

La antropología peruana del siglo XX. De la antropología andina a las nuevas antropologías

Peruvian anthropology of the 20th century. From Andean anthropology to the new anthropologies

Eloy Gómez Pellón

Catedrático de Antropología Social. Universidad de Cantabria. Santander (España)
gomez@unican.es

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LOS PAÍSES ANDINOS
MONOGRÁFICO COORDINADO POR ELOY GÓMEZ PELLÓN

RESUMEN

La antropología peruana del siglo XX encierra, por un lado, la intrincada disputa por la definición del objeto de estudio de esta disciplina a partir de un envolvente esencialismo, y, por otro lado, un acusado compromiso político por parte de los antropólogos, los cuales se convierte en protagonistas de una cerrada pugna ideológica que explica su frecuente y activa militancia partidista. Integrantes de las élites académicas, entreverados con las élites sociales, esos antropólogos construyen una antropología de raíz culturalista, profundamente ideologizada y apasionada, dotada de una sorprendente capacidad de seducción, que unas veces deviene en una antropología teórica y otras en una antropología aplicada, pero casi siempre posicionada políticamente. A pesar de la adopción de perspectivas pretendidamente deshistoricizantes, todos ellos quedan atrapados, en mayor o menor grado, por concepciones en las cuales los actores se muestran atados a su propia historia. La raza social que emerge permanentemente en sus escritos remite a grupos humanos que, a menudo, comparten fenotipo, pero que han sido contruidos culturalmente con una apreciable arbitrariedad.

ABSTRACT

Peruvian anthropology of the twentieth century contains, on the one hand, the intricate dispute over the definition of the object of study of this discipline from an enveloping essentialism, and, on the other hand, a marked political commitment on the part of anthropologists, who they become the protagonists of a closed ideological struggle that explains their frequent and active partisan militancy. Members of the academic elites, intertwined with the social elites, these anthropologists construct an anthropology with a culturalist root, deeply ideological and passionate, endowed with a surprising capacity for seduction, which sometimes becomes a theoretical anthropology and other times an applied anthropology, but almost always politically positioned. Despite the adoption of purportedly dehistoricizing perspectives, these anthropologists are trapped, to a greater or lesser degree, by conceptions in which the actors are tied to their own history. The social race that permanently emerges in his writings refers to human groups that often share a phenotype, but that have been culturally constructed with appreciable arbitrariness.

PALABRAS CLAVE

antropología peruana | antropología andina | indigenismo | mestizaje | racismo social

KEYWORDS

peruvian anthropology | Andean anthropology | indigenism | miscegenation | social racism

1. Introducción

Cuando se produce el advenimiento académico de la antropología peruana, en los años cuarenta del siglo XX, los estudios que *lato sensu* podemos denominar antropológicos poseían una cierta historia en Perú, y no es exagerado decir que esta historia marca indeleblemente la antropología peruana de las décadas posteriores. Tampoco es hipérbole añadir que toda la antropología peruana del siglo XX es hija predilecta del indigenismo, que marcó a la misma sin que ésta pudiera liberarse de este carácter heredado, en buena medida porque se sentía muy cómoda en este ambiente ideologizado y reivindicativo, que, además, sintonizaba con las aspiraciones políticas de una gran parte de la sociedad peruana. La antropología indigenista peruana, construida por las élites académicas, justificaba la actividad de éstas y le procuraba a las mismas un espacio de poder muy apreciado por los antropólogos peruanos. Sin ese espacio de poder esta antropología no habría llegado a jugar el papel que jugó en la vida universitaria y en el contexto político. Para ello fue necesario que el indigenismo se tiñera de compromiso ideológico, y, al mismo tiempo, dejara espacio para el surgimiento de una antropología marxista y revolucionaria que, según avanzaba el siglo XX, se convirtió en insignia de una parte de los docentes universitarios de la disciplina.

2. El surgimiento de una antropología ideologizada

La antropología peruana del siglo XX se halla indisolublemente unida a los avatares políticos del país durante este período, si bien, y paradójicamente, al revés de lo que sucede en otros países de su entorno, la propia antropología ejerce una influencia duradera sobre la vida política. Durante la práctica totalidad de la primera mitad del siglo XX, en Perú no existe una antropología académica, sino un interés, que llega a ser muy intenso, por temas culturales de apariencia antropológica, aunque el resultado final no se atenga, en general, a los cánones científicos de la disciplina. Más bien, lo que tiene lugar es una ocupación, o incluso un apoderamiento, de la parcela antropológica por disciplinas fronterizas, produciendo trabajos muy heterogéneos que, sin embargo, están unidos por preocupaciones similares, entre las cuales el indigenismo adquiere frecuentemente un peso extraordinario. No es que los cultivadores de esta temática de índole antropológica fueran los descubridores del indigenismo (vid. Marzal 1993), sino que proporcionan al indigenismo una base más sólida, y, sobre todo, logran hacer bandera del mismo, convirtiéndose en alma de lo que se denomina *nuevo indigenismo*. Este indigenismo es más que una actitud humanista, puesto que es un movimiento ideológico que se desparrama por la literatura. Favre (1980 y 1998a), quizá el mejor teórico del indigenismo en Latinoamérica, sitúa la etapa áurea del movimiento indigenista entre 1920 y 1970, que es, precisamente, el período durante el cual se vive con fervor esta ideología en Perú.

El arranque de este *nuevo indigenismo* se produce en torno a 1920, en un momento crucial para la historia de América Latina. Es así porque se acababa de producir la revolución mexicana, y todos los integrantes del movimiento están persuadidos de que ha comenzado un tiempo nuevo, en el que será posible la revitalización de la cultura indígena y la construcción de una sociedad distinta presidida por los valores de la historia indígena perdida. ¿Por qué sucede esto en torno a 1920? Muy probablemente porque se han producido hechos que resultan fundamentales para construir esta ideología. En efecto, la revolución mexicana ha permitido elaborar una nueva Constitución, la de 1917, que inaugura un Estado nuevo, al menos idealmente. Con este texto constitucional, precedente del Estado social latinoamericano, los colectivos indígenas adquieren una presencia que hasta entonces, en el siglo transcurrido desde el nacimiento de las nuevas repúblicas había estado ausente. Y por el otro lado, el descubrimiento de las ruinas de Machu-Pichu en 1911, ha permitido que éstas sean elevadas a la condición de emblema del pasado del Estado peruano.

