado, decía al respecto: «Operando sobre inmensos territorios de hábitat disperso, en los pueblos de origen colonial en armonía con las particiones de tipo hispánico, en una mesa ritual del chaman, o como principio de organización del panteón o del estado inca, el dualismo hubiera podido ser una trivialidad o un tópico si no se apoyara sobre etnografías finas y no mostrara metamorfosis modernas que atestiguan la profundidad de su enraizamiento. Esto brinda un marco que no se puede ignorar pero que hay que superar» (2001: 223).

Son numerosas las críticas que se han hecho a este enfoque, y que podemos resumir principalmente como ahistoricidad, el poco énfasis que pone este modelo en el cambio, la consiguiente escasa preocupación por contextualizar y la falta de atención que pone a la realidad socioeconómica que estudia y a los procesos de cambio que sufren. Así, J. Ávila Montero (2000: 181) decía respecto no sólo al estructuralismo sino también a las otras corrientes de pensamiento que estuvieron presentes en la antropología peruana en los años anteriores a 1980: «...La antropología arrastraba el peso de enfoques teóricos — como el culturalismo, funcionalismo, estructuralismo — que ponían poco énfasis en el estudio del cambio y la perspectiva de proceso histórico, dando como resultado lo que Llobera (1990) ha denominado ‘presente etnográfico’. Es decir, una visión distorsionada y ahistórica de los rasgos que conformaban la cultura de aquellas sociedades que eran objeto de estudio de la disciplina: los pueblos «primitivos, como si estos fueron esencias inmutables, al margen de la historia y encapsulados dentro de sí mismos. No se tomaban en cuenta otros procesos realmente existentes de interculturalidad, olvidando que precisamente los grupos humanos edifican sus culturas no en el aislamiento sino en la constante interacción con otros».

Son variadas las críticas a esta corriente de pensamiento. Citemos, por ejemplo, una realizada muy recientemente por un especialista francés de la tradición oral, C. Itier (2004: 7-8), quien señala la responsabilidad que tiene esta corriente en las carencias que ha tenido la antropología peruana y peruanista en el tratamiento de este tema: «A pesar del importante desarrollo que ha tenido la antropología andina estos últimos 30 años, esta disciplina se ha interesado poco por la literatura oral y ha tentado raramente establecer relaciones entre las instituciones sociales y económicas que ella estudia y los relatos susceptibles de manifestar su funcionamiento y lo que está en juego. Cuando se ha aproximado a la tradición oral,

ha sido con mayor frecuencia para buscar los 'mitos' y explicarlos (siguiendo principios estructuralistas) como el producto de relaciones internas (la 'estructura') y sus unidades constitutivas. A través de esas estructuras, la etnología se ha esforzado por poner sobre el tapete los principios fundamentales de un 'pensamiento andino' o de una 'filosofía indígena'. Pero, al concentrar su atención sobre los sistemas subyacentes, ha olvidado los textos en tanto palabras dirigidas por alguien hacia algún otro a propósito de algo y ha buscado más bien explicar que comprender. Ahora, comprender un texto cualquiera implica entre otras cosas aprehenderlo en su lengua originaria. Al no considerar como prioritario el manejo de las lenguas de campo, la etnología se ha privado frecuentemente de una competencia esencial para el trabajo de interpretación, delegando el estudio de la oralidad al campo de los lingüistas. De hecho, es a ellos a los que debemos los principales aportes de los últimos quince años en este campo...».

Sin embargo, los estudios sobre las «estructuras» persisten hoy en día; podemos colocar bajo esta corriente dos trabajos recientes realizados en la sierra sur del Perú, que han culminado en tesis doctorales y que serán publicados por el IFEA; el uno sobre etnomusicología llevado a cabo por Xavier Bellanger, sobre el cual regresaremos más adelante y el otro, sobre la región del Cuzco, realizado por Xavier Ricard sobre el chamanismo en el Ausangate.

Antes de pasar a los trabajos que se realizaron durante los años 80 y posteriores, quisiéramos detenernos en un personaje quien, como F. Bourricaud, no es un antropólogo sino más bien un sociólogo, pero que, como él, ha aportado y sigue aportando de manera sustancial a los estudios antropológicos peruanos. Se trata de Henri Favre, quien desde los años 60 llevó a cabo una investigación sobre uno de los departamentos del Perú menos estudiados: Huancavelica. Ya hemos señalado líneas arriba cómo dirigió un proyecto de investigación pluridisciplinario en esta región. Pero, además, personalmente echó luces sobre el sistema de hacienda, la minería y sus consecuencias para la región, además de ocuparse de los aspectos religiosos y sin dejar de lado los problemas socioeconómicos y de urbanización en la zona (1965, 1967 y 1976).

Desde nuestro punto de vista su gran contribución han sido sus estudios sobre el indigenismo y el indianismo en América Latina. En efecto, en su libro que lleva por título *Indigenismo*, publicado en español en 1998, Favre sostiene que el indigenismo en América Latina es, para empezar, una corriente de opinión favorable a los indios. Se manifiesta en tomas de posición que tienden a proteger a la población indígena, a defenderla de las injusticias de las que es víctima y a hacer valer las cualidades o atributos que se le reconocen. Sin embargo, el indigenismo es también un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática social. Este movimiento, sostiene el autor, empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los países de América Latina notan su fragilidad e intentan constituirse en naciones, a fin de acrecentar su capacidad de intervención en la escena internacional a la que el capitalismo naciente les empuja. Así pues, el indigenismo está estrechamente ligado al nacionalismo. Al mismo tiempo que como prueba de la

inexistencia de la nación, se ve al indio como el único fundamento sobre el cual es posible construirla. Identificado con el pueblo, se le considera como el depositario de los valores nacionalizantes. Y, si está condenado a abolirse en la sociedad, es para difundir en el seno de la misma esos valores que darán a la nación una especificidad irreducible. De esa manera, el indigenismo se encasilla en la familia de los populismos. Afirma también que el movimiento indigenista no es la manifestación de un pensamiento indígena, sino una reflexión criolla y mestiza sobre el indio. De hecho se presenta como tal, sin pretender en absoluto hablar en nombre de la población indígena. Esto no impide que tome decisiones acerca de su destino en sus propios lugares, según los intereses superiores de la nación tal y como son concebidos por los indigenistas. Eso es precisamente lo que le reprocha el indianismo, desarrollado a partir del decenio de 1970, el cual pretende ser la expresión de aspiraciones y reivindicaciones auténticamente indias. Por último, este movimiento que lleva a una cultura occidental a buscar sus orígenes espirituales fuera de Occidente, es específicamente latinoamericano.

Muy ligadas a este tema se encuentran sus reflexiones sobre la etnicidad durante el gobierno de Velasco Alvarado; sus análisis sobre la relaciones entre el capitalismo y la etnicidad y sobre los procesos de «invención» de la etnicidad. Recordemos también sus trabajos sobre Sendero Luminoso, la violencia y las luchas armadas en los países andinos.¹

Forma parte, asimismo, del espectro de trabajos de este investigador un libro sobre la historia de los Incas, una de las mejores síntesis, a nuestro entender, sobre el tema (Favre, 1990).

En los años 80, en un balance ya citado, este investigador hacía algunas recomendaciones a la antropología peruana. Éstas fueron: en primer lugar, la reanudación del trabajo de campo, que debemos decir fue interrumpido, por lo menos entre los antropólogos franceses, en la segunda mitad del decenio de 1980, por la ola de violencia que golpeaba el país. Su segunda recomendación concernía a la emancipación de la antropología de los modelos etnohistóricos. Luego, el recurso sistemático al método comparativo para esclarecer los estudios peruanistas y, por último, la ruptura del vínculo tan estrecho entre la antropología peruana y el concepto de cultura y la adopción de otras perspectivas en la investigación: «Después de todo, la antropología no tiene necesaria ni exclusivamente por objeto el estudio de la cultura, concepto hospital — diría —, donde cada enfermedad del tiempo puede encontrar su cama». Como veremos a continuación, las investigaciones realizadas a partir del decenio de 1990 en adelante parecen haber escuchado las recomendaciones.

Antes de abordar los trabajos realizados durante los años de 1990 no queremos dejar de mencionar los proyectos de investigación pluridisciplinarios que, siguiendo la tradición establecida por H. Favre y O. Dollfus, llevaron y llevan a cabo equipos de investigación franceses que integran antropólogos y que abordan particularmente problemas agrarios o

¹ Sobre etnicidad, consultar entre otros (1993, 1991, 1988); acerca de Sendero, ver por ejemplo (1984, 1994).

de desarrollo. Dentro de este rubro cabe destacar, en los años 80, el proyecto de «Políticas agrarias y estrategias campesinas en el valle del Cañete», resultado de un convenio entre el IFEA y la Universidad Agraria, Facultad de Economía, dirigido por el agrónomo francés Michel Eresue. En el marco de este proyecto hubo un tema específico que fue confiado a una antropóloga francesa y a su homólogo peruano. Fue así como Anne Marie Brougère (1992) estudió el impacto de las migraciones en las comunidades: ¿cómo la migración que ya tenía una duración de 20 años afectaba las estructuras familiares y comunitarias? Las comunidades estudiadas fueron: Catahuasi (yungas) y Laraos. Como resultado de este proyecto se elaboraron varias publicaciones, dos colectivas y una individual. Así, se dedicó un número temático del Boletín del IFEA que llevó el mismo título que el proyecto y fue publicado en 1986 y reproducido años después por la Universidad Agraria.

Desde el año 2001, un equipo de investigadores del Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD) - Francia conducido por Evelyne Mesclier, lleva a cabo, conjuntamente con el CICAP, un proyecto de investigación interdisciplinario en la región de Lambayeque. Este proyecto —cuyo propósito es estudiar las modificaciones ocurridas en el agro a raíz del proceso de mundialización, a nivel del territorio, del manejo de recursos naturales (agua y tierra), de la evolución del mercado de mano de obra y de los mecanismos de inserción en el mercado—, reúne a geógrafos, lingüistas, historiadores y antropólogos. Desde una perspectiva antropológica, la autora de estas líneas no solamente analiza la evolución del mercado de trabajo y la presencia de formas antiguas de reclutamiento de mano de obra bajo nuevas exigencias, sino que también estudia la relación entre relaciones de trabajo y formas de expresión religiosa.

A continuación ordenaremos por temas o ejes una serie de investigaciones que han ido desarrollándose desde los años 1990 hasta nuestros días, lo que nos permitirá mostrar una cierta fertilidad de la antropología francesa en el Perú, un retorno al trabajo de campo, a la preocupación por el cambio, por la organización social y económica de las comunidades campesinas. Pero veremos también enfoques que se han desplazado hacia otros «actores sociales», como los mineros, que han abordado otras problemáticas como la de la construcción de nuevas identidades, la etnoecología y una antropología de la violencia, en respuesta a los cambios ocurridos en la sociedad peruana.

El mundo agrario y no solamente el de las comunidades ha sabido interesar a los antropólogos franceses. Este es el caso de los trabajos que Ethel del Pozo viene realizando desde hace 20 años en Ayaviri, larga duración que no ha significado en su caso una obsesión por la continuidad de las estructuras sociales. Este estudio culminó en la elaboración de una tesis de doctorado en la EHESS de París y, luego, en la publicación de un libro en francés y en español: *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el Altiplano peruano* (IFEA/IEP, 2004). La investigación estuvo inicialmente centrada sobre los huacchilleros de las haciendas, fenómeno social cuyos orígenes y evolución están ligados a la historia de las grandes propiedades dedicadas a la ganadería. Los huacchilleros estudiados son aquellos de las haciendas que, como consecuencia de la Reforma Agraria de 1969, fueron integrados en una Empresa de Propiedad Social, modelo autogestionario concebido como

el más social y que fue aplicado por el Gobierno Militar de esa época. En una primera parte, el estudio trata los orígenes de los huacchilleros en tanto grupo social «distinto» en los Andes y su integración forzada a la «modernidad». La segunda parte está más bien consagrada al conjunto de la sociedad pastoril y a su evolución desde el proceso de reestructuración de las empresas asociativas hasta la liberalización del mercado de tierras en el marco actual de la mundialización.

Otra investigadora que se interesó por la sociedad pastoril ha sido Anne-Marie Brougère, estudiando tanto la organización social y territorial de los pastores de las punas de Arequipa, como las técnicas pastorales y los aspectos simbólicos de esta actividad (1988 y 1989).

Anne-Marie Hocquenheim, investigadora del CNRS, ha centrado más bien sus investigaciones en la costa norte, en los departamentos de Piura y Tumbes, interesándose tanto por la historia como por los aspectos de organización social. Ha incursionado en los problemas medio ambientales del extremo norte del Perú produciendo una serie de artículos pluridisciplinarios sobre el Fenómeno del Niño, pero también se ha interesado por los problemas de la formación de macro-regiones en el norte del país. Dentro del marco de sus más recientes investigaciones podemos situar su interés por el estudio de la frontera Perú-Ecuador. Este proyecto de investigación es la última etapa de una contribución a la elaboración de una historia ambiental de la región fronteriza peruano-ecuatoriana que se viene realizando, desde 1986, en el IFEA bajo su responsabilidad. La frontera entre Ecuador y Perú no es una frontera natural ni cultural, divide un conjunto de ecoregiones naturales donde se conformaron durante el transcurso del tiempo diversas sociedades. Es una frontera administrativa que nace en la época colonial, cuando en el virreinato del Perú se crea la Audiencia de Quito. Es una frontera política en la época republicana objeto de numerosas disputas entre Gran Colombia y Perú y, luego, entre Perú y Ecuador. Con la firma de los acuerdos de paz de Brasilia en 1998 se consigue oficialmente finalizar una prolongada historia de conflictos, diferencias y desconfianzas y los dos países enfrentados militarmente se convierten en socios que pretenden encarar juntos, mediante el desarrollo y la integración fronteriza, retos comunes de orden social y económico. La región fronteriza que interesa, por ser la más poblada y diversificada, comprende las dos vertientes de la cordillera de los Andes, los departamentos peruanos de Tumbes, Piura, Cajamarca y Amazonas y las provincias ecuatorianas de El Oro, Loja, Zamora y Chinchipe. Se trata de considerar la organización regional local, la relación entre centro y periferia en los dos ámbitos nacionales y, a futuro, los problemas y las posibilidades de desarrollo y de integración de una región bi-nacional en el marco del actual proceso de globalización.