Conviene señalar, no obstante, que, dos décadas atrás, en los años que cierran el siglo XIX y abren el XX, antes de que se produjeran los acontecimientos señalados, algunos autores peruanos habían manifestado su credo indigenista, aunque de una manera menos académica, si bien por ello no menos decidida, que los que lo harán en los años veinte. Me estoy refiriendo a esa generación de los llamados *protoindigenistas*, integrada por Manuel González Prada, Clorinda Matto, Narciso Arestegui y José Frisancho, entre otros, considerados con frecuencia como los auténticos identificadores de los símbolos utilizados por la siguiente generación de indigenistas, esto es, por la de los *nuevos indigenistas*. Mas no fue ésta la única característica de los *protoindigenistas*. La otra característica consistió en situar al indio en el epicentro de la preocupación intelectual del Perú de la época.

A falta de una antropología cultural o social debidamente institucionalizada, serán las disciplinas fronterizas las que se ocupen de la antropología. Por un lado, la arqueología, cuyo gran valedor será Julio César Tello, director desde 1919 del Museo de Arqueología Peruana; por otro lado, la historia, a través de Luís Eduardo Valcárcel, profesor de la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cuzco; y, finalmente, las nascentes ciencias sociales, en esta última universidad, por medio de José Uriel García. Estos tres autores tuvieron la habilidad de recubrir sus obras de una pátina antropológica, aunque no fueran propiamente antropológicas, que contribuyó decididamente a la institucionalización académica de la antropología. La creación, en 1941, de la sección de Historia y Antropología en la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco marcaría el comienzo de la implantación progresiva de los estudios antropológicos en las universidades peruanas.

Esta actividad indigenista habría resultado insuficiente de no haber sido porque estos autores contaron con una potente industria editorial en el Perú de los años veinte y treinta del siglo XX, probablemente una de las mayores de América Latina. Ello sería posible gracias a la existencia de un público lector que había sido introducido paulatinamente en los senderos del folklore y de la etnología de vocación indigenista. Asimismo, gracias a que otros publicistas supieron implementar las oportunidades que concedían la ensayística y la literatura de la época, fuera de la propia academia. Quien logra armonizar todas estas variables es un joven periodista y político, autodidacta de formación, político de vocación, y dotado del ingenio suficiente para estimular la producción literaria de sus compañeros de viaje. Me estoy refiriendo a José Carlos Mariátegui, muerto prematuramente, en 1930, pero, seguramente, cuando ya

era, quizá, el representante más destacado de la intelectualidad peruana de los años veinte del siglo pasado, y tras haber convertido su obra señera de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) en una de las más prestigiosas del Perú en los decenios posteriores, especialmente tras haber dado pábulo a la sagaz respuesta contenida en la *Peruanidad* de Víctor Andrés Belaunde (1943).

Pues bien, José Carlos Mariátegui fundaría en 1926 la revista *Amauta* ("Maestro", en lengua quechua), en la que, durante los años posteriores, colaboró lo más florido de la intelectualidad peruana, en cuyo seno se encontraban los cultivadores de esa incipiente antropología de orientación indigenista. Todos ellos fueron diestros en el manejo de la simbología indigenista, y todos ellos también poseyeron la característica, aun siendo diferentes entre sí, de hallarse próximos a los planteamientos de Mariátegui, y hasta se puede decir que de mostrarse afectos en diferentes medidas al signo político de Mariátegui.

Aunque no de forma exclusiva, y el nombre de la revista constituía todo un indicativo, *Amauta* fue una publicación marcada por su profundo carácter indigenista, gracias particularmente al peso que, dentro de la misma, tuvieron los cultivadores de esta temática que remitía a la Sierra, a los Andes, y al Perú más tradicional, y, por otro lado, denotada por la extraordinaria significación de las sensibilidades socialistas de aquellos años, y, por encima de todas, en una primera etapa, la correspondiente al aprismo de Haya de la Torre, a cuya línea política todos manifestaron una acusada proximidad. Curiosamente, estos dos componentes de la época, la de los años veinte, el indigenismo y el socialismo, servirán no sólo como argamasa preferente de un proyecto común, sino también como dos referentes permanentes y dominantes en la antropología peruana durante la práctica totalidad del siglo XX. Todavía se podría añadir que a esta época se remonta otra característica más que acompañará a la antropología peruana, durante el siglo XX, y es la del compromiso político, más allá de la pura influencia ideológica representada por los dos elementos anteriores. Así, Julio César Tello fue diputado del Partido Nacional Democrático entre 1917 y 1929, antes de acercarse al partido de Haya de la Torre; José Uriel García fue senador por Cuzco entre 1939 y 1944; y Luís E. Valcárcel fue ministro de Educación Pública en el gobierno del Perú del Frente Democrático Nacional, entre 1945 y 1947.

Acabo de señalar que los nuevos indigenistas toman los símbolos elaborados por la generación de *protoindigenistas* de manera exitosa para la causa. Quizá la figura determinante, en este sentido, sea Luís E. Valcárcel, uno de los grandes promotores de *Amauta*, el autor de una obra clave en la tradición indigenista, intitulada *Tempestad en los Andes* (1927), cuyo contenido forma parte de un género en el cual la realidad histórica se entrevera con el mito para producir un resultado idealizado, más encuadrable en el mundo de las emociones que en ningún otro. Cuando, en la senda de esta obra, publique su *Historia de la cultura antigua del Perú* (1943-1948), Valcárcel habrá dado forma, definitivamente, a una construcción indigenista llamada a perdurar, de la cual se nutrirían algunos de sus contemporáneos y muchos de sus sucesores.

Sabido es que a Valcárcel se le ha acusado de haber contribuido, acaso más que nadie, al mantenimiento del mito de la *utopía arcaica indigenista*, muy defendido por algunos y muy negado por otros. La utopía arcaica indigenista remite al mito creado por el Inca Garcilaso en el siglo XVI acerca de la grandeza incaica, gracias a una cierta ensoñación histórica basada en los recuerdos que le fueron transmitidos al célebre militar y escritor mestizo por boca de su madre, perteneciente a una rancia estirpe inca. Según Vargas Llosa, se trataría de una construcción mitológica, típica de la época, concomitante con la mitología platónico-renacentista. También, según algunos, entre los que se encuentra el propio Vargas Llosa, nadie como Valcárcel habría contribuido al retoño de esta mitología, escamoteada bajo una aparente creación histórica y antropológica.