La sierra de Piura, también estuvo en el centro de las preocupaciones de Karin Apel quien se interesó a inicios de los años 90 por el desarrollo de las comunidades campesinas de la sierra de Piura y, en especial, por estudiar sus particularidades a nivel productivo, organizativo e histórico. Como producto de esta investigación Apel publicó una serie de artículos consagrados al proceso histórico de las comunidades de la sierra de Piura, así como al rol jugado por las rondas campesinas, su organización y funcionamiento y a

la relación de éstas con las comunidades campesinas (Apel 1996 y 1991 y Huber y Apel 1990a 1990b).

En este mismo eje sobre estudios antropológicos rurales podemos situar el trabajo que viene realizando Ingrid Hall sobre las técnicas del riego y la relación con la organización social, territorial y religiosa de la comunidad de Calca, en el departamento de Cuzco. Podemos inscribir también, en cierta manera, el trabajo de Hall, estudiante de doctorado en antropología de la Universidad de París X e inicialmente agrónoma de formación, en la tradición de los trabajos realizados por otros agrónomos sobre las técnicas utilizadas en los Andes, como por ejemplo los reunidos por el también agrónomo Pierre Morlon (1996). En el caso de Hall su análisis trasciende el simple estudio de técnicas materiales para establecer relaciones con el resto de aspectos de la vida comunal.

Otro gran tema de la antropología francesa han sido los estudios sobre las estructuras sociales y territoriales de las comunidades del Cuzco, llevadas a cabo por A. Molinié. Son particularmente importantes sus reflexiones sobre la noción de frontera, a través de un agudo examen sobre el simbolismo y los instrumentos simbólicos de las fronteras andinas, centrandó su análisis en, por ejemplo, las batallas rituales. Esta investigadora ha abordado temas como el de la concepción del tiempo y del espacio en los Andes, pero también sobre las relaciones de las comunidades con la economía del mercado, sin descuidar los aspectos del parentesco. Ya hemos evocado su propuesta de hacer una verdadera etno-historia. Al interior de este marco se inscriben sus trabajos sobre la memoria de la tradición y de la memoria hecha rito.²

Debemos a esta investigadora trabajos sobre el *Corpus Christi* en Cuzco, a través de cuyo análisis desde una perspectiva antropológica ha podido realizar un verdadero trabajo comparativo entre España y el Perú. Recientemente se ha interesado por los movimientos neoindios que se han desarrollado principalmente en Cuzco y que —al confrontarlos en un mismo estudio con el análisis realizado en México por un colega de la Universidad de Nanterre, Jacques Galinier, sobre el mismo tema— le permiten una vez más sobrepasar el marco de los estudios sobre los Andes para establecer una fructífera comparación. Resultado de esta investigación es la publicación de: *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire* (2006).³

Otro eje alrededor del cual se han desarrollado varias investigaciones es el de los flujos migratorios y, en particular, el de la inmigración extranjera hacia el Perú. Este tema fue abordado en los años 70 por Denis Cuche, actualmente profesor de la Universidad de la Sorbona, quien se interesó por la emigración negra al Perú, estudiando esta comunidad desde diversos aspectos, a decir, una historia social, las estructuras sociales y el problema

² Sobre el tema de las fronteras, ver entre otros (Molinié 1988, 1986a 1986b); sobre la memoria consultar : Becquelin y Molinié (1993), en particular su artículo «Une mémoire crucifiée», pp. 299-318.

³ Sobre el *Corpus Christi*, ver Molinié ed. (1999); Molinié (1995, 1997).

de la identidad. Fruto de esta investigación ha resultado un libro; *Poder blanco y resistencia negra en el Perú* (1975), y varios artículos. El investigador regresó en los años 90 para interesarse esta vez por la emigración palestina y libanesa, preocupándose en particular por los problemas de creación de una etnicidad específica (1997 y 2001).

Uno de los campos en que incursionó la antropología francesa fue el de las minas, y esto mucho antes de que la actualidad de los problemas entre comunidades y empresas mineras pusiera sobre el tapete la urgencia de reflexionar sobre estas relaciones. Lo hizo desde una perspectiva científica y tratando de responder a cuestiones antropológicas y no para apagar incendios o prevenir conflictos. Inspirada por los trabajos de J. Nash sobre las minas bolivianas, la que esto escribe inicia a fines de los 70 e inicios de los 80 una investigación en las minas de Julcani en el departamento de Huancavelica. Hasta ese entonces los que se habían interesado por los mineros eran algunos historiadores y los sociólogos del trabajo, quienes, salvo algunas excepciones, habían erigido a los mineros en la vanguardia del proletariado, sin preguntarse por el proceso de construcción de ese grupo de trabajadores. El propósito de nuestra investigación fue estudiar el proceso de transformación de campesino a minero, es decir, el proceso de proletarización de una población rural. Nos proponíamos «reconstruirlo desde adentro». Partíamos del postulado que los campesinos no llegan a las minas con las cabezas vacías sino que son portadores de todo un bagaje socio-cultural. ¿Qué sucede con ese conjunto de ideas, prácticas y hábitos al incorporarse a las minas? El postulado de base era que el proceso de incorporación de los campesinos a las minas era un proceso a la vez de ruptura y continuidad. Ruptura, porque no es lo mismo trabajar con las manos que trabajar con máquinas, trabajar entre parientes que entre desconocidos, trabajar a luz del día que en las tinieblas; continuidad, porque éste se da en el marco de un mismo universo semiótico. El estudio consistió en dos partes: el análisis de las transformaciones socioeconómicas que sufrían los campesinos al incorporarse a las minas y, una segunda parte, destinada al análisis del conjunto de representaciones, ideas y prácticas rituales. Se establecieron comparaciones no solo con los otros países andinos sino con los casos europeos y africanos. El resultado fue inicialmente una tesis doctoral realizada en la EHESS y posteriormente una serie de artículos publicados en Francia y en Perú, así como dos libros consagrados a los mineros de Julcani (2002 y 2006).⁴

Actualmente continuamos trabajando sobre el mundo minero con una investigación en curso sobre la relación entre relaciones sociales de producción y expresiones religiosas, comparando minas de diferente tamaño y antigüedad, desde la gran minería hasta la minería artesanal. También nos interesamos por los procesos y mecanismos de construcción del discurso de defensa de las comunidades campesinas contra las compañías mineras.

Desde los años 90 emerge un tipo de análisis que, sin dejar de lado los factores socioeconómicos o históricos, hace hincapié en la semántica del objeto de estudio y su relación con, por ejemplo, la afirmación de identidades. Aquí hemos reunido tanto los estudios

⁴ Consultar también una serie de artículos sobre el tema: (Salazar-Soler 1987, 1992 y 1997).

sobre el consumo de bebidas alcohólicas, como aquellos sobre la cocina y preparación de alimentos que son estudiados como acciones sociales o como vehículos de interacción social y simbólica. Nosotros mismos nos hemos interesado por los diferentes significados que recubre el consumo de alcohol en los Andes peruanos, siguiendo en este sentido las huellas trazadas por un historiador francés quien supo abordar la problemática bajo una perspectiva antropológica. Nos estamos refiriendo a Th. Saignes. Después de un trabajo inicial sobre el consumo de alcohol y los jesuitas en el siglo XVI, nos concentramos en el análisis de los significados que tiene para los mineros del departamento de Huancavelica el consumo de bebidas alcohólicas. Mostramos que este consumo está íntimamente ligado a la identidad del minero; es más: en el transcurso de una «borrachera» inicial, suerte de rito de iniciación, el minero recibe la confirmación del oficio de minero por la divinidad de la mina. Se bebe para cobrar fuerzas físicas y alentarse en el trabajo, pero también para adquirir fuerzas espirituales para poder afrontar el mundo de tinieblas. Además, el trago es concebido por los mineros como el esperma o la orina de la divinidad de la mina. A través de la bebida, entonces, asistimos a una transferencia de fuerzas del mundo subterráneo hacia el minero (Salazar-Soler, 1993, 1999 y 2000).

En esta misma línea, es decir, en la búsqueda de los diferentes significados que tiene el beber para los campesinos, se inscribe el trabajo que Caroline Magny, doctoranda de la Universidad de París X-Nanterre, viene realizando en la comunidad de Churcampa en el departamento de Huancavelica. Magny muestra cómo las bebidas alcohólicas entran en un circuito de intercambio y de comunicación al interior del cual adquieren diferentes significaciones. Así, pueden ser un medio de pago utilizado por los propietarios de chacras para retribuir a los peones que trabajan en ellas; pero también puede ser un marcador de prestigio del organizador de una fiesta, un lubricante de relaciones sociales para integrar a los extranjeros en una comunidad, un generador de memoria colectiva e individual, y también pueden permitir una forma de comunicación con el mas allá. Ella considera la ebriedad no como uno de los objetivos buscados durante el consumo de alcohol sino como el medio por el cual todos los objetivos buscados en el consumo se vuelven posibles. Cabe destacar en esta misma perspectiva el documental «Ay, trago, no me hagas llorar más» que la antropóloga francesa Elife Karakartal hizo en Cuzco. Se trata también de una reflexión sobre el consumo de alcohol.

En cuanto a los trabajos sobre vida cotidiana y, dentro de éstos, sobre comida y preparación de alimentos, el más completo es sin duda la etnografía de A.M. Hocquenheim y S. Monzon sobre la comida piurana (1995), que incluye una descripción del territorio y sus recursos, el uso de implementos, la preparación de ingredientes y un amplio recetario.

Como lo señaláramos al comenzar este recuento, desde los años 20 con los esposos d'Haudricourt, la música formó parte de los objetos de estudio de los antropólogos franceses. A este tipo de estudios pertenece el emprendido por Xavier Bellanger en Puno y más precisamente en la isla de Taquile. Se trata de un trabajo de largo alcance que ha mostrado la existencia de un modo ritualizado de producción musical que se articula bajo la forma de secuencias. Esta noción de secuencia musical está ejemplificada a través de numerosos

casos de diferentes rituales de cinco comunidades del departamento de Puno y es explorada en el ciclo ritual de la isla de Taquile. En ese estudio se relaciona la articulación de esas secuencias sincronizadas en las fases del ritual con el espacio sagrado y la cosmovisión de esta comunidad insular. Las músicas y los rituales aparecen como generados por una matriz ligada al ciclo de crecimiento de las plantas, al diálogo entre el mundo de los vivos y de sus ancestros y a la mecánica celeste. La música es percibida como una práctica ritual. Este trabajo culminó en la elaboración de una tesis de doctorado.

Albanne Pelisson, doctoranda de París X, ha realizado también una investigación sobre música en la provincia de Lampa del departamento de Puno. A partir de una etnografía detallada, su propósito es mostrar cómo las prácticas musicales participan en la elaboración de las estructuras sociales. Se trata de estudiar el calendario de las actividades rituales a nivel regional, los diferentes aspectos de la práctica musical (composición de repertorios musicales, *performance*, circulación de melodías interpretadas a través del espacio regional, etc.), así como las representaciones. El acercamiento etnomusicológico permitirá, entonces, comprender cómo estas prácticas se inscriben en una concepción del mundo en la cual «hacer música» equivale a poner en marcha una «inspiración» cuyo dominio es necesario para el mantenimiento del orden social. No queremos dejar de mencionar en este campo de la etnomusicología el trabajo de Manuel Arce Sotelo, quien, aunque peruano, ha desarrollado sus investigaciones en el marco del sistema universitario francés. Manuel Arce es actualmente miembro de la Sociedad Francesa de Etnomusicología con sede en el Museo del Hombre de París. Ha realizado investigaciones sobre fiestas, músicos y danzas rituales, así como también sobre la influencia del medio urbano en estas tradiciones. Ha realizado trabajos de campo en Lima y en el sur andino, sobre todo en Ayacucho (2006).

Una de las temáticas sobre las cuales se ha centrado la antropología francesa es la de la constitución de una persona y de su identidad. Françoise Lestage, antropóloga de la Universidad de Lille, llevó a cabo una investigación, en la comunidad de Yauyos en los años 80, sobre la «construcción» de una persona en el curso de los dos primeros años de su vida, abordando todos los ángulos posibles y poniendo el acento en los lazos que unen al recién nacido a su pueblo y al suelo natal, así como también sobre la relación madre-hijo. Se trata de una antropología de la pequeña infancia. Una de las interrogantes fue saber ¿cómo se construye la identidad cultural y social de una persona y de qué está compuesta? El estudio aborda también la concepción y la representación de la procreación y del embarazo en los Andes. ¿Cómo los campesinos explican la fertilidad? ¿Cuál es la concepción del feto? Se estudia de igual manera el alumbramiento y su inscripción en el espacio y el tiempo. Esta investigación tuvo como resultado la elaboración de una tesis de doctorado defendida en l'EHESS de París, posteriormente publicada (1999).

La relación con la naturaleza y la ecología han constituido el centro de atención de varios trabajos recientes. El estudio de las relaciones entre el hombre y la naturaleza a través de la taxonomía, cosmología, mitos y la observación de los diferentes usos de la Naturaleza ha sido el tema de investigación que Doris Walter desarrolló en la región de Huaraz. Podemos resumir las orientaciones de este estudio en dos: la visión de la naturaleza

salvaje, los modos de su domesticación por los campesinos de la región de Huaraz y los problemas de alteridad en dos zonas de altura. Una primera parte del estudio examina la representación de la naturaleza de los campesinos: concepción del espacio y tiempo, mitos centrados en la montaña caníbal y antropomorfizada. Esta investigadora estudia la caza y la recolección, actividades que, por ser consideradas como marginales y residuales en las sociedades andinas de agricultores y pastores, no han sido más objeto de estudio de los antropólogos. La segunda parte está consagrada al Parque: al análisis de la compatibilidad de sus objetivos e ideología con la concepción « indígena » de la naturaleza, y su política de gestión ecológica. La tercera parte estudia a los alpinistas, los guías y cargadores. Esta investigación culminó en una tesis defendida en el Instituto de Altos Estudios de América Latina de París (IHEAL), luego publicada (2003).

También sobre la Reserva de Biósfera del Huascarán está centrado el estudio que Thierry Lefebvre, antiguo becario del IFEA, ha emprendido con miras a una tesis de doctorado en l'EHESS. Este estudio se sitúa en la interfase de la antropología de la naturaleza y de la ecología humana y busca determinar en qué medida los saberes ecológicos tradicionales presentan un interés para la conservación de la biodiversidad. La investigación analiza las estrategias de adaptación puestas en marcha por las comunidades del Callejón de Huaylas, cuyos territorios están parcialmente integrados a la Reserva de Biósfera del Huascarán. Lefebvre ha recogido informaciones sobre las dinámicas que condicionan las interacciones etnológicas, la construcción y la evolución de los saberes naturalistas locales.

En lo que se refiere a las representaciones, Valérie Robin, antropóloga de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, ha estudiado los rituales y los relatos sobre los muertos en dos comunidades campesinas del departamento de Cuzco. Ha analizado los ritos funerarios como un proceso de « fabricación » de los muertos y ha examinado el fenómeno de la mala muerte. Partiendo de una reflexión sobre las representaciones de la geografía del más allá, también revisa las interpretaciones que las califican de simples « supervivencias prehispánicas ». Analiza cómo los evangelizadores coloniales han recompuesto el antiguo imaginario de la muerte para entender la relación peculiar que, hoy en día, vincula a los hombres con sus difuntos, durante la festividad de Todos los Santos por ejemplo. Este ritual abre un ciclo de intercambio entre los vivos y los muertos, posible luego del periplo purgatorio del alma. Asimismo, establece un paralelo entre el carácter patógeno imputado a los difuntos durante los funerales y los pecados que cargan al momento de fallecer. Este trabajo de investigación concluyó en una tesis de doctorado preparada en la Universidad de París X.

El tema actual de investigación de esta antropóloga es el de las diferentes memorias campesinas sobre la violencia política, particularmente sobre las modalidades y la importancia de la producción de la historia local en Ayacucho en el contexto post- Comisión de la Verdad. Esta investigadora no es la única en interesarse por la realidad de Ayacucho en el contexto posterior a los años de violencia y a la Comisión de la Verdad. Arianna Ceccioni, doctoranda de l'EHESS, viene realizando un trabajo sobre los sueños y sus interpretaciones entre los pobladores de las comunidades de Huanta y de Vilcashuamán. A través de los

sueños se interesa en el mundo de las representaciones locales, pero también se interroga sobre el contexto de violencia y de una manera más general lleva a cabo una reflexión sobre el fenómeno del miedo, del temor y del susto.

A lo largo de este recorrido por las nuevas investigaciones llevadas a cabo por antropólogos franceses, destaca el hecho que la mayoría de trabajos son realizados en función de tesis de doctorado para universidades francesas. Entre las diferentes casas de estudio citemos, la Escuela de Altos Estudios de París (EHESS), en donde se han producido diversas tesis de antropología sobre el Perú, realizadas tanto por europeos como por peruanos y cuyos equipos de investigación o laboratorios (para usar la terminología francesa), muchas veces unidades mixtas (conformadas además por miembros del CNRS y de diferentes universidades), tales como el CERMA, albergan investigadores especialistas de la antropología peruana.

Cabe mencionar los otros centros desde donde se realizan las investigaciones de la antropología francesa andina, tales como el equipo de investigación del CREDAL en el seno del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL, París III) en donde se han formado diversos investigadores y desde donde se imparten cursos en antropología andina. De igual manera, hay que citar al laboratorio de etnología comparada de la Universidad de Nanterre (París X), el que, a través de las tesis de estudiantes en antropología así como de trabajos de reconocidos investigadores y la enseñanza, cumple un papel importante en la formación de la antropología andina. Universidades de provincias, como la Universidad de Toulouse Le Mirail, cumplen también un papel importante en la formación de antropólogos interesados por los Andes.

Hay que recordar que una buena parte de los investigadores dedicados a la antropología peruana pertenecen al CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas), el que a través del financiamiento de misiones de uno o varios meses, permite realizar trabajos de campo en el Perú. Otra parte de los científicos son profesores en universidades o Escuelas Superiores.

En cuanto a las instituciones francesas no universitarias que han posibilitado la investigación en antropología andina y han permitido su difusión, en lo que se refiere a Francia, está en primer lugar la Société des Américanistes, cuyos ciclos de conferencias ofrecen una tribuna privilegiada para exponer los avances de investigación y a través del *Journal de la Société des Américanistes*, órgano de la Sociedad, permite la publicación de los estudios realizados sobre América.

En el Perú es indudable el rol que cumple el IFEA, tanto por brindar becas a jóvenes estudiantes franceses para poder realizar sus investigaciones en los Andes con miras a tesis de doctorado, como por ofrecer puestos de investigación de dos años a científicos para trabajar en sus temas de estudio; sin olvidar el papel de difusor que tiene a través de la publicación de libros y de artículos en el Boletín. Basta recordar los números temáticos de este Boletín que han sido dedicados a temas de antropología, ya sea a través de una

temática de interés antropológico o por la participación de antropólogos en ellos. Así, por ejemplo, tenemos que una parte de uno de los boletines de 1991 fue consagrado al Pishtaku y estuvo a cargo de A. Molinié. Esta publicación corresponde en realidad a una mesa redonda consagrada a este tema realizada el año anterior en París en la Sociedad de Americanistas. Entre los artículos que formaron parte de esta publicación se encuentra el interesante estudio comparativo en los Andes y en la Amazonía realizado por I. Bellier y A.M. Hocquenheim, el análisis sobre la estructura de esta creencia por A. Molinié, el acercamiento a la versión minera de la creencia por C. Salazar-Soler y los comentarios etnolingüísticos sobre el término «pishtaku» de G. Taylor.

Este es el caso también del número temático organizado por César Itier consagrado a la tradición oral y las mitologías andinas, que contiene artículos de antropólogos que abordan el tema en diferentes regiones del país, tales como el análisis de V. Robin sobre el relato del cura y sus hijos osos recogido en la región de Cuzco, el tema de la divinidad de las tinieblas recopilado por C. Salazar Soler en una mina de Huancavelica y el de los mitos y ritos sobre el puma, recogido por D. Walter en Huaraz.

Como hemos podido apreciar a través del presente esbozo, muchos de los antropólogos franceses han tenido un papel de *passeur*, es decir, de mediadores culturales. A través de sus obras se difundieron ideas y pensamientos de otros antropólogos no especialistas de las sociedades andinas, pero autores de propuestas o teorías que fueron utilizadas para analizar la sociedad andina, como es el caso de Claude Levi-Strauss.

No podemos dejar de mencionar en estas páginas al antropólogo Maurice Godelier, quien en los años 60 trabajó combinando los métodos del estructuralismo con los del materialismo histórico. La obra de este especialista de Oceanía estuvo muy presente en el trabajo de antropólogos peruanos formados en Francia, así como también aportó con escritos que se leían y discutían en las facultades de antropología de varias universidades peruanas. Esta influencia no sólo fue debida al artículo que este investigador consagró al Perú⁵ sino que su obra interesó a todos aquellos estudiosos preocupados por la antropología económica, por el parentesco, por las formaciones económicas y sociales, por la articulación de modos de producción. En efecto, si bien su obra estuvo centrada en los Baruya de Nueva Guinea, interesaron mucho sus trabajos por sus investigaciones y polémica sobre el concepto de modo de producción asiático, su cuestionamiento a la separación entre infraestructura económica y superestructuras políticas e ideológicas, por su demostración a través de sus investigaciones de que, en las sociedades primitivas, las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción, políticas y estructuras ideológicas; el parentesco es, entonces, a la vez infraestructura y superestructura. Son, pues, sus reflexiones sobre los componentes «*idéels*» de las relaciones sociales, sobre la distinción entre el imaginario y lo simbólico, sobre la importancia y el lugar que tiene el cuerpo en la construcción de un sujeto social y, más recientemente, sus investigaciones sobre lo que se da (don), lo que se

⁵ «El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los Incas».

vende y lo que no se vende ni se da sino que se transmite y su último libro dedicado al estudio del parentesco desde el siglo XIX hasta nuestros días; son sus reflexiones —decimos— las que han sido fundamentales para muchos antropólogos peruanos (Godelier, 1966, 1978, 1982, 1984, 1996 y 2006).

Otros autores franceses fueron leídos directamente por los antropólogos peruanos, pues sus ideas y teorías fueron dadas a conocer por la difusión mundial de sus obras. Este es el caso de Pierre Bourdieu y su propuesta sobre las disposiciones internalizadas (*habitus*) y de campo de fuerzas. Según varios antropólogos peruanos, este investigador francés influyó mucho en la antropología peruana después de los años 80. Dice, por ejemplo, C.I. Degregori: «Influencias como la de Gramsci, o la de Bourdieu con su énfasis en el consumo como factor importante para la conformación de identidades y marcador de las diferencias, nos permiten, por un lado, superar el paradigma homogenizador sin caer en una celebración unilateral de la diversidad cultural, olvidando que ésta se da en un mundo atravesado por la dominación; nos permite, por tanto, no perder el punto de vista crítico que ha sido uno de los aportes tanto de la antropología como de las ciencias: no contentarnos con estudiar la sociedad realmente existente sino apostar por la posibilidad de su transformación emancipatoria » (Degregori, 2000: 58). O en palabras de Roel Mendizábal (2000: 101): «Desde fines de la década de los 80 aparece un análisis que, sin dejar de lado los factores económicos o históricos, hace hincapié en la semántica del objeto de estudio y su relación estrecha con las relaciones de poder y la afirmación de identidades. Se trata de un postestructuralismo que se ha nutrido de la antropología de Geertz y Turner, pero que ha incluido como una tendencia, antes que como una corriente teórica, la dimensión del poder, tanto a través del concepto de hegemonía de Gramsci como en el disposiciones internalizadas (*habitus*) y de campo de fuerzas de Bourdieu- y en menor medida de la cultura como discurso que delinea los límites de los sujetos sociales en sus representaciones ritualizadas, tomada de la compleja filosofía foucaultiana».⁶

Por último, la obra de Marc Augé sobre la necesidad de hacer una antropología planetaria parece haber cumplido un papel en la antropología peruana. Con las palabras de este autor, citado por C. I. Degregori (2000: 63) en su *Panorama de la antropología en el Perú*, queremos concluir: «La antropología entendida como el estudio del otro exótico corría el peligro de caer en la trampa de la ‘etnografía de la urgencia’ y considerarse como la ciencia piel de zapa de los bastiones minoritarios en vías de desaparición». Para evitarlo, dice Marc Augé, «debe escoger nuevos terrenos y construir objetos en la encrucijada de los mundos nuevos en los que se pierde el rastro mítico de los antiguos lugares». Y añade: «adaptarse a los cambios significa en primer lugar tomar nota del fin definitivo de ‘la gran división’,

⁶ De la misma manera sostenemos que para todos aquellos que nos interesamos por los problemas de etnicidad, la lectura de los trabajos de antropólogos franceses africanistas, con una larga experiencia sobre el tema, nos han dado luces sobre nuestra realidad. Pensamos en particular en los trabajos de Jean-Loup Amselle: *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures* (París, Flammarion, 2001) y en los reunidos por J.L.Amselle y Erika Bokolo en el libro : *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et Etat en Afrique* (París, La Découverte, 1985).

ha llegado la hora de una antropología para el conjunto del planeta». Después de cien años de ejercicio académico, sólo si se logra dar ese salto tendrá nuestra disciplina «una segunda oportunidad sobre la tierra» (Augé, 1995: 126, 163 y 165).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, Karin

1996 «De la hacienda a la comunidad: la sierra de Piura 1934-1990». *Estudios de la sociedad rural*, N° 16, pp. 259-281, Lima.

1991 «Luchas y reivindicaciones de los Yanaconas en las haciendas de la sierra piurana en los años 1934-1945». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Vol. 20, N° 2, pp. 535-563.

ARCE, Manuel

2006 *La danza de las tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: IFEA/PUCP.

AUGÉ, Marc

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: GEDISA.

ÁVILA MONTERO, J.

2000 «Entre archivos y trabajo de campo: la Etnohistoria en el Perú». C. I. Degregori (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP, pp. 180-203.

BECQUELIN, A. y A. MOLINIÉ

1993 *Mémoire de la tradition*. París: Universidad de Nanterre.

BERNARD, C. (director)

2000 «Le gardien des ténèbres: rites miniers dans les Andes». *Désirs d'ivresse*, N° 191, pp. 124-139, París.