Es cierto que la obra de Valcárcel está recorrida por un mesianismo explícito, tejido en torno al mito del andinismo creado por él mismo, a partir de una concepción racial de la cultura, que se halla en rima con la época que va de los años veinte a los años cuarenta, cuando tiene lugar la producción más significativa de Valcárcel (vid. Ossio 1973). Los Andes proporcionarían a los nacidos en su seno no sólo un paisaje, sino también una sangre y un pasado que explicarían la superioridad del grupo. Al mismo tiempo que desgrana las características del indígena andino, Valcárcel va construyendo el mito andinista, elaborado a partir de una sencillez de vida, de fuerte contenido comunitario, que permite deducir la existencia de unos valores de igualdad, de colectivismo y de bondad, análogos a los que, en otro contexto, caracterizarían al buen salvaje. El amor desmesurado a la tierra, el singular sentido de la benevolencia y un carácter recio proporcionados por la Sierra, forjarían unos valores inequívocos, cuyo paradigma vendría representado por el *ayllu* como arquetipo de la comunidad agraria. Se trata de la singular aportación de Valcárcel al refuerzo de un *mito de origen* que, seguramente, se remonta al siglo XVI, esto es, al inicio de la colonización española.

Con los nuevos indigenistas, con Valcárcel a la cabeza, por tanto, la ideología cobra nuevas dimensiones, asentadas en ocasiones, como es el caso, sobre lo biológico y lo moral. Sin embargo esta percepción, típicamente andinista, no es general y, junto a ella descubrimos otras percepciones bien distintas. Quizá una de ellas, y bien significativa por cierto, es la de José Uriel García, compañero de viaje durante algún tiempo de Valcárcel, y muy singularmente colaborador junto a este último y Mariátegui en *Amauta*. José U. García es el autor de una obra también señera del indigenismo, pero muy diferente de la de Valcárcel. Es *El nuevo indio* (1930), cuyo rasgo más llamativo es que se despega un tanto del *mito de origen*, y particularmente de cualquier consideración biológica y racial, para adoptar un tono culturalista. En la construcción de José Uriel García, los Andes pueden proporcionar una construcción moral y afectiva a cualquiera que lo desee, independientemente de su ser indígena, mestizo o europeo. El *nuevo indio* es el ingenioso constructo que utiliza su autor para referirse a la dimensión dinámica que ha acompañado a la cultura indígena desde la colonización, debido a su fuerte capacidad evolutiva. Las formas culturales del mundo indígena permitieron el alumbramiento de otras nuevas e irreversibles tras la colonización, pero conservando el sustrato indígena.

En este grupo de nuevos indigenistas cabe también integrar a Hildebrando Castro Pozo, que aporta una de las visiones más radicales de la sociedad peruana. Castro Pozo eleva a la comunidad indígena a la categoría de auténtica arcadía, gracias al *ayllu* y a un sempiterno milenarismo. No obstante, Castro examina minuciosamente las relaciones de hacienda, empezando por el *pongaje* y otras instituciones onerosas, como el *yanaconzago* (de origen indígena, aunque entreverado con las instituciones de los colonizadores), identificando a las víctimas y a los victimarios de una sociedad colonial inmisericorde con el indio, en la cual, antes de que desaparezca, habrá sitio para el *gamonal* o nuevo hacendado (Castro 1936). Al igual que el resto de los indigenistas, Castro Pozo también se movió en los círculos de poder, ocupando cargos en el Ministerio de Justicia y Trabajo, y escaño, primero como diputado y posteriormente como senador.

El mejor rendimiento de este rico *cursus honorum* lo alcanzó Luis E. Valcárcel, que en 1945 es nombrado Ministro de Educación y Cultura, en el gobierno de Bustamante y Rivero. Se consumaba así la intensa relación que los cultivadores de los estudios antropológicos habían establecido con el poder desde tiempo atrás, y que sería una constante en los decenios siguientes, hasta el punto de convertirse en un valioso activo de la antropología peruana. Valcárcel, que había sido impulsor activo de la creación de la Sección de Historia y Antropología en su *alma mater*, la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco, en 1941, también sería el actor fundamental que contribuiría al nacimiento, en 1953, del Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos, mientras que su colega en la cartera de Justicia y Trabajo de aquel gobierno de Bustamante y Rivero crea en 1946 el Instituto Indigenista Peruano, que, poco tiempo después, acabaría presidiendo el propio Valcárcel, lo cual revela la singular voracidad política de este intelectual peruano. También aprovecha la estancia en el Ministerio de Educación Pública para constituir la Sección de Folklore, encargada de recoger las leyendas y las tradiciones del Perú antiguo, aunque su creación más marcadamente política tal vez sea la red de escuelas de comunidades campesinas de Perú. Un segundo activo de la antropología peruana será el de la relevancia que adquieren, para el estudio de la cultura peruana, las fundaciones extranjeras debidamente institucionalizadas. Éste es el caso del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), nacido al poco de concluir el período ministerial de Valcárcel, en 1948, al lado de otras fundaciones norteamericanas y europeas. El IFEA jugará un papel muy notable en el desarrollo de la antropología peruana, gracias a la trascendencia que alcanzan los trabajos de sus primeros pensionarios: H. Favre, P. Duviols, N. Wachtel, J. Piel y otros (vid. Salazar-Soler 2007). Nathan Whachtel intensificará aún más esta influencia en los años sesenta y setenta del siglo XX a través del Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL).

3. La antropología de José María Arguedas

Las primeras grandes novedades para la antropología peruana llegan, precisamente, en los años cuarenta, cuando una nueva generación de antropólogos, en la que destaca José María Arguedas, irrumpa en el panorama peruano. Es la antropología de un escritor que cultiva la literatura, y que no la abandonará a lo largo de su carrera académica. Presenta una extraordinaria diferencia con la generación anterior, y es que Arguedas es un profesional de la Antropología, lo cual, por ejemplo, le dota de herramientas precisas para llevar a cabo la observación, que resultaron desconocidas para la generación precedente. En realidad, Arguedas es un hijo de *Amauta*, que no participó en el proyecto debido a su cronología vital, pero que, sin embargo, maduró a la sombra de *Amauta*, y resultó profundamente influido por el proyecto de Mariátegui. Tanto que, en su primera época, Arguedas apenas muestra diferencias con

la generación anterior, sintiéndose muy identificado con la herencia más genuina de *Amauta*. Ahora bien, a medida que transcurren los años cuarenta, y especialmente los cincuenta, Arguedas halla una alteridad cada vez más diversa y mestiza. Arguedas no sólo había adquirido una sólida formación, sino que poseía notables cualidades para el cultivo de la literatura, y, antes que nada, hablaba lengua quechua y se había socializado en un entorno indígena sin ser tal, lo cual comportaba algunas diferencias con sus antecesores. Coincidió con ellos en que su extracción social de partida correspondía con la de una clase acomodada, y que su temperamento era inconformista, y, por supuesto, que tenía prisa por hacerse un lugar en la vida académica y en la elite social.