BONILLA, H. (compilador)

1994 «Sendero Luminoso y la espiral peruana de la violencia». Heraclio Bonilla. *Perú en el fin del milenio*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 101-118.

1984 «Pérou: sentier lumineux et horizons obscurs». *Problèmes d'Amérique Latine*, N° 72, pp. 3-28, París.

BOURRICAUD, François

1967 *Cambios en Puno. Estudios de sociología andina*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

BROUGÈRE, Anne Marie

1992 *Y por qué no quedarse en Laraos?: migración y retorno en una comunidad altoandina*. Lima: IFEA/INANDEP.

1989 «Técnicas pastorales en la puna de Arequipa». *Boletín de sistemas agrarios*, N° 12, pp. 81-90, Lima.

1988 «El tinkachiy: revitalización simbólica del enqa en la puna de Arequipa». *Anthropologica*, N° 6, pp. 69-83, Lima.

CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS

1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt: Vervuert

CUCHE, Denys

2001 «Un siècle d'immigration palestinienne au Pérou: la construction d'une ethnicité spécifique». *Revue européenne des migrations internationales*, N° 17(3), pp. 87-118.

1997 «L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée». *Journal de la société des américanistes*, 83, pp. 173-199, París.

1975 *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Lima: INC.

DEGREGORI, Carlos Iván (editor)

2000 «Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso». *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP, pp. 20-73.

DUVIOLS, Pierre

1986 *Cultura andina y represión. Visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*. Cusco: CBC.

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Lima: IFEA.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1978 «El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los Incas». *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Lima: Mantaro-Grafital, pp. 265-283.

FAVRE, Henry

1998a *El Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

1998b «Los antropólogos y la nave de Teseo». *Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios históricos-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX*. Lima: Unesco / Universidad de Lima / Fondo de Cultura Económica, tomo I, pp. 15-18.

1994 «Sendero Luminoso y la espiral peruana de la violencia». H. Bonilla (comp.). *Perú en el fin del milenio*. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 101-118.

1993 «Les traditions ethniques «millénaires» sont des inventions modernes». *Le temps stratégique*, N° 53, pp. 77-91, Ginebra.

1991 «Reforma Agraria y etnicidad en el Perú durante el gobierno revolucionario de las fuerzas armadas, 1968-1980». *Cuadernos Americanos*, Vol. 6, N° 30, pp. 23-49, México DF.

1990 *Les Incas*. París: Presses universitaires de France.

1988 «Capitalismo y etnicidad. La política indigenista del Perú». *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*. México DF: Instituto Indigenista Interamericano/CEMCA, pp. 113-127.

1984 «Pérou: Sentier Lumineux et horizons obscurs». *Problèmes d'Amérique Latine*, N° 72, París.

1980 «La recherche française en sciences sociales sur les pays andins (Pérou, Bolivie, Équateur)». *Cahiers des Amériques Latines*, N° 21-22, pp. 23-24.

1976 «Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica». J. Matos Mar (ed.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP, pp. 105-138.

1967 «Tayta wamani: le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes». *Publications des annales de la Faculté des Lettres Aix en Provence*, N° 61, pp. 121-140.

1965 «Algunos problemas referentes a la industria minera de Huancavelica». *Cuadernos de Antropología*, N° 8, pp.16-24.

FIOVARANTI, Molinié

1991 «Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los andes». *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, N° 24, pp. 213-232.

GALINIER, Jacques

2006 *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob.

GODELIER, Maurice

2006 *Métamorphose de la parenté*. París: Fayard.

1996 *L'énigme du don*. París: Fayard.

1984 *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. París: Fayard.

1982 *La production des Grands Hommes: Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. París: Fayard.

1978 «El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los Incas». Waldemar Espinoza Soriano. *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Lima: Mantaro-Grafital, pp. 265-283.

- 1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. París: Maspero.
- GRUZINSKI, S. y N. WACHTEL
 1997 «Cultural Interbreedings: Constituting the majority as a minority». *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 39, N° 2, pp. 240-261.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie y Susana MONZON
 1995 *La cocina piurana. Ensayo de antropología de la alimentación*. Lima: CNRS / IFEA / IEP.
- HUBER, Ludwig y Karin APEL
 1990a «Crisis del estado y organización campesina: comunidades y rondas campesinas en Piura». *Seminario de Investigaciones Sociales en la región norte*. Piura: CIPCA, p.36.
 1990b «Comunidades y rondas campesinas en Piura». *Seminario de Investigaciones Sociales en la región norte*. Piura: CIPCA, pp. 45-58.
- ITIER, C.
 2004 *La littérature orale quechua de la région de Cuzco, Pérou*. París: Karthala/Langues'O.
- LESTAGE, Françoise
 1999 *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations*. París: L'Harmattan.
- MARZAL, Manuel
 1985 «Panorama de los estudios sobre la transformación religiosa indígena». H. Rodríguez Pastor (comp.). *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC, pp. 143-161.
- MATOS MAR, J. (editor)
 1976 «Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica». *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP, pp.105-138.
- MOLINIÉ, Antoinette
 1997 «Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha)». *L'Homme*, N° 142, pp. 7-32, París.
 1996 «The spell of Yucay: a symbolic structure in incaic terraces». *Journal of the Steward Anthropological Society*, Vol. 24, N° 1-2, pp. 203-230, Champaign-Urbana.
 1995 «Hacia una antropología comparativa ibero-americana: dos celebraciones de Corpus Christi, en los Andes y en La Mancha». *Antropología: Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, N° 10, pp. 41-71.
 1991 «Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina». *Bulletin de l'IFEA*, N° 20 (1), pp. 79-92.
 1988 «Sanglantes et fertiles frontières: à propos des batailles rituelles andines». *Journal de la Société des Américanistes*, N° 74, pp. 49-70.
 1986a «Instruments symboliques aux frontières andines», *Technique et Culture*, N° 7, pp. 145-179.
 1986b «El simbolismo de la frontera en los Andes». *Revista del Museo Nacional*, N° 48, pp. 251-286, Lima.
- MOLINIÉ, Antoinette (editora)
 2001 «Andes. Les études américanistes». M. Segalen (ed.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. París: Armand Colin / VUEF, pp. 218-228.
 1999 «Dos celebraciones "salvajes" del cuerpo de Dios (los Andes y la Mancha)». *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP, pp. 245-282.
 1997 «Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito». *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima: IEP, Banco Central de Reserva, pp. 690-708.
 1996 «The spell of Yucay: a symbolic structure in incaic terraces». *Journal of the Steward Anthropological Society*, Vol. 24, N° 1-2, pp. 203-230, Champaign-Urbana.

OSSIO, Juan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor

OSTERLING, J. y H. MARTÍNEZ

1995 «Apuntes para una historia de la antropología social peruana: décadas de 1940-1980». H. Rodríguez Pastor (comp.). *La antropología en el Perú*. Lima: Concytec, pp. 35-69.

PAJUELO, R.

2000 «Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú». C. I. Degregori (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP, pp.148-149.

ROEL MENDIZÁBAL, P.

2000 «De folklore a cultura híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros». En C. I. Degregori (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP, p. 88.

SALAZAR-SOLER, Carmen

2006 *Supay Muqui, dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

2002 *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*. París: L'Harmattan.

2000 «Le gardien des ténèbres: rites miniers dans les Andes». *Désirs d'ivresse*, N° 191, pp. 124-139.

1999 «L'alcool et le métier de mineur dans les Andes». *Cahier de l'IREB*, N° 14, pp. 117-129.

1997 «La divinidad de las tinieblas». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. N° 26-3, pp. 140-153.

1993 «Embriaguez y visiones de los Indios de los Andes. Los Jesuitas y la ebriedad de los Indios en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII).» Th. Saignes. *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol/IFEA, pp. 23-42.

1992 «Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero». Enrique Urbano. *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 197-219.

1987 «El tayta Muki y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani, Huancavelica, Perú». *Journal de la Société des Américanistes*, N° 73, pp. 193-219.

SÁNCHEZ, Teodoro, Michel DE BUONO y Alfonso CARRASCO

1996 «The spell of Yucay: a symbolic structure in incaic terraces». *Journal of the Steward Anthropological Society*, N° 24 (1-2), pp. 203-230.

WACHTEL, Nathan

1990 *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XIXe-XVIe siècle: essai d'histoire régressive*. París: Gallimard.

1971 *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.

WALTER, Doris

2003 *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes. L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán*. París: L'Harmattan.

La investigación antropológica francesa en la amazonía peruana: perfiles y temas

JEAN-PIERRE CHAUMEIL
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE.
CENTRE ENSEIGNEMENT ET RECHERCHE EN
ETHNOLOGIE AMÉRINDIENNE, FRANCIA

El interés por la investigación amazónica en el campo de las ciencias sociales, y de la antropología en particular, se mantuvo fuerte en Francia por lo menos desde los años 50 (sobre todo bajo la influencia de Lévi-Strauss). Si bien es cierto que a partir de esta fecha la antropología americanista tomó su verdadero vuelo y que la Amazonía se constituyó en laboratorio de investigación y de experiencia para varias generaciones de investigadores, se puede decir, sin embargo, que existía desde hacía tiempo una cierta «tradición» francesa para la Amazonía peruana, algo distinta de la que se desarrolló para los Andes. Podríamos quizás hacer remontar esta tradición —como lo hizo recordar Porras Barrenechea (1958)— a los viajeros de los siglos dieciocho (La Condamine) y diecinueve (Castelnau, Marcoy, Wiener, Ordinaire, Monnier, para solamente citar a algunos). Si los escritos franceses sobre esta región son relativamente numerosos, no pueden, sin embargo, rivalizar en volumen con los estudios dedicados a la región andina. Como es bien sabido (Barclay 1984), la investigación antropológica en el Perú siempre ha puesto el énfasis en el área andina. Sabemos también que hubo y sigue habiendo (con muy raras excepciones) poco diálogo entre los estudios antropológicos andinos y amazónicos, así como con el resto de los peruanistas.

Intentaremos, entonces, en esta breve presentación identificar los estudios, autores, temas y enfoques teóricos, así como los principales marcos institucionales que han acogido o permitido a lo largo de estos últimos 25 años (1980-2005) el desarrollo de la investigación antropológica francesa en la Amazonía peruana.

Por «antropología francesa» se entiende aquí no solamente la producción académica que se llevó a cabo en el marco institucional de este país (centros de investigación, institutos, universidades y escuelas) sino también un cierto contenido y estilo académico, muy influido por cierto por la epistemología durkeimiana. Hablar de una antropología nacional tiene siempre algo de «artificial» cuando se conocen los numerosos intercambios, préstamos o

influencias de todo género que hubo entre distintas tradiciones nacionales. Sin embargo, es indiscutible que la figura de Lévi-Strauss y la herencia estructuralista (con el trabajo de revisión crítica que suscitó) siguen marcando el paisaje antropológico francés, otorgándole un cierto perfil (con un énfasis en las sociedades indígenas y temas «clásicos», como el parentesco y la organización social).

Del mismo modo puede parecer algo artificial limitar el marco espacial de los estudios a la Amazonía peruana. El estado de los conocimientos sobre las sociedades de la selva, así como los métodos de estudio de las realidades sociales en esta región, han cambiado totalmente. El acercamiento muy estrechamente monográfico que durante tanto tiempo ha caracterizado la etnología amazonista ha tenido que ser progresivamente abandonado en beneficio de cuadros de visión mucho más amplios, abarcando grandes conjuntos regionales o culturales que sobrepasan muy a menudo los límites de las fronteras políticas de un solo Estado. Muchos de los grupos o conjuntos considerados aquí son de hecho bi o trinacionales (Jívaro, Tucano occidentales, Witoto/Bora, Pano, Arawak sub-andinos, Ticuna, Yagua, Cocama, etc.). Surgió entonces la necesidad de operar un cambio de escala en las investigaciones para integrar mejor la complejidad de las realidades sociales indígenas y aprehenderlas ya no más como entidades aisladas sino como redes de relaciones en el seno de conjuntos regionales. Estos cambios de enfoque y de escala contribuyeron a favorecer un mayor desarrollo de la investigación amazónica, dándole más visibilidad y amplitud en los debates actuales de la disciplina.

Eso dicho, examinamos las principales instituciones y antropólogos que se han dedicado a la Amazonía peruana durante estos últimos 25 años.

1. INSTITUCIONES E INVESTIGADORES

Se puede calcular el número de investigadores de la disciplina en unas 30 personas, repartidas entre profesionales (la mayoría franceses de origen), titulares de un doctorado (sin puesto académico) y doctorandos (entre los cuales varios peruanos). La mayor parte de ellos son funcionarios del Estado o tienen vínculos (como asociados) con el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), la Universidad o la EHESS (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales), instituciones que albergan laboratorios o centros que son los que financian directamente la investigación con dotación propia (aparte de los salarios). Por lo que se refiere a la antropología en la Amazonía peruana, tres laboratorios se reparten casi la totalidad de los investigadores de esta área: el Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS-EHESS/CNRS/Collège de France), el Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (Université de Paris X/CNRS, en particular el Centro EREA: Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne) y el Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique Latine (CREDAL- Université de Paris 3/Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine IHEAL/CNRS). Los investigadores procedentes de estos centros han realizado o siguen desarrollando (desde finales de los años 60 para los primeros) estudios antropológicos entre cerca de veinte grupos indígenas; pero también, aunque en menor

escala, entre poblaciones ribereñas, urbanas o de migrantes (andinos, chinos, japoneses, etc.) en tierras amazónicas (véase por ejemplo Lauzent-Herrera, 1986).