La trayectoria antropológica de Arguedas no se entiende sin conocer su peripecia vital. Dice de él Vargas Llosa (1996) que fue un privilegiado, en el sentido de que pudo pertenecer a dos mundos, al indígena y al hispano, lo cual le permitió indagar en cosmovisiones que, de otra manera, le habrían resultado ajenas. Pero conviene añadir que Arguedas fue un expulsado de su clase de nacimiento, cuando, tras los cambios que se producen en su familia de nacimiento, el antropólogo pierde parcialmente su estatus y busca refugio en el mundo indígena. Pero él no es un indígena propiamente dicho, y no es pobre, ni analfabeto como los demás. Al contrario, poseerá una excelente formación universitaria que acabará conduciéndole por los derroteros de la antropología académica, sin apenas modificar el estado de la cuestión de *Amauta* en sus primeros años de cultivo disciplinar. Sus traumas personales, al hilo de esa historia personal que acabo de mostrar, influirán muy decisivamente en su obra antropológica y literaria. Aunque el análisis que realizo es fundamentalmente antropológico, no puedo dejar de mencionar, complementariamente, la dimensión literaria de Arguedas, debido a la indudable conexión que se produce en nuestro autor entre ambas facetas .

La obra antropológica de Arguedas es breve, pero, sin embargo, ha ejercido una influencia apreciable sobre las generaciones posteriores, paradójicamente agrandada tras la publicación de la obra de Vargas Llosa *La utopía arcaica* (1996), debido a que el tono elogioso, pero sobre todo crítico, de este último, exacerbó los ánimos de los detractores de Vargas Llosa. Sobre este hecho volveré posteriormente. La obra de Arguedas no sólo es breve sino muy concentrada en el tiempo, que es la década de los años cincuenta, cuando publica seis trabajos significativos, a los que se unirán tres más en la década posterior, que es la de su fallecimiento, además del trabajo analítico y comparativo sobre *Las comunidades de España y del Perú* (1963) que ve la luz en los años setenta, póstumamente. La compilación de la obra de Arguedas que realizó Ángel Rama (1998), y a la que dio el significativo título de *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1975), permitió que la obra de Arguedas adquiriera una cierta difusión en el ámbito peruano. El título de Rama es ilustrativo del mensaje de la obra de Arguedas, por cuanto remite a una visión indigenista de la vida, aunque susceptible de matizaciones. La obra de Arguedas, acaso por lo que se acaba de decir, está impregnada de un inusitado interés por las manifestaciones comunales de la cultura, que es, justamente la explicación de su viaje a España a finales de los años cincuenta para analizar las huellas del viejo colectivismo agrario, a fin de establecer una analogía esclarecedora con el colectivismo indígena del Perú (Gómez Pellón 2016).

En efecto, los primeros trabajos de Arguedas siguen la tradición de Mariátegui y de Valcárcel, lo cual explica que la cultura peruana aparezca marcada por la fuerza del colectivismo, de suerte que es percibida como sucesora de la del Incanato, aunque con posterioridad Arguedas va fijando su mirada, cada vez con más insistencia, en las vías alternativas conducentes a la formación de una cultura nacional moderna, en la que quepan “todas las sangres” (Gómez Pellón 2015). Si bien la visión de los *7 ensayos de la realidad peruana* de Mariátegui no deja de estar presentes nunca, en diferentes medidas, la obra de Valcárcel pierde influencia progresivamente, al tiempo que Arguedas adopta una visión más cercana a la de José Uriel García, sin que, como en el caso de este último, ello suponga renegar de su perspectiva indigenista. Es obvio, y así lo reconoce Arguedas en 1952, según progresa su obra, que el antropólogo va adquiriendo una conciencia cada vez más nítida de la enorme complejidad étnica del Perú, atravesada por un inmenso mestizaje llevado a cabo durante cinco siglos, al socaire de una sorprendente estratificación social (Arguedas 1998: 1-8).

¿Cuál es el mayor mérito de Arguedas para la antropología peruana? Sin duda, el hecho de haber modificado el estado de la cuestión impuesto por los promotores de *Amauta* acerca de la visión indígena del Perú. Arguedas es el primer indigenista que rompe con la percepción dicotómica de la sociedad que se hallaba instalada en la generalidad de los indigenistas. La imagen de la peruanidad representada por el indio, cede ante otra imagen nueva en la cual el mestizo ocupa su lugar. Probablemente, Arguedas se ve arrastrado por la opinión creciente de que el mestizo, que, al fin y al cabo, poseía sangre india, era el fruto más expresivo de la larga historia del Perú, y de una concordia largamente sostenida en el tiempo, lo que impulsa al antropólogo a ahondar en esa idea. Esa opinión procedía, y así lo reconoce Arguedas, de que el Perú está viviendo a mediados del siglo XX un intenso proceso de cambio, cuya expresión más

evidente es la urbanización que se está produciendo. La sociedad indígena ya no es tan solo la que vive en los pueblos de indios, sino que es la que vive interaccionando con otros grupos de población en lo que, por entonces, eran ya las grandes ciudades peruanas (vid Gómez Pellón 2014). Arguedas, en consecuencia, renuncia progresivamente a la visión dualista y esencialista de la sociedad, que había resultado envolvente hasta entonces en los ambientes más radicales del andinismo, merced a la cual el Perú se dividía entre la Sierra india y la costa no india, para proceder a abogar, progresivamente, por la defensa de la síntesis.

Este cambio no habría sido posible sin la mejora de las pautas de observación que introduce Arguedas en sus estudios, convertido en un profesional de la antropología. Los trabajos que lleva a cabo en el valle de Mantaro y en Puquio con perspectiva etnohistórica, le persuaden de la importancia de la hibridación biológica y cultural que se ha producido desde los comienzos de la colonización. Pero también le convencen del peso que, progresivamente, han adquirido los valores unidos al mestizaje, en la creación cultural. Precisamente, la observación del *ayllu*, a la luz de su indigenismo, le sirve para entender que éste, curiosamente, se ha conservado en las áreas mestizas y ha sucumbido en las más propiamente indígenas. La explicación de Arguedas es que en las áreas mestizas, el *ayllu* fue un factor de resistencia al cambio, mientras que en las áreas indígenas se desvaneció debido al aislamiento. Dicho de otra manera, fue la interacción humana y cultural, entre colonizadores y colonizados, la que creó una sociedad más rica desde todos los puntos de vista, incluido el institucional, mientras que la ausencia de interacción devino en desvitalización y empobrecimiento sociocultural.

En el caso de Arguedas, su literatura, alabada por todos, entre los que Vargas Llosa no es excepción, corre pareja a la antropología, y ésta es la explicación de que su primera gran obra, *Yawar fiesta*, retrate una sociedad radical, escindida, entre indios y no indios, en consonancia con sus tesis indigenistas iniciales. Por el contrario, *Todas las sangres* representa su visión más armoniosa y avanzada del indigenismo, gracias a la presencia de una panoplia de personajes que remiten a la diversidad étnica y social del Perú. Entre una y otra, *Ríos profundos*, que, al decir de los críticos, es una de las obras de mayor calidad literaria del antropólogo, constituye la prueba de la evolución de su pensamiento (Rovira 1992), esto es su paso progresivo desde la sociedad escindida a la rica diversidad de la sociedad peruana.

En *La utopía arcaica*, que se acompaña del descriptivo subtítulo de *José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Vargas Llosa (1996) intenta desentrañar los significados que encierra la literatura y la antropología de Arguedas, y llega a la conclusión de que Arguedas fue un indigenista que, en términos generales, representó la línea más radical del indigenismo peruano, la que recrea el mito de origen del Estado incaico, a la luz del pensamiento marxista, con el fin de atribuirle valores perdurables, en sintonía con la elaboración realizada por Mariátegui y Valcárcel. Vargas Llosa también le reprocha a Arguedas el hecho de que, para lograr su objetivo, haya tenido que realizar un retrato imaginario de la cultura indígena, claramente distinto de la realidad, seguramente como única forma de crear la supuesta persistencia moderna del *ayllu* y del colectivismo agrario, y, en general, de los míticos valores de igualdad de la cultura incaica, muy lejos de la indagación rigurosa que se esperaba del antropólogo. En suma, Arguedas había presumido la *supervivencia* en el siglo XX de la tradición indígena asociada a la vida campesina, minusvalorando, por el contrario, el efecto del cambio social y de la modernización, sólo con el fin de que los esquemas teóricos, que toma prestados del materialismo histórico y de las doctrinas afines, cuadraran en su teoría. En realidad, dirá Vargas Llosa, lo que nos presenta el antropólogo es su propia *utopía arcaizante*, aquella que construyó Arguedas valiéndose de los propios sueños de su historia personal.

El libro de Vargas Llosa dio lugar a la vehemente respuesta de una parte de la antropología peruana, pero, curiosamente, no para reponer la memoria de Arguedas, que también, ni tampoco para contradecir el aporte general de datos que se contenían en la obra del Premio Nobel, sino, y sobre todo, por causa de la hiriente expresión de la *utopía arcaica*, utilizada por este último, para referirse a lo que entendía como una permanente característica de la antropología peruana, hasta el extremo de ser considerada por Vargas Llosa parte sustancial de la misma. Bien es cierto que la *utopía* de Arguedas, y nunca mejor dicho, consistía en la unión de “todas las sangres”, o, si se quiere, de todas las culturas, sin que ello comportara la aculturación de los indígenas. Se entendía así que la obra de Vargas Llosa había denostado y mancillado un dilatado quehacer realizado a lo largo de sucesivas generaciones de antropólogos bajo la acusación de adherencia al indigenismo más radical, al cual podemos llamar andinismo. No era la primera vez que se producía este enredo de la antropología peruana con Vargas Llosa, ni sería la última, como veremos más adelante. Lo realmente llamativo es que en estos enredos afloran las pasiones de los polemistas, a menudo moviéndose en el ámbito de lo discutible, con magros

resultados para la antropología. Es posible que estas polémicas se carguen de ira mucho más por razones políticas que por causas, que también están presentes, teóricas y metodológicas.

4. La irrupción de las nuevas antropologías

Si con Arguedas se profesionaliza la antropología peruana, por decirlo de alguna manera, sus coetáneos y sucesores se encargarán de introducir nuevos progresos, aun manteniendo ese esencialismo y esa ideologización que caracterizó a la antropología peruana durante gran parte del siglo XX. Un coetáneo de Arguedas, algo más joven que éste, fue José Matos Mar, cuya aportación a la antropología resultó extraordinaria, entre otras razones debido a su dilatada cronología vital. José Matos Mar representa, además, a un colectivo emergente, perteneciente a una clase modesta que, sin embargo, adquiere formación universitaria, ampliada en París, en circunstancias aparentemente adversas, teniendo en cuenta que nace a comienzos del Oncenio de Leguía, y su llegada a la Universidad se produce con las dictaduras peruanas de los años treinta, para concluir los estudios con la debilísima democracia de Manuel Prado. Estamos, en consecuencia, ante un intelectual que no se atiene a los cánones sociales de las generaciones precedentes, ni siquiera a los que caracterizan a Arguedas. Ciertamente que en la estela de sus predecesores, Matos mar también desarrolla una labor de institucionalización de la antropología, en este caso participando en la creación y anclaje del Instituto de Estudios Peruanos (junto a José María Arguedas, María Rostworowski, Anibal Quijano, John Murra y otros), que, a partir de 1964, se convierte en uno de los emporios de la antropología, y del cual el propio Matos fue su director desde este momento hasta los años ochenta. Siendo ayacuchano, e hijo de la generación *Amauta*, habría estado predestinado al estudio de las comunidades indígenas, al igual que Arguedas, y, sin embargo, Matos va mucho más allá que este último, avanzando hacia el estudio de la diversidad y hacia lo que se ha venido llamando en Perú la antropología de la transformación, la cual en Arguedas no pasa de ser una insinuación. No es extraño, en consecuencia, que Arguedas y Matos Mar representara, en los años sesenta del siglo XX, dos visiones muy diferentes de la antropología peruana en la Universidad limeña de San Marcos. Es el primer antropólogo peruano que examina la vida de las barriadas limeñas, espacio privilegiado de recepción de las gentes indígenas que, en interminables riadas, llegan a la capital. Por decirlo con palabras de Carlos I. Degregori (2007), Matos Mar trasciende el tradicional esencialismo de la antropología peruana de una manera clara y decidida.