Además de este dispositivo académico central, el Estado francés mantiene varios institutos de investigación en el extranjero, como el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) con sede en Lima para los países andinos. Si bien es cierto que desde su creación, en 1948, el IFEA orienta sus investigaciones al campo de las ciencias humanas y sociales sobre el litoral del Pacífico y los Andes, desde los años 80 ha incluido la antropología de las tierras bajas amazónicas, comprendidas de manera regional, en sus programas de investigación (Lefort et alii, *La Investigación francesa y el Perú*, 1988). Así lo atestigua, por ejemplo, el número temático del *Boletín del IFEA* de 1981 sobre las «Marchas orientales del Tawantinsuyu» (Renard-Casevitz ed., 1981). Desde entonces, el IFEA se ha vuelto el principal centro de acogida, tanto para los profesionales como para los estudiantes franceses que trabajan en la selva (además de la atribución de puestos de investigadores y de becas para doctorandos). Así, a través de sus líneas de investigación y sus colecciones, este Instituto ha venido divulgando una serie de estudios realizados tanto por investigadores franceses como latinoamericanos acerca de la historia y la etnografía de los pueblos indígenas amazónicos. Cofinanció en particular, bajo convenio editorial, el proyecto de la *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, dirigido por F. Santos y F. Barclay. Seis volúmenes salieron a la luz entre 1994 y 2006.

El IFEA sirve también de centro de acogida para los beneficiarios del Legado Bernard Lelong administrado por el CNRS. B. Lelong era un investigador aficionado que realizó trabajos antropológicos entre los Lamista del Huallaga. Antes de fallecer legó por testamento sus bienes al CNRS con el fin de reforzar la investigación antropológica en la Amazonía peruana. Desde 1984 algo más de 80 becas fueron atribuidas a antropólogos de ambos países para financiar estancias de campo o la redacción de tesis. El IFEA se involucró también, en 1984, en la creación del CIAAP (Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana) de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana UNAP de Iquitos que, a pesar de su corta vida, produjo entre otras cosas el primer balance de la investigación antropológica en la selva peruana (Gasché y Arroyo eds, *Balances Amazónicos*, 1984). Se publicó asimismo, en 1992, un homenaje a B. Lelong en el *Journal de la Société des Américanistes* (78-2) al que contribuyó la mayoría de los becarios de entonces (Renard-Casevitz y Chaumeil eds, 1992).

Otro proyecto, patrocinado por el CNRS por aquella época, digno de ser citado es el del grupo AMAZAND: «Historia y antropología de las relaciones entre las sociedades andinas y amazónicas», que reunió entre 1984 y 1990 a historiadores, lingüistas y antropólogos. Uno de los resultados más significativos del trabajo desempeñado por aquel grupo ha sido la publicación en 1986 del libro *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages* (1988 para la versión castellana), sin duda el mayor esfuerzo hasta ahora para el estudio de las relaciones entre sociedades andinas y amazónicas (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1986). Este trabajo puso de relieve, entre otras cosas, la importancia del piedemonte como lugar clave de los intercambios entre ambas regiones. Otro resultado procedente del grupo AMAZAND ha

sido la publicación, en 1991, de un número temático del *Boletín del IFEA* sobre la figura del Pishtaco en su doble versión, andina y amazónica (Molinié-Fioravanti, 1991).

Desde entonces se multiplicaron los intercambios sobre la problemática amazónica entre investigadores de ambos países, al mismo tiempo que se pusieron en marcha nuevas formas de cooperación. Examinamos entonces las vinculaciones con la academia peruana.

2. VINCULACIONES CON LA ACADEMIA PERUANA

Las instituciones peruanas que desarrollan programas o se dedican a la antropología amazónica son, como bien se sabe, pocas, reflejo del predominio de los estudios andinistas en el país (Barclay, 1984, 1988) y de la escasez de formación académica sobre esta área. Si bien se ha abierto un Master en Estudios amazónicos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos UNMSM (véase también la publicación de los *Cuadernos MacArthur*, 2005-2006, importante iniciativa que saludamos) y la Pontificia Universidad Católica del Perú - PUCP dispensa un curso especializado en Selva, edita una revista (*Anthropologica*) y una colección etnográfica abiertas a temas amazónicos; con todo, no se encuentra todavía el nivel de sistematización que merece este campo, de manera que muchos estudiantes siguen saliendo al extranjero para completar su formación. Como ejemplo de cooperación, se debe mencionar el proyecto SEMIM (*Transmisión y transformación de los Conocimientos sobre el Medio Ambiente entre Grupos Indígenas y Mestizos*), localizado en la triple frontera Perú/Brasil/Bolivia y financiado por la Comunidad Europea (1997-2001) en base a un convenio entre el Museo de Historia Natural de la UNMSM, el Centro EORI de Puerto Maldonado, la Universidad Libre de Bruselas, el CNRS, la Universidad de París X-Nanterre y otras Instituciones brasileñas (véase Lenaerts y Erikson eds, 2002).

Sea lo que fuera, la cooperación francesa en el campo de la antropología amazónica ha sido quizás la más efectiva, hasta el momento, con organismos especializados en Selva, entre los cuales el Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana IIAP (asesoría a proyectos) y el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía CETA con sede en Iquitos (participación en la colección *Monumenta Amazónica*), el Centro Amazónico de Antropología y Acción Práctica CAAAP (varias contribuciones a la revista *Amazonía peruana* y publicación de monografías) y la organización indígena, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana - AIDSESP (apoyo a proyectos y exposiciones). La antena francesa de Survival International prestó también apoyo para la creación de la FECONA del río Ampiyacu y consiguió, a través de sus campañas internacionales, la salida de varias compañías petroleras que operaban en territorio indígena.

A pesar de dichas realizaciones, se siente la necesidad de fomentar más cooperación y *partenariat* universitario y científico entre instituciones de ambos países. Podríamos al respecto deplorar la falta de acuerdos con el Perú en el marco del programa ECOS Francia-América Latina, como existen con Colombia y Venezuela.

Revisamos ahora los principales temas y enfoques de la antropología francesa sobre la Amazonía peruana.

3. TEMAS Y ENFOQUES

La obra de Lévi-Strauss, sobre todo desde la publicación de los cuatro tomos de las *Mythologiques* (1964-1971), ha marcado la etnología francesa y contribuyó a promover, a partir de los años 80, nuevas etnografías sobre las sociedades amazónicas. Al mismo tiempo, aparecieron nuevas «teorías» de vocación generalista, conocidas bajo el nombre de *animismo* (reformulado por Descola, véase Descola, 2004) y de *perspectivismo*, promovido por Viveiros de Castro (véase Viveiros de Castro, 2004). El *perspectivismo*, también llamado «multinaturalismo», deriva directamente de las discusiones sobre el cuerpo y la corporalidad como instrumento conceptual clave para entender las cosmologías amerindias. Ambos aportes han contribuido a renovar los estudios amazonistas. Se dejaron de lado las «estructuras» para privilegiar los modos de actuar y las interacciones. Nuevos campos fueron explorados — como por ejemplo las teorías indígenas de la persona, la noción de sujeto, las teorías locales de la percepción y sus conexiones con la morfología social, las modalidades de acción y de control o la relación humano-no humano —, al mismo tiempo que se discutió sobre la pertinencia de nociones como las de «sociedad», «cultura», «naturaleza», «afinidad», «consanguinidad», etc. Tesis recientes (Surrallés, Goulard, Karadimas, Erikson, etc.) revelaron la fecundidad de este programa. La emergencia de nuevos modelos de interpretación de las cosmologías amazónicas vino entonces a ocupar el centro del debate amazonista de esta última década. La discusión que de ahí surgió tuvo la ventaja de sacar la Amazonía del anonimato en que se encontraba para introducirla en las discusiones más generales de la disciplina (Surrallés, 2003b).

Otro tema clásico de los estudios amazónicos que sigue suscitando la atención de los investigadores franceses es el referente al chamanismo, y en este campo también hubo muchos cambios. Se vio en particular la necesidad de renunciar a una visión demasiado substancialista del fenómeno como institución social claramente definida, como también de superar el enfoque estrictamente «dualista» del chamanismo como simple mediación entre dos ordenes de realidad para aprehenderlo mucho más como un estado de ser, o un modo de conocimiento y de acción, poniendo de relieve su papel clave en las nuevas configuraciones y dinámicas sociopolíticas en la Amazonía (Chaumeil, 2000).

La cuestión tan debatida de los usos rituales de los alucinógenos ha sido otro de los temas tratados. Algunos trabajos en antropología del arte, por ejemplo, analizaron los lazos entre experiencia visionaria y arte gráfico, abriendo nuevas pistas para la interpretación del «arte» amazónico (Keifenheim, 1998). Más recientemente se ha estudiado, desde un ángulo etnofarmacológico (Deshayes, 2002), los efectos de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), sugiriendo que la búsqueda de visiones no sería aquí el objetivo principal sino más bien la búsqueda y el control de estados emocionales. El chamanismo de ayahuasca sería, desde esta perspectiva, una terapéutica de las emociones antes de ser una terapéutica de

las visiones (Deshayes, op. cit.). La pista abierta tiene por lo menos el interés de introducir el campo de las emociones en la esfera del chamanismo, y de hacernos reflexionar sobre lo que llamamos «alucinógenos».

Se puso también énfasis sobre el análisis minucioso de la música y de los cantos chamánicos, abriendo varias pistas para entender mejor los procesos de curación (Déléage, 2005) o las posibles vinculaciones de los cantos con acontecimientos pasados y con la actividad de la memoria. Este campo de la investigación amazónica, que asocia antropología y lingüística, está en pleno desarrollo, así como el estudio del discurso y de las prácticas de los «neo-chamanes» indígenas (Leclerc, 2003).

Uno de los rasgos originales del «americanismo francés» es el interés que siempre ha manifestado, desde el inicio, hacia la etnohistoria. Varios trabajos realizados en este campo han cambiado notablemente la visión que se tenía de las sociedades de la selva, mostrando que muchas de ellas eran antaño mucho más extensas, diversificadas y complejas de lo que son hoy en día. Este movimiento se acompañó necesariamente de un cambio de escala en la manera de enfocar las culturas amazónicas, dejando de lado el acercamiento monográfico para privilegiar los sistemas de interacción con dimensión regional, incluyendo las relaciones entre Andes y Amazonía. El propósito de dichas investigaciones (que se iniciaron en el marco del grupo AMAZAND) era romper con los prejuicios geográficos, históricos y evolucionistas prevalentes, poniendo en tela de juicio la división epistemológica y académica que separa tradicionalmente los trabajos sobre las sociedades andinas y las poblaciones amazónicas (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1986). El análisis de los vínculos entre Sierra y Selva sigue siendo un tema de interés, con un énfasis sobre las sociedades del piedemonte cuyo estudio permite considerar la existencia de estructuras o de modelos comunes entre ambas regiones. Entre los rasgos supuestamente comunes, podríamos citar las representaciones del espacio-tiempo, la mitología (mitos del Inca en la Amazonía, o la comparación entre mitos inca y tucano), el dualismo, las formas de la violencia y de la alteridad o las modalidades de inscripción y de memorización (como en el caso de los «quipus» amazónicos), dejando ver la posibilidad de un vasto sistema de conexiones y de transformaciones entre ambas áreas (Molinié, 2003 y también el reciente encuentro franco-británico «Andes, Amazonía y sus transformaciones: comparaciones, conexiones, fronteras entre las tierras altas y bajas de Sud-América» organizado en 2006 en la Universidad de St Andrews por T. Platt, I. Daillant, M. Harris y G. Rivière). Al mismo tiempo, se consideraron otros temas referentes, por ejemplo, al estudio de los procesos de etnogénesis, a las formas de historicidad y de la memoria (Julou), así como al rol que tienen, en ciertas culturas indígenas, las pinturas corporales o los sueños (Bilhaut) en dichos procesos.

Asimismo, han surgido nuevos temas con la internacionalización de la cuestión indígena. Si bien desde varias décadas numerosas publicaciones han analizado la emergencia y el papel político de los movimientos indígenas en América Latina, sea en el ámbito regional o nacional, pocos trabajos tomaron en cuenta la dimensión internacional y transnacional. Varios contribuciones analizaron distintas situaciones transfronterizas en relación con la

identidad de varios grupos indígenas, en particular en la zona del Trapecio amazónico, frontera con Colombia y Brasil (Pétesch, 2003; Goulard y Chaumeil en Morin y Santana, 2002). Este interés por los sistemas transfronterizos y la movilidad socio-espacial (tan fundamental en las cosmografías indígenas) se consolidó estos últimos años, desembocando en lo que se podría llamar una «antropología de la circulación».

Paralelamente fueron tratados temas importantes como los referentes a la etno-ecología (Tournon, Rogalski, Lenaerts), el parentesco (Renard-Casevitz, Surrallés, Goulard), la educación intercultural indígena (Gasché, Leclerc), las nuevas experiencias indígenas de manejo del bosque o de desarrollo (Puygrenier) y otros estudios de mucha relevancia y actualidad referentes a las prácticas y representaciones indígenas de lo político, las transformaciones de las identidades (étnicas, regionales) y la cuestión del territorio, o los movimientos religiosos actuales y las nuevas formas de religiosidad y de conversión religiosa. La realización de dichas investigaciones condujo muchas veces a una estrecha colaboración con las organizaciones indígenas. Últimamente se hizo un intento de sociología comparativa amazónica a partir del concepto de «sociedades bosquesinas» para designar, bajo este término, a los habitantes rurales de la selva amazónica que viven del bosque (Gasché y Echeverri, 2004).

Como se ve, los temas son diversificados y abarcan casi la totalidad de los campos generalmente cubiertos por la disciplina. Persisten, sin embargo, dominios poco tratados en las investigaciones sobre la Amazonía peruana que sería de suma importancia desarrollar en los próximos años como, por ejemplo, las relaciones entre antropología y arqueología y la antropología jurídica, en particular lo referente a la confrontación entre distintas normatividades jurídicas, indígenas y estatales.

Con relación a la producción de trabajos antropológicos sobre la zona, se puede observar un crecimiento de estudios, tanto monográficos como regionales y comparativos, mayormente en español, así como un aumento sensible de trabajos universitarios (tesis y memorias) que superan los 35 en los últimos veinticinco años. Sería interesante comparar dicha cifra con la producción de la investigación antropológica francesa sobre los Andes peruanos y de los otros países amazónicos.

A modo de conclusión, se puede decir que la investigación amazónica francesa de estos últimos años referente al Perú participa de la renovación que conoce la antropología amazonista en general. Se caracteriza por un cierto esfuerzo de elaboración teórica en la manera de acercarse a las culturas amazónicas, poniendo más énfasis en los sistemas de relaciones y las epistemologías indígenas que en las estructuras y categorías sociales. Se caracteriza también por una antropología de campo con una dimensión aplicada e implicada en los movimientos actuales que atraviesan las tierras y culturas de esta región.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Balances de investigaciones

BARCLAY, F.

1988 «Notas acerca de la investigación social en la Amazonía peruana». Santos Granero, F. (ed.). *I Seminario de investigaciones sociales en la Amazonía*. Iquitos: CIAAP/UNAP, pp. 21-36.

1984 «Temas, tendencias y teorías que caracterizan las investigaciones antropológicas efectuadas en los últimos 25 años en la Amazonía peruana». Gasché y Arroyo (comp.) *Balances Amazónicos. Enfoques antropológicos*. Iquitos: CNRS/ CIAAP- UNAP/ MAB, pp. 11-29.

CALDERÓN PACHECO, L.

2000 «Imágenes de otredad y de frontera: antropología y pueblos amazónicos». Degregori, C.I. (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: PUCP/IEP/Universidad del Pacífico, pp. 235-277.

ERIKSON, P.

2001 «Les études américanistes: Amazonie» En Segalen, M. (coord.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris: Armand Colin, pp. 228-237.

GASCHÉ, J. y J. ARROYO (compilador)

1984 *Balances Amazónicos. Enfoques antropológicos*. Iquitos: CNRS/CIAAP-UNAP/MAB.

LEFORT, D., H. POUPON y Y. SAINT-GEOURS

1988 *La investigación francesa y el Perú*. Lima: IFEA/ORSTOM.

MOLINIÉ, A.

2001 «Les études américanistes : Andes ». Segalen, M. (coord.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris : Armand Colin, pp. 218-228

PORRAS BARRENECHEA, R.

1958 *La culture française au Pérou*. Lima.

SANTOS GRANERO, F. (editor)

1988a *I Seminario de investigaciones sociales en la Amazonía*. Iquitos: CIAAP/UNAP.

1988b «Avances y limitaciones de la historiografía amazónica : 1950-1988 ». Santos Granero, F. (ed.), *I Seminario de investigaciones sociales en la Amazonía*. Iquitos: CIAAP/UNAP.

TAYLOR, A. C. y B. CHAUMEIL

1990 «A Etnología francesa, 1900-1989». *L'Amazonie en France: production scientifique et culturelle*.

2. Colecciones, estudios comparativos y regionales

D'ANS, M.

1982 *L'Amazonie péruvienne indigène. Anthropologie écologique. Ethno-histoire. Perspectives contemporaines*. Paris: Payot.

DESCOLA, P. y A. C. TAYLOR

1993 «La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes». *L'Homme*, N° 126-128 (2-3-4). pp. 1-533, Paris.

DESCOLA, P.

2004 «Las cosmologías indígenas de la Amazonía». Surrallés y García (eds.). *Tierra adentro*. Copenhague: IWGIA, documento 39, pp. 25-35.

GASCHÉ, J y J. ECHEVERRI

2004 «Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas». Ochoa y Rodríguez (eds.). *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Corpoamazonia, pp. 165-181.

LENAERTS, M. y P. ERIKSON (editores)

2002 *Idées à bouturer: ethno-écologie amazonienne. Rapport scientifique final du projet TSEMIN*. Nancy: Commission européenne CCE-DG XII recherche - Université libre de Bruxelles, Centre d'anthropologie culturelle - Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative - Labethno

MOLINIÉ-FIORAVANTI, A. (editora)

1991 «El Pischtaco». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. 20, N° 1, pp. 1-92, Lima.

MORIN, F. y R. SANTANA (editores)

2002 *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Abya-yala.

OVERING, J. y A. PASSES (editores)

2000 *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London, New York: Routledge.

RENARD-CASEVITZ, F.M. (editor)

1981 «Marchas orientales del Tahuantinsuyu 1500-1600». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. X, N° 3-4, pp. 1-206, Lima.

RENARD-CASEVITZ, F. M., Th. SAIGNES y A. C. TAYLOR

1986 *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les Sociétés amazoniennes et andines du XV° au XVII° siècle*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations. (ed. española: *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. IFEA; Abya-Yala).

RENARD-CASEVITZ, F. M. y J. P. CHAUMEIL (editores)

1992 «Recherches anthropologiques en Amazonie péruvienne», *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 78, N° 2, n° spécial dédié à la mémoire de B. Lelong.

SURRALLÉS, A. y G. LANDOLT (editores)

2003 *Serpiente de agua. La vida indígena en la Amazonía*. Lima: Fundación Telefónica (catálogo de exposición).

SURRALLÉS, A. y P. GARCÍA (editores)

2004 *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, documento 39.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2004 «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena». Surrallés y García, eds. *Tierra adentro*. Copenhague: IWGIA, pp. 37-80.

3. Monografías y artículos

BELLIER, I.

1994 «Los Mai Huna, Tucano occidentales». I. F. Santos y F. Barclay (eds). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Lima: IFEA/Flacso, pp. 1-179.

1991 *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*. Quito: Abya-Yala/IFEA.

BERTRAND-RICOVERI, P.

2005 *Mythes de l'Amazonie: Une traversée de l'imaginaire shipibo*. Paris: l'Harmattan.

BILHAUT, A. G.

2003 «Soñar, recordar y vivir con eso». *Estudios Atacameños*, N° 26. pp. 61-70, San Pedro de Atacama.

CHAUMEIL, J. P.

2000 (1983) *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Ginebra: Georg ed. (ed. española: (1998) *Ver, saber, poder*. Lima: IFEA/C-AAA-P/CONICET).

- 1994 «Los Yagua». F. Santos y F. Barclay (eds). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía I*. Lima: IFEA/Flacso, pp. 181-307.
- 1987 *Nihamwo. Los Yagua del nor-orienté peruano*. Lima: CAAAP.
- DESHAYES, P.
- 2002 «L'ayahuasca n'est pas un hallucinogène». *Psychotropes* 8, N° 1, pp. 65-78.
- 2000 *Les mots, les images et leurs maladies chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. París: Loris Talmart.
- DESHAYES, F. y B. KEIFENHEIM.
- 2003 *Pensar el otro entre los Huni Kuin de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA/CAAAP.
- ERIKSON, P.
- 1996 *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. París: Peeters.
- 1994 «Los Mayoruna». F. Santos y F. Barclay (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia II*. Lima: IFEA/Flacso, pp. 1-127.
- GOULARD, J. P.
- 2005 *El cuerpo del mundo*. Lima: IFEA/CAAAP.
- 1994 «Los Ticuna». F. Santos y F. Barclay (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia I*. Lima: IFEA/Flacso, pp. 309-442.
- KARADIMAS, D.
- 2005 *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. París: Peeters.
- KEIFENHEIM, B.
- 1990 «Nawa: Un concept clef de l'altérité chez les Pano». *Journal de la Société des Américanistes*, N° 76, pp. 79-94.
- LAUSENT-HERRERA, I.
- 1986 «Los inmigrantes chinos en la Amazonía peruana». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 15, pp. 41-60, Lima.
- LENAERTS, M.
- 2004 *Anthropologie des indiens Ashéninka d'Amazonie. Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*. París: l'Harmattan.
- MORIN, F.
- 1998 «Los Shipibo-Conibo». F. Santos y F. Barclay (eds). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía III*. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute / IFEA / Abya-yala, pp. 275-435.
- OCHOA, N.
- 1999 *Niimuhe. Tradición oral de los Bora de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP / Banco Central de Reserva.
- PÉTESCH, N.
- 2003 «Los Cocama nacen en el Perú. Migraciones y problemas de identidad entre los Cocama del río Amazonas». *Anthropologica*, N° 21, pp. 99-116, Lima.
- RENARD-CASEVITZ, F. M.
- 1991 *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsigena*. París: Lierre y Coudrier Editeur.
- SURRALLÉS, A.
- 2003a *Au cœur du sens. Perception, affectivité et action chez les Candoshi*. París: CNRS.
- 2003b «De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos». *Indiana*, N° 19/20, pp. 59-72, Alemania.

TOURNON, J.

2002 *La merma mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.
Tesis, memorias

BAUD, S.

2002 «Les modalités de la transmission d'un savoir. Initiation chamanique dans la selva alta (Tarapoto) et les vallées inter-andines (Cuzco)». Tesis de doctorado, Université Strasbourg II-Marc Bloch.

BELLIER, I.

1986 «La part des femmes: essai sur les rapports entre les femmes et les hommes mai huna, Amazonie péruvienne». Tesis de doctorado, EHESS, Paris.

BERTRAND-RICOVERI, P.

1994 «Vision blanche/vision indienne. Traversée anthropologique d'une culture amazonienne: les Shipibo de l'Ucayali». Tesis de doctorado de Estado, Université de Paris V.

BILHAUT, A. G.

2007 «Sobre los Zapara». Tesis de doctorado en curso, Universidad de Paris X-Nanterre.

2000 «Ethnogenèse et représentation de l'histoire dans l'ensemble linguistique zapara (haute Amazonie)». Memoria de DEA, Université de Paris X-Nanterre.

1998 «Des pierres enchantées: Approche du chamanisme urbain à Iquitos, Amazonie péruvienne». Memoria de maestría, Université de Paris X-Nanterre.

BROHAN, M.

2007 «Sobre los Tacana de la Amazonia boliviana». Tesis de doctorado en curso, Ecole Pratique des Hautes Etudes.

2000 «La quête des objets manufacturés en Amazonie indigène». Memoria de maestría, Université de Paris X-Nanterre.

CHAUMEIL, J. P.

1982 «Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien». Tesis de doctorado, EHESS, Paris.

DAILLANT, I.

1987 «Le système de parenté yagua. Structure et évolution d'un système de parenté «dravidien» d'Amazonie péruvienne». Memoria de maestría, Université de Paris X-Nanterre.

DELEAGE, P.

2005 «Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel». Tesis de doctorado, EHESS, Paris.

DESHAYES, P. y B. KEIFENHEIM.

1982 «La conception de l'autre chez les Kashinawa». Tesis de doctorado, Université de Paris VIII.

DÉSIRÉ, G.

1986 «Représentations et changements socio-culturels chez les Indiens Ticuna». Memoria de DEA, Université René-Descartes/Paris V.

DIANOUX, R.

2006 «Le village yagua de Urco-Miraño: une globalité culturelle en transformation». Memoria de maestría, Université de Paris VII.

GAETAN, E.

2002 «L'existence, un moment d'éternité. Vie et mort chez les anciens Cashinahua (Huni Kuin)». Memoria de maestría, Université de Paris X-Nanterre.

GOULARD, J. P.

1998 «Les Genres du Corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie». Tesis de doctorado, EHESS, Paris.

1987 «Les Ume et les Yanatü. Quête de l'immortalité chez les Ticuna». Mémoire de DEA, EHESS, Paris.

GUTIÉRREZ-CHOQUEVILCA, A. L.

2007 «Sobre los Quichua de selva». Tesis de doctorado en curso, Université Paris X-Nanterre.

JULOU, R.

2006 «L'Autre en soi. Intériorisation de l'altérité et métamorphose identitaire chez les Jebero d'Amazonie péruvienne». Tesis de doctorado, EHESS, Paris.

KEIFENHEIM, B.

1998 «Untersuchungen zu den Wechselbeziehungen von Blick und Bild : die Kashinawa-Indianer und ihre Ornamentik (Ost-Peru)». Tesis de Habilitation, Universidad de Berlín.

LECLERC, F.

2003 «Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Etude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale». Tesis de doctorado, Université Paris X-Nanterre.

1997 «Le chamanisme asháninka: Parenté, souffle et utilisation des plantes». Memoria de maestría, Université de Paris III/IHEAL.

LENA, S.

1987 «Les Huambisa du rio Santiago (Amazonas, Pérou)». Memoria de DEA, EHESS, Paris.

LENAERTS, M.

2002 «Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar: diversité et changement des savoirs sur les Êtres de la Nature chez les Ashéninka de l'Ucayali». Tesis de doctorado, Université Libre de Bruxelles.

OCHOA, N.

2007 «Sobre los Chayahuita, Amazonía Peruana». Tesis de doctorado en curso, EHESS.

1990 «Kanpopiyarosa Kambiari. Tradition et modernité chez les Chayahuita d'Amazonie péruvienne». Memoria de DEA, EHESS, Paris.

PUYGRENIER, F.

2007 «Sobre el parque del Manu». Tesis de doctorado en curso, EHESS, Paris.