La publicación de *Las barriadas de Lima*, en 1957, sienta un meritorio precedente en la antropología peruana. Matos Mar tiende su mirada analítica sobre el cinturón de miseria que envuelve a la capital, cuando lo peor aún estaba por llegar. Su minucioso trabajo de campo, su excelente documentación y su pormenorizado estudio le permitieron atisbar lo que sería, de acuerdo con el concepto *ad hoc* empleado por Matos, un gigantesco *desborde popular*. Los miles de provincianos que arribaban a Lima cada día, expulsados del campo por una pobreza insuperable, se establecían en deleznable chabolas con el único propósito de resistir y, en su caso, de alcanzar una vida mejor. Las familias, con muchos hijos a su cargo, y con muchos familiares dependientes, sobrevivían en circunstancias extraordinariamente adversas, presas del desempleo más absoluto y de una violencia política desmesurada, que las empujaba a organizarse en movimientos populares, propios de la sociedad civil, que fueron los que estudió Matos Mar con metodología impecable en su *Desborde popular y crisis del Estado* (1984). Así, el antropólogo observó cómo los inmigrantes se adaptan al medio e, ingeniosamente, sin renunciar a sus culturas de origen, crean talleres artesanales, fábricas y espacios de comercio que se convierten en su sencillo modo de vida. Al mismo tiempo, interactuando con otros inmigrantes, y con la sociedad general, ejercen una modificación de esta última gracias a la incorporación de nuevos estilos culturales. Las *comunidades urbanas de autogestión*, constituidas a partir de las asociaciones de pobladores, se convierten en mecanismos de protección y resistencia de estos inmigrantes. De este modo, los inmigrantes, haciendo de la necesidad virtud, se protegen frente a la adversidad institucionalizando los cuidados de la salud mediante los *botiquines populares*, los *comedores populares*, etc. No obstante, José Matos fue autor de muchos registros, y en su obra la antropología urbana se alterna con el estudio de las haciendas, de las comunidades campesinas y la Reforma Agraria.

Nada más comenzar la segunda mitad del siglo XX Perú seguía siendo un país lacerado por la pobreza. Esta razón explica el hecho de que los antropólogos encuentren la alteridad preferentemente en el otro pobre, generalmente campesino o, también, como se acaba de ver, habitante marginado de la urbe. Precisamente, la sorprendente pobreza del campo peruano, con el consiguiente riesgo de la explosión social en un momento en el que los movimientos revolucionarios están intensificando su acción, es lo que lleva a implementar el llamado proyecto Vicos por parte de la Universidad de Cornell, dentro de lo que sería un experimento social de antropología aplicada con vocación de convertirse en referente de la

disciplina. Es, por otro lado, un proyecto que se enmarca en la guerra fría, en el cual la antropología se presta a participar, tratando de hallar un espacio mejor en el seno de las ciencias sociales. El proyecto se desarrolla entre 1952 y 1960 y, aunque resulte llamativo el acontecimiento, contemplándolo desde el presente, consistirá en intervenir desde fuera en una comunidad típica de hacienda, donde un campesinado menesteroso, compuesto por cerca de dos millares de personas, vive aún como si el período colonial no hubiera concluido, sin sentir el efecto del cerca de siglo y media de historia republicana.

La intervención de la Universidad de Cornell en esta hacienda de Ancash, sin duda en el marco de la vigente por entonces teoría de la modernización, trató, por un lado, de introducir cambios materiales, mejorando los cultivos tradicionales de papas y maíz, junto con diferentes cambios tecnológicos que reducían la inversión en energía humana, y, por otro lado, de implementar cambios sociales que permitieran el paso de una sociedad jerarquizada, en la que seguían vigentes los *pongajes* (un hombre de cada familia debía proporcionar un número de jornadas anuales que se hallaban cerca de la mitad del total) y otras instituciones onerosas para el campesino. Se inducía así un cambio social que resultó sufragado con los excedentes generados en la producción, los cuales, complementariamente, permitieron que los antiguos colonos de la hacienda recibieran los títulos de propiedad de la misma a comienzos de los años sesenta. El director de este proyecto de cambio era Allan Holmberg, profesor incorporado después de la guerra al Departamento de Antropología de la Cornell University, con formación académica obtenida en Yale, y con un pasado ligado a la ICA (International Cooperation Agency) y al Instituto de Antropología Social de la Smithsonian Institution, de modo que la antropología se convierte en cooperadora necesaria de un proceso de aculturación, cuyos resultados siempre han resultado inciertos en buena medida.

A pesar de que sus más fervorosos defensores lo vieron como una gran conquista, y, según Enrique Mayer, como el antecedente de la reforma agraria peruana en tiempos de la dictadura de Velasco, la verdad es que no fue más allá de un ensayo de cambio social, llevado a cabo en un espacio aislado del Perú, en condiciones de laboratorio. En realidad, los efectos de este experimento no resultaron diferentes en nada de los que se produjeron en el conjunto de la sociedad peruana, con escasa diferencia en el tiempo, tras la abolición del sistema de hacienda y la implementación de los programas de reparto de la tierra que se llevaron a cabo, más por la expectativa general instalada en el país que por el deseo expreso del general Velasco, y, por supuesto, sin que exista una relación de causa-efecto con el proyecto Vicos. Más todavía, los cambios que se producen en la sociedad peruana de los años sesenta del siglo XX no se agotan en el reparto de la tierra, sino que alcanzan a la sanidad, a la educación, a las innovaciones tecnológicas y a otros muchos ámbitos, lo cual niega la posible diferencia a favor del experimento de Vicos.

Sin embargo, es obvio que la influencia de la antropología aplicada tuvo su efecto en la antropología académica peruana, que durante mucho tiempo se caracterizó por su componente práctico. Las enseñanzas de Allan Holmberg en la Universidad Mayor de San Marcos dejaron su impronta en una generación de estudiantes. Pero Holmberg no será el único antropólogo extranjero que ejerza una influencia duradera sobre la antropología peruana. Un caso bien significativo es el de John Murra, a quien podríamos considerar más acertadamente como etnohistoriador. En tanto que buen conocedor de las sociedades americanas, mejoró considerablemente la información existente sobre las sociedades andinas, valiéndose para ello de una orientación ecológica. A finales de los años cincuenta, los estudiantes de la Universidad de San Marcos tuvieron, gracias a Murra, un mejor conocimiento de Polanyi y del pensamiento sustantivista, por más que el formalismo acabara imponiéndose como marco preferente de las investigaciones de antropología económica. Los trabajos de Murra en lengua inglesa sobre el Estado inca que comienzan a ver la luz en la década de los años cincuenta, como *On Inca Political Structure* (1958), y años más tarde en lengua española, dotarán a este profesor de Yale y Cornell (en esta última al mismo tiempo que Holmberg) de un gran atractivo entre los estudiantes peruanos.