2001 «Usages sociaux de la nature. Des natures entre intérêts scientifiques et revendications identitaires. La Réserve de la Biosphère du Manu (Pérou)». Memoria de DEA, EHESS, Paris.

RAZON, J. P.

1984 «Les Bora et le caoutchouc». Diploma de la EHESS, Paris.

RENARD-CASEVITZ, F. M.

1995 «Les Hommes vêtus. Travaux sur l'ensemble campa de l'Amazonie péruvienne à partir de sa composante matsiguenga». Tesis de doctorado de Estado, EHESS, Paris.

RIVAS, R.

2006 «Sobre los Cocama-Cocamilla de la Amazonía Peruana». Tesis de doctorado en curso, EHESS, Paris.

ROCA, F. H.

2004 «Ethnobotanique aguaruna-huambisa». Tesis de doctorado, EHESS, Paris.

1995 «Ethnobotanique aguaruna-huambisa». Memoria de DEA, EHESS, Paris.

ROGALSKI, F.

2007 «Sobre los Arabela de la Amazonía Peruana». Tesis de doctorado en curso, EHESS, París.

2003 «L'acquisition des caractéristiques des animaux par les Amérindiens des basses terres; esquisse d'une économie symbolique de qualités animales». Memoria de DEA, EHESS, París.

ROJAS ZOLEZZI, E.

2004 «Mythes de la création du monde, représentation du gibier et des plantes cultivées, et définition de l'ordre social traditionnel chez les Campa Ashaninka de l'Orient péruvien». Tesis de doctorado, EHESS, París.

ROJAS ZOLEZZI, M.

2005 «Sobre la iconografía textil matsiguenga». Tesis de doctorado en curso, Université Paris X-Nanterre.

SURRALLÉS, A.

1999 «Au cœur du sens: objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne». Tesis de doctorado, EHESS, París.

TOURNON, J.

1995 «Les Shipibo-Conibo de l'Amazonie péruvienne et leur environnement : une longue histoire». Tesis de doctorado, Museum National d'Histoire Naturelle, París.

WIGDOROWICZ, A.

1999 «Nature et statut de l'«asocial» chez les Honi Kui (Amahuaca) de l'Amazonie péruvienne». Memoria de DEA, Université de Paris X-Nanterre.

YVINEC, C.

2004 «Les formes de communication avec les non-humains en Amazonie amérindienne». Memoria de DEA, EHESS, París.

III. COLOFÓN

Despertares: nuevos retos, nuevos rumbos

*Conferencia de cierre del IV Congreso
de Investigación en Antropología.
Universidad Nacional de San Marcos.
Lima, 6 de agosto de 2005*

JEANINE ANDERSON ROOS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Hemos pasado seis días de esfuerzos por interpretar la situación actual del Perú desde diversas entradas: antropología económica, política, religiosa, de transformaciones, de la cocina, de las familias y las redes, de migrantes hacia afuera y minorías internas. Toca darle algún redondeo, aunque las evaluaciones del Congreso continuarán, me imagino, durante años.

1. LA BELLA DURMIENTE

Carlos Iván Degregori comenzó este Congreso con una conferencia que aludía a la antropología como la «bella durmiente»: llena de promesa pero somnolienta, ensimismada y desvinculada de los sucesos en su alrededor. ¿Podemos decir que esta Bella Durmiente ha despertado, frente al bullicio de los últimos días?

Antes de intentar una respuesta, quisiera detenerme un momento en la figura de la Bella Durmiente. Por cierto, las mujeres hemos aprendido a sentir temor frente a metáforas que asumen una mirada masculina. Así, «abrazar la sirena de la democracia» y frases por el estilo nos llenan de dudas acerca de cómo, exactamente, debemos posicionarnos como mujeres.

En la Bella Durmiente tenemos una doncella encantada, una de las tantas del folklore europeo. Me trae a la mente el reciente libro de Carmen Escalante y Ricardo Valderrama (1997) sobre otra doncella del Colca. Quiero volver a estos dos pioneros de nuevas modalidades de comunicar la investigación antropológica.

Por ahora, más bien, y a raíz de las miradas masculinas, quiero mantener a la Bella Durmiente en su contexto original y usar para eso un estudio de dicho folklore europeo. Se

trata del libro de James Taggart, titulado *Doncellas encantadas: relaciones de género en el folklore español del cortejo y matrimonio* (*Enchanted Maidens: Gender Relations in Spanish Folktales of Courtship and Marriage*) (Princeton University Press, 1990). El libro recorre los conocidos cuentos de la Bella y la Bestia, la Cenicienta, Blanca Nieves, Blancaflor y otras doncellas, incluida la nuestra. Todos estos cuentos, como sabemos, tienen múltiples versiones; entre ellas, en tiempos recientes, las de los Estudios Disney. El genio de Taggart es contraponer las versiones contadas por hombres y las versiones contadas por mujeres, en pueblos rurales del norte de Extremadura. Esto le permite establecer las diferencias sistemáticas que aparecen en la manera como narradores de los dos géneros ordenan los acontecimientos, retratan a los personajes y sus interrelaciones, seleccionan hechos del entorno.

Los hombres, por ejemplo, estructuran sus relatos alrededor de la idea de la «ilusión»: el sueño de amor apasionado, eterno, y la belleza de la amada que nunca cambia ni se agota. Frente a un cuento como «La Cenicienta», ellos se detienen en los tres bailes en el palacio del príncipe y los vestidos de la luna, el sol y todas las flores del campo.

Las mujeres, en cambio, dedican mucho de sus relatos a examinar las relaciones entre los personajes femeninos de los cuentos, particularmente relaciones en las cuales mujeres mayores (madres, tías, vecinas, madrastras, brujas) ayudan a mujeres jóvenes a hallar un camino autónomo en la vida, sin caer en peligrosas dependencias frente a los hombres. Las narradoras mujeres, además, colocan abundantes referencias al trabajo de mantenimiento de las comunidades humanas: el trapeo de pisos, la cocina. Aluden, con ganas y picardía, a la fealdad de algunas de las actividades y estados de sus heroínas. Así, la Cenicienta, en la versión que contó Maximina Castaña, mujer de 68 años del pueblo de Garganta la Olla, aprovecha el baile para enseñar a su príncipe a recoger su propio vaso y cerrar la ventana. Llegada la media noche, cuando el encantamiento se acaba, ella se convierte en un pelícano y se escapa, dejando indicios en las escaleras del palacio de su poco hábito de higiene. Las versiones femeninas de los cuentos del cortejo y el amor conyugal resaltan las oscilaciones entre momentos de belleza y placer y momentos de prueba y tensión, como ciclos inherentes a la vida.

Quiero sugerir, con esto, que la versión que se tiene de la Bella Durmiente —la antropología peruana— depende del lugar donde se posiciona cada quien. Puede ser cierto que los antropólogos dejaron de ocupar puestos de dirección en organismos públicos durante un tiempo, pero la influencia de la antropología en los ministerios sociales y en organismos estatales nunca dejó de existir. Ahora se expande en los gobiernos regionales y municipales.

En otros casos, el espíritu de la antropología, y su manera de hacer las cosas, pervivió en rincones y de maneras inesperadas. Tengo la impresión de que durante los años 80 de tanta dificultad para la investigación, primero en el campo y luego en las ciudades, el trabajo etnográfico continuó en los asentamientos populares, en manos de un gran número de mujeres —antropólogas o no, afiliadas a ONG o independientes— que fueron inspiradas en el concepto de «estrategias de sobrevivencia». Este concepto recorrió América Latina

y dio lugar al clásico texto de Larissa Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados* (Siglo XXI, 1976). Su aparición coincidió con la emergencia del movimiento de mujeres que creó una motivación adicional para estos trabajos. Salvo el texto de Lomnitz y algunos del Cono Sur que se estructuran alrededor del concepto, estos aportes no han sido asimilados en el canon antropológico peruano. Los informes se hallan en los archivos de ONG, de organismos de cooperación y aun en archivos personales.

Aquí, como tantas veces, tenemos un largo trabajo por delante de recuperación de la producción de esta Bella Durmiente: menos dormida, de repente, que olvidadiza con respecto a dónde dejó las cosas.

2. METÁFORAS Y REALIDADES

He querido aprovechar la metáfora de la doncella encantada, y aludir a un cierto problema alrededor de las «miradas masculinas», no por cuestionar a mi amigo Carlos Iván sino más bien para felicitarnos de la puerta grande que se abre, en nuestra disciplina, a la participación de las mujeres. Nos hemos emocionado con el homenaje a Carmen Delgado en este Congreso.

De todas las ciencias sociales, la antropología siempre ha sido la que ha acogido a mujeres y sus intereses en mayor grado. Podemos discrepar entre nosotros acerca del valor relativo de la antropología académica y la antropología de la práctica —la antropología «implicada» como lo expresó el profesor Chaumeil. Pero, al menos, convivimos dentro de una misma disciplina. La situación contrasta con la sociología donde (aunque no siempre se quiere reconocerlo) parece bastante claro que la sociología y el trabajo social se reparten estos papeles. La sociología, tradicionalmente, ha sido de los hombres mientras que el trabajo social fue un campo de las mujeres.

Podemos felicitarnos que, en este Congreso, según un conteo rápido, el 35% de las ponencias han sido presentadas por mujeres. Esta tasa nos pone por encima del porcentaje que exige la Ley de Cuotas para las listas de candidatos a puestos municipales y el Congreso de la Nación.

Es más: el programa consigna varias ponencias presentadas por varones que recorren temas de la cocina, la salud y sexualidad, la niñez y la familia que podríamos sospechar no habrían sido visibles para nuestros colegas varones hace algún tiempo; por lo menos, no bajo esos mismos nombres. Todo esto augura a favor de una antropología peruana abierta, plural, contemporánea, fresca y cuestionadora.

3. EL MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

Un segundo tema que quiero poner de relieve en esta ceremonia de clausura es el de nuestro método de investigación. El tema no ha tenido la prominencia en el Congreso que cabía esperarse, pese a que algunos colegas han hecho intentos de dirigir nuestra atención en ese sentido. Escuché al profesor José Elías mencionarlo con insistencia, por ejemplo.

Es importante el problema metodológico porque la investigación exige el manejo de métodos diversos pero rigurosos. La discusión alrededor de la metodología nos permite postergar, o poner a un lado, las diferencias que podemos tener respecto al estado del mundo y las grandes orientaciones teóricas, incluso respecto a los usos de la antropología. Podemos concentrarnos en los procedimientos de la investigación y cómo asegurar la mejor calidad posible en los estudios que hacemos.

Las bondades de las teorías son discutibles casi indefinidamente. Las bondades y fallas de los métodos de investigación son más fáciles de reconocer. La metodología de investigación, entonces, es un punto de encuentro donde, entre colegas, podemos participar en diálogos amistosos sobre cómo construir el conocimiento.

Dentro y fuera del Perú, la metodología ha tenido un desarrollo explosivo en los últimos años, estimulado por la creciente legitimación de los diseños cualitativos y también por la computadora y su potencial como apoyo para el análisis. Uno de los conceptos más interesantes que ha ido emergiendo, a mi parecer, es el de la «auditabilidad» de la investigación: la posibilidad de practicar una auditoría a cada estudio que hacemos.

El manual de Miles y Huberman (1994), que muchos hemos usados en nuestros cursos, propone varios rubros donde la auditoría se vuelve pertinente en una investigación cualitativa. Estos autores sugieren una serie de preguntas que tendrían que responderse para que una investigación superará la prueba de una auditoría. Por ejemplo:

- ¿Se registra con transparencia la forma de acercamiento a la población bajo estudio?
- ¿Se provee una información exacta sobre las dimensiones del estudio: el número de casos, el volumen de observaciones, la cantidad de entrevistas u otras evidencias recogidas?
- ¿Se explican con detalle los métodos utilizados para analizar la información que se recogió, de forma tal que otro analista pudiera repetir el mismo procedimiento y comparar sus resultados?
- ¿Los sistemas de codificación de datos están explicitados? ¿Se utilizaron técnicas adecuadas para asegurar que la codificación del material minimizó los sesgos?

Establecer vínculos de cooperación alrededor de la evaluación de los diseños y procedimientos metodológicos de nuestras investigaciones podría ayudar grandemente para forjar una comunidad antropológica que produjera conocimiento no sólo rico en la comprensión intercultural que permite, sino de altísima calidad y confiabilidad. Podría ayudarnos a

crear puentes de colaboración con otras disciplinas para las cuales la etnografía y la observación participante son todavía sospechosas.

Pensar colectivamente sobre la metodología de investigación tendría otro beneficio importante. Este es la posibilidad de ampliar la paleta de instrumentos con los que contamos. Las nuevas tecnologías de filmación y grabación abren caminos. Están los paquetes de *software* que ayudan para ordenar notas de campo, codificar los discursos, manipular las narraciones a fin de revelar los temas subyacentes, analizar movimiento y gestos. Los mapas y gráficos pueden explotarse como instrumentos de registro, análisis y comunicación de los resultados de la investigación en lenguajes que son más accesibles que la palabra escrita para algunas audiencias.

Apropiar los diseños, métodos y técnicas de la antropología internacional es un primer paso. Sin embargo, la mayoría de estos instrumentos están pensados para investigaciones en poblaciones no peruanas. ¿Cuáles son, entonces, las técnicas de entrevista o de observación participante —u otras— que realmente nos podrían acercar a la subjetividad de una mujer campesina de Huancavelica? Hay la necesidad evidente de hacer mucha más creación propia, no simplemente adaptaciones. Hay que experimentar con nuevos diseños y nuevas técnicas. Hay necesidad de recolección de datos y de análisis e interpretación de los mismos. Y hay que compartir lo que descubrimos.