Algunos antropólogos americanos ejercieron esa misma influencia, de una manera quizá menos directa, pero no menos intensa, como sucedió con Julian Steward, tras la publicación del *Handbook of South American Indians* en 1946, lo cual explica que la misma haya sido considerada de extraordinaria relevancia para las antropologías periféricas de América Latina. Precisamente, el volumen II de la obra está dedicado a las civilizaciones andinas. Otros investigadores extranjeros en el Perú de los años cincuenta y sesenta también dejaron su huella, aunque no fueran necesariamente antropólogos, y el mejor ejemplo quizá sea el que depara el sociólogo François Bourricaud (Pajuelo 2000), sobre todo tras la publicación de sus trabajos relativos a Puno (Bourricaud 1967b), y más aún después de dar a la imprenta su texto sobre *Poder y sociedad en Perú* (1967a). Bourricaud formó grupo, en sus minuciosos

análisis de la estratificación social, con antropólogos peruanos como Matos, Fuenzalida, Mayer y otros en los años sesenta y setenta del siglo XX (Fuenzalida et al. 1970).

Uno de estos antropólogos peruanos de referencia, formado inicialmente en la Universidad Mayor de San Marcos, es Fernando Fuenzalida, que, nacido a mediados de los años treinta, forma parte de la generación que sucede a la de Matos Mar, aunque la cronología vital, mucho más larga en el caso de este último, los hará permanentes compañeros de viaje. Fuenzalida, como Matos, había completado su formación en el extranjero, en la Universidad de Manchester, de modo que retorna al Perú con una visión innovadora de la antropología. Realiza un minucioso trabajo de campo en Chancay-Huaral al comenzar la década de los años sesenta, y, en esa misma década, continúa su labor investigadora en Huancavelica, lo cual le permitirá especular acerca de la estructura de la comunidad indígena, sobre el sentido de la tradición en la misma y sobre los procesos de modernización, los cuales, por regla general, no suponen el abandono del ser colectivo. Fuenzalida (1970b) recibirá y aplicará muy pronto conceptos novedosos, como el de *raza social* (grupo de personas definido culturalmente, de manera arbitraria, a partir de caracteres que a menudo son biológicos), desarrollado por Wagley en 1968.

Con este *background*, Fuenzalida está en condiciones de modificar la teoría de la comunidad indígena, y esto es lo que sucede en los años setenta, cuando se convierte en el primer antropólogo peruano que rompe radicalmente con la hipótesis de la identificación que se producía entre la comunidad indígena y el *ayllu* prehispánico. Fuenzalida puede demostrar, contradiciendo a Hildebrando Castro, que la colonización introdujo un cambio tan profundo en la cultura indígena que cerró toda posibilidad de retorno. De acuerdo con Fuenzalida, el origen de las comunidades indígenas es netamente hispánico y colonial, y se localiza, muy probablemente, en las reducciones toledanas, siendo, en consecuencia, un producto de la conquista. Las dos instituciones que habrían labrado la comunidad indígena, tal y como la conocemos hoy, habrían sido el *cabildo* y la *cofradía* (vid. Fuenzalida 1970a y 1970b). En este mismo sentido, recientemente he podido mostrar idéntica teoría en el caso de los sistemas de cofradía de Mesoamérica (Gómez Pellón 2016), también de adscripción hispánica, al menos en buena medida, en contra de lo que a menudo se ha sostenido.

La antropología de Fuenzalida rima con la teoría antropológica que él conoce con precisión, lo cual le conduce permanentemente por los derroteros del parentesco, de la estratificación social, de las relaciones interpersonales de dependencia y por una multitud de conceptos plenamente desarrollados por los antropólogos de la escuela inglesa y de la sociología francesa. Las obras publicadas por el autor en su época de madurez, *Tierra baldía* (1995) y *La agonía del Estado-Nación* (2009), suponen una exhibición de pericia en el manejo de la antropología. Al tiempo que desarrolla su antropología, Fuenzalida también cree en la capacidad de seducción de la antropología y en su cualidad para mimetizarse con el poder en Latinoamérica, y particularmente en países como México y Perú. Fuenzalida tuvo un papel activo y permanente en la política peruana durante décadas, asesorando a sucesivos gobiernos en materias ministeriales (educación, sanidad, justicia, asuntos indígenas, etc.), colaborando con el Ministerio Público y con la inteligencia militar en aspectos de incumbencia antropológica, participando en la Comisión Vargas Llosa que investigó la tragedia de Uchuraccay entre 1983 y 1984 e, incluso, siendo parte activa en la creación de un partido político, como fue *Perú Posible* a finales de los años noventa, llamado a gobernar los destinos de la nación.

De la misma generación que Fuenzalida era César Fonseca, profesor universitario como aquél en la Universidad Mayor de San Marcos desde comienzos de los años setenta, y dotado también de una sólida formación, adquirida tanto en la Universidad de San Marcos como en las universidades norteamericanas, a propósito de su condición de becario de la Fundación Ford. Su ingreso en los ambientes académicos norteamericanos se produjo, precisamente, de la mano de John Murra, de quien fue estrecho colaborador, igual que de Enrique Mayer con posterioridad. Sus trabajos en Ancash, en el valle de Chancay, en el de Cañete, en el altiplano boliviano, en la SAIS Pachacutec, y en otros lugares, le proporcionaron un extraordinario bagaje en el conocimiento de instituciones indígenas relacionadas con el parentesco, la reciprocidad, tanto de carácter simétrico como asimétrico, y otras formas de distribución que ensancharon los horizontes de la antropología peruana, en cuyo trasfondo se hallaba la teoría ecológica de John Murra acerca del control vertical de los pisos ecológicos.

Entre los profesores que se incorporan a la vida universitaria en los años setenta se encuentra otro de los grandes antropólogos peruanos, que es Enrique Mayer, con una proyección aún más internacional que los anteriores. Sus estudios de economía y antropología en el Reino Unido y su doctorado en la Universidad de Cornell le permiten iniciar una fértil carrera docente, que se inicia en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú en los años setenta y concluye en la Universidad de Yale, tras haber pasado por la de Illinois en Urbana-Champaign. Pero Enrique Mayer no

sólo es un referente peruano por su nacimiento, y porque es Perú el país que enmarca los comienzos de su docencia universitaria, sino también, y sobre todo, por haber dedicado toda su vida al estudio de la economía rural de la sociedad andina. Especializado inicialmente en relaciones interétnicas (Mayer 1970), posteriormente se orientó hacia temas relacionados con la distribución, de lo cual es una muestra su libro sobre *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes* (2004), y muy recientemente, ya fuera del ámbito cronológico de nuestro estudio, los *Cuentos feos de la Reforma Agraria* (2018), Mayer ha realizado desde los años setenta del siglo XX una antropología innovadora, que ha merecido la atención de sucesivas generaciones de antropólogos. En alguna medida su obra presenta puntos comunes con la de César Fonseca, lo cual explica, como se ha dicho, la colaboración reiterada entre ambos, siendo un buen ejemplo de la misma la obra *Comunidad y producción en la agricultura andina* (1988).