4. LA DEVOLUCIÓN

Otro tema que pudo haber tenido un lugar más prominente en este Congreso, y que ojalá lo tenga en el V Congreso, es el de la devolución de los resultados y productos de nuestras investigaciones. Con «devolución» quiero decir el regreso a los sujetos, a los que proporcionaron la información, a las comunidades que tienen un interés en el conocimiento que se elaboró y en los usos políticos que podrían darse a este conocimiento.

Hemos tratado sobre los problemas de las lenguas que hablamos y no hablamos. Hemos incidido en algunas de las implicancias políticas de publicar en inglés, en castellano, en quechua y en otras lenguas. Sin embargo, el reto de poner los productos de la investigación en las manos de quienes tienen el mayor derecho —los mismos sujetos— no es un problema únicamente de lengua. Es un problema de códigos, de marcos de interpretación, de entendimientos acerca de las funciones y limitaciones de la investigación.

Se ha hecho mención en algunas presentaciones, en el Congreso, de libros, videos y hasta archivos que han regresado a las comunidades que les dieron su origen. En el caso de Vicos, se ha digitalizado un inmenso archivo que está al alcance de «cholonautas» y usuarios de Internet de todo el mundo. En la antropología urbana se dan esfuerzos por regresar a la población con talleres de difusión, con videos, folletos y libros. Comienza a aparecer una categoría de «asentamientos humanos con libros», de modo similar a lo sucedido hacia fines de los 80, cuando comenzó a haber dirigentes populares con agenda, y luego agenda

electrónica y teléfono celular. El libro agradece el aporte de la comunidad, reconoce su colaboración en la investigación y, sobre todo, pretende entregar un conocimiento sobre ella misma capaz de *empoderar* a un grupo humano para que pueda llevar adelante sus propios proyectos de mejor manera.

Sin embargo, ¿qué significa devolver un libro a una comunidad selvática, andina o urbano-popular? Significa algo, indudablemente. Mi propia experiencia en un asentamiento de Pamplona Alta, Lima Sur, me dice que, en el corto plazo, el intento de detallar y codificar la historia de un asentamiento ocasiona conflicto antes que acuerdo y concertación. «¿Dónde está el nombre de mi padre, que también fue fundador?» «¿Por qué se atribuye tal obra a tal organización cuando la otra tuvo una participación igualmente importante?». Atraen la atención las fotografías e ilustraciones; el texto resulta pesado. Poco a poco, sin embargo, el libro comienza a usarse como un material de enseñanza en el colegio local. En manos de maestros creativos, puede ayudar a que los niños y jóvenes inicien conversaciones con sus mayores sobre las experiencias que han recorrido. Sobre todo, el libro se adjunta a los proyectos que el asentamiento presenta a la municipalidad, algún otro organismo gubernamental o a una entidad de cooperación internacional, como prueba de su capacidad de gestión.

Evidentemente, no podemos quedarnos en libros, por más que los libros y los textos escritos sean el vehículo privilegiado para nuestra comunicación en el mundo académico. Hay que crear nuevos vehículos y estrategias de devolución del conocimiento que produce la investigación, volviéndola asequible y liberadora para la gente. Hay que compartir entre nosotros, como comunidad antropológica, las experiencias que vamos acumulando. En cada rincón del Perú, frente a diferentes problemáticas (de salud, de tierras, de concepciones sobre el medio ambiente y su debida protección, entre otras), ¿cuál es la mejor forma de poner al alcance de las personas involucradas, las más vulnerables de estas personas, la información, los argumentos y los marcos interpretativos que pueden servirles?

Aquí quiero volver a *La doncella sacrificada* de Carmen Escalante y Ricardo Valderrama (1997). Se trata de un libro escrito en castellano y quechua. Pero pienso aún más en otro proyecto de los mismos autores, *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977), parte fundamental de la bibliografía antropológica peruana. Sin duda, el ponernos cara a cara con las vivencias y sentimientos de otro ser humano en particular, que recorre la memoria de su vida, constituye una de las maneras más potentes de promover la comprensión y el acercamiento.

Otros han remarcado la ubicuidad del cuento como formato para la comunicación de ideas, actitudes y valoraciones en las sociedades humanas (MacClancy y McDonough, 1996). Contarnos cuentos, demostrar hechos a través de anécdotas, representar grandes verdades en las historias de vida de personas con las cuales podemos sentirnos identificados debe ser una de las actividades más características de las personas. Nuestras investigaciones se prestan a vehículos de comunicación de este tipo porque nuestros métodos dependen de recoger relatos en su contexto, biografías reflexionadas por sus

protagonistas, «autopsias verbales» que reflejan diferentes versiones de los hechos desde diferentes actores y observaciones que tienen un inicio, un desarrollo y un desenlace. Explorar, por lo tanto, formatos como radionovelas, telenovelas, filmaciones, novelas a secas, cuentos y biografías parece ser una veta importante para la antropología peruana a futuro y algo que nos puede acercar aún más a los diferentes segmentos de la comunidad nacional que necesitan entender mejor su posición en el conjunto.

5. LOS EXTRAÑOS CERCANOS

El último tema que quiero tocar esta tarde concierne a los alcances y los límites del entendimiento antropológico. Nuestra disciplina celebra como parte de su tradición —o de su mitología— los saltos al vacío de antropólogos, hombres y mujeres, que cruzaron mares y montañas para estudiar a los «X», representantes de una forma de vida diametralmente opuesta a la suya. Así se probaba la vocación antropológica, en una especie de «iniciación». El trabajo antropológico debía ser desestabilizador, desorientador, hasta desgarrador en lo personal.

Demasiados textos antropológicos producidos bajo estas condiciones, muchas veces condiciones personales forzadas e infelices, no han soportado el paso del tiempo ni los intentos posteriores de replicar sus resultados. Las enormes equivocaciones que se consignan en tantos libros dan testimonio de los riesgos de una estrategia de traspasar distancias enormes. El interés de la antropología contemporánea en las emociones y en el problema de atribuir intenciones a los actores sociales solo aumenta los riesgos de los saltos largos.

También heredamos una disciplina repartida de alguna manera en una antropología central y otra «periférica» o, como se suele hablar hoy, otras antropologías «regionales». Mal que bien, una de las tareas fundamentales de todas estas antropologías es la de traducir los marcos de entendimiento de un grupo humano a los marcos de entendimiento de otro.

El gran peligro, que hay que evitar, es el de traducir todo el resto a los marcos anglosajones o europeo-norteamericanos de la «antropología central». Si eso ocurriera, los demás, en toda su variedad, tendrían que encontrar cabida en las categorías lingüísticas y mentales de un solo conjunto, por no hablar de sus preocupaciones políticas y filosóficas. Hacer «entendible» o «verosímil» generalmente obliga a usar lo propio como referente. Algunos de los ribetes de este problema son puestos a la vista en el estudio de Lutz y Collins (1993), *Reading National Geographic*.

Takami Kuwayama, representante de la ilustre tradición antropológica japonesa que mencionó aquí Jurgen Golte, elabora una serie de respuestas frente a este problema; presenta un interesante análisis del estudio clásico de los japoneses hecho por una antropóloga estadounidense, Ruth Benedict: *El crisantemo y la espada*. En su texto «Lecturas etnográficas al revés. El crisantemo y la espada como un estudio del carácter nacional estadounidense»,

Kuwayama (2004: 87-114) pone de cabeza la investigación de Benedict y la convierte en un estudio del país de origen de la investigadora.

La propuesta resulta intrigante: ¿Qué ocurriría en una «lectura al revés» de algunos de las investigaciones fundamentales hechas en el Perú sobre el Perú? Los estudios de las comunidades andinas, ¿podrían ser leídos como reflexiones de los deseos profundos —de comunidad, de equilibrio, de reciprocidad, de trabajo constante y productivo— de sus autores urbanos? Los estudios sobre las barriadas, ¿podrían ser leídos como celebraciones del tesón, el esfuerzo y la capacidad de creación de una nueva sociedad de sus autores pertenecientes más bien a sectores urbanos consolidados?

Las profundas complejidades de los ejercicios de traducción que hacemos en la antropología nos advierten sobre la necesidad de tomar precauciones extremas.

Es aquí donde se puede introducir, creo, con mucho provecho, un concepto de «extraños cercanos» como el ámbito donde habitan las mejores investigaciones que somos capaces de hacer. Adapto un término utilizado por Barbara Harriss-White (2004), economista que hizo trabajos ejemplares de etnografía a lo largo de décadas en una pequeña ciudad de la India. Harriss-White analiza la pobreza a la luz de las relaciones que se mantienen entre los pobres y lo que ella llama los «ricos cercanos»; no los más ricos del país, por cierto. Los intercambios entre los pobres y los ricos cercanos son diarios y obligatorios. Los ricos cercanos pueden explotar el trabajo y expropiar la riqueza de los pobres precisamente porque, formando parte de un mismo mundo, los conocen y los entienden. El dueño de un taller de joyas sabe cuán importante es contar con joyas de oro para una boda y hasta dónde puede endeudarse la familia de la novia para poder adornarla de acuerdo a las costumbres y jerarquías de valor locales.

Evidentemente, no quiero ni imaginar que nuestra relación con los «extraños cercanos» sea una relación de explotación y expropiación. Más bien, rescato del estudio de Harriss-White los argumentos acerca de la posibilidad de interpretación y comprensión cuando las distancias que se recorren entre grupos y comunidades no son tan grandes. En una ciudad de la India, ricos, pobres y medios forman parte de un mismo marco institucional, están expuestos a los mismos medios masivos de comunicación, comparten una misma fe religiosa (o dos o tres).

La verdad es que la mayor parte de las investigaciones antropológicas hechas por peruanos en el Perú son estudios de «extraños cercanos». Son trabajos realizados en los márgenes adyacentes a la propia experiencia del investigador. Empujan estos márgenes un poco hacia fuera y hacen que se agrande el mundo de la persona otro grado más, en cada nuevo esfuerzo.

Lejos de ser motivo de lamentación, creo que esta es una gran fortaleza de la antropología peruana y probablemente de las «antropologías regionales» en general. Comprender a «los otros» que son prójimos, los que comparten un mismo territorio y que pueden ocupar el

lado opuesto frente a cuestiones medulares de los destinos de este país y territorio, debe ser el verdadero reto de la investigación antropológica. Ni nosotros ni los «extraños cercanos» nos vamos a ir. No nos podemos escapar con nuestros constructos y modelos para lucirlos muy lejos de aquí. No podemos abandonar el campo y eludir las consecuencias que pueden venir de nuestras investigaciones. Tenemos que escuchar, y escuchar cada vez más, lo que estos «extraños» piensan de nosotros, de lo que enseñamos, practicamos y vivimos. Y eso debe servirnos como la «auditoría» que nos mantendrá en alguna carretera —muy ancha, llena de combis, camiones, peatones y bulla— avanzando rumbo hacia algunas verdades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECK, Ulrich
2004 «The Truth of Others. A Cosmopolitan Approach». *Common Knowledge*, Vol. 10, N° 3, pp. 430-449, Durham NC.
- BROWN, Michael F.
2003 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- ESCALANTE, Carmen y Ricardo VALDERRAMA
1997 *La doncella sacrificada. Mitos del Valle del Colca*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- FRASER, Nancy y Axel HONNETH
2003 *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- GERHOLM, Tomas
1995 «Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology». Hans F. Vermeulen y Arturo A. Roldán (compiladores). *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 159-170.
- HARRISS-WHITE, Barbara
2003 *India Working. Essays on Society and Economy*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- JACKSON, Michael
1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: University of Chicago Press.
- KUWAYAMA, Takami
2004 *Native anthropology: the Japanese challenge to Western academic hegemony*. Melbourne, Australia: Trans Pacific Press.
- LATOUR, Bruno
2004 «Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?» *Common Knowledge*, Vol. 10, N° 3, pp. 450-462.
- LUKXX, Aurolyn
2004 «Epistemologies in Collision: Mythic, Experiential, and Scientific Discourses in the Academic Socialization of Indigenous Graduate Students». Trabajo presentado en la reunión anual de la American Anthropological Association, Atlanta, Georgia.
- LUTZ, Catherine A. y Jane L. COLLINS
1993 *Reading National Geographic*. Chicago: University of Chicago Press.

- MACCLANCY, Jeremy y Chris McDONOUGH (compiladores)
1996 *Popularizing Anthropology*. Londres y Nueva York: Routledge.
- MILES, Matthew B. y A. Michael HUBERMAN
1994 *Qualitative Data Analysis*. 2da. edición. Londres: Sage Publications.
- RUBEL, Paula G. y Abraham ROSMAN (compiladores)
2003 *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford: Berg.
- TAGGART, James M.
1990 *Enchanted Maidens. Gender Relations in Spanish Folktales of Courtship and Marriage*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- THEIDON, Kimberly
2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE
1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.

**LA ANTROPOLOGÍA ANTE EL PERÚ DE HOY:
balances regionales y antropologías latinoamericanas**
reúne un conjunto de trabajos de balance sobre el quehacer antropológico en el Perú y en América Latina, presentadas en IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, organizado en agosto del 2005 por la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

El libro ofrece: un panorama de la historia, la formación y el trabajo de investigación que se desarrolla en las escuelas de antropología del país; un balance de las tradiciones antropológicas de escuelas latinoamericanas, incluyéndose a México, Brasil, Argentina y Ecuador; y un balance de la investigación antropológica peruanista francesa en los andes y la selva peruana.

Esta diversidad de enfoques e itinerarios, que van desde las etnografías más clásicas a las problemáticas contemporáneas, dan cuenta de una disciplina que busca adaptarse a las exigencias de comprensión del mundo globalizado.