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XX se manifiesta también, de una manera decidida, una antropología marxista que genera importantes trabajos, a menudo motivados por la situación del campesinado y su clamor de reforma agraria. Este es el caso del antropólogo ayacuchano Rodrigo Montoya (vid. 2016), autor de *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo* (1987), que era una parte de su tesis doctoral realizada años atrás en la Sorbona, y que se convirtió en un símbolo entre un sector de la antropología peruana. Antes, este autor prolífico había participado en un libro colectivo de gran alcance, cuyo título fue *Producción parcelaria y universo ideológico*. El caso de Puquio (1979), en la senda del trabajo realizado años antes en este mismo espacio agrario y social ayacuchano por el apurimeño José María Arguedas, por quien Montoya ha sentido siempre una profunda admiración. En los años ochenta, y en este contexto de la antropología de inspiración marxista, se publicaría también la obra de Rodrigo Sánchez, *Organización andina, drama y posibilidad* (1987).

Por tanto, según avanza la segunda mitad del siglo XX, y de una manera clara a partir de los años setenta, un sector de la antropología peruana va adquiriendo tímidamente los caracteres de una antropología más moderna, y cada vez con preocupaciones, desde el punto de vista científico, más universales. Lejos de replegarse sobre sí misma, como sucede durante la primera mitad del siglo XX, con raras excepciones, se va abriendo a las influencias exteriores. La mejor preparación de los antropólogos, la profesionalización de la antropología, la ampliación de los estudios en el extranjero, y, en suma, el mejor conocimiento teórico y metodológico de la disciplina explican este cambio. El estudio de las culturas indígenas sigue estando presente, pero ahora los temas de análisis, como se acaba de mostrar, hacen referencia a la reciprocidad, a la redistribución y al intercambio, al parentesco, a la ecología, a la desigualdad y a otros, a los que se suman los propios de una antropología urbana que cobra un peso cada vez mayor. Más aún, la antropología adquiere una formulación cada vez más crítica, renunciando a los postulados del indigenismo radical, a aquéllos que comportaban una visión racista e intransigente, casi supremacista, para adquirir una visión mucho más flexible, en la que caben muchas orientaciones. Recuérdese, siguiendo a Favre (1998a) que el *indigenismo* encerraba una teoría criolla y mestiza acerca del indio, cuestionada y desautorizada por el *indianismo* de los años setenta, erigido este último en guardián de las reivindicaciones y las aspiraciones indias. No extraña, en consecuencia, que el indigenismo retroceda paulatinamente en los años ochenta del siglo XX.

Aunque se salga de los márgenes del presente artículo, cuyo objeto es la antropología andina, los trabajos sobre la Amazonía peruana se suceden, cada vez con mayor intensidad, desde los años sesenta. Es cierto que es en los años ochenta cuando la producción antropológica es mayor, sobre todo a partir de la publicación de los trabajos de Jean-Pierre Chaumeil (1983) sobre los yagua, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien* (1983), y de la valiosa obra de Luís M. Uriarte (1989) *Native Blowguns and National Guns; The Achuar Jivaroans and the Dialectics of Power in the Peruvian Amazon*. Un artículo de L. Calderón (2012) resulta de gran utilidad para conocer las investigaciones antropológicas tejidas alrededor de la Amazonía peruana, un tanto separadas de la antropología andina, y hasta pudiera decirse sin hipérbole que segregadas. Todo ello es parte de una valiosa producción antropológica sobre Perú que hace unos años fue repasada, en su conjunto, con indudable acierto, en una meritoria edición llevada a cabo por Alejandro Díez Hurtado (2011) con el título *La antropología ante el Perú de hoy*.

Ciertamente, y de ello se hace eco la admirable percepción de H. Favre (1998b), entre los años setenta y los ochenta del siglo pasado, se producen cambios muy profundos en el tratamiento de los temas que habían sido tradicionales en la antropología peruana (vid. Salazar-Soler 2007). El concepto de *indio*, tan inseparable de esta antropología cede casi por entero, al entenderse que remite a categorías coloniales y postcoloniales, en beneficio de otro, de orden geográfico, que es el de *andino*, unido a lo que el mismo Favre (1998b) denomina como la pomposa e ingenua *teoría de lo andino*. Este desplazamiento conceptual da lugar a problemas ontológicos y epistemológicos, que se resuelven en ocasiones mediante

la simple sinonimia de lo andino y lo popular. Y, simultáneamente, entre los años setenta y los ochenta se produce el olvido de la teoría de la modernización (Favre 1998b), a la cual se había rendido la antropología andina de los años sesenta y setenta, en favor de la *teoría de las permanencias*, resultado de una búsqueda ansiosa de *supervivencias* que, idealmente, respondía a la necesidad de encontrar todo aquello que no había cambiado con el paso de los siglos. Pero, también en palabras de Degregori y Sandoval (2007 y 2008), una amenaza de signo creciente invade una parte considerable de la antropología peruana durante los años setenta. Aquella influencia marxista que estaba presente en los nuevos indigenistas, y que, en cierto modo, no se abandonó nunca, adquiere ahora los perfiles de un fenómeno avasallador, que trata de engullir al resto de la antropología.

5. La debacle finisecular

Un hecho más, que termina por alterar la larga marcha de la antropología en el Perú, viene dado por la irrupción en la escena de los acontecimientos ligados al Partido Comunista de Perú-Sendero Luminoso, escisión extremadamente intransigente del Partido Comunista de Perú-Bandera Roja. Conocida es la visceral ideología de este grupo político, que pretendía sustituir las instituciones de la sociedad burguesa por otras nuevas, valiéndose de un inusitado ejercicio de la violencia que dio lugar a cerca de 40.000 muertos en el Perú de los años ochenta y noventa del siglo XX, y a cientos de miles de desplazados. El movimiento político surge, liderado por un profesor de filosofía de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, llamado Abimael Guzmán, y, por tanto, en ambientes académicos y urbanos, aunque su proyección alcanza a las áreas rurales muy rápidamente (vid. Palmer 1986). Esta universidad ayacuchana era terreno abonado para el desarrollo de este partido extremista, que aunaba en sus inicios el pensamiento marxista-maoísta con una ideología de exaltación indígena. El movimiento, por muchas razones, guardó relación con la antropología peruana. De hecho, la denominación de la facción, que resulta harto reveladora, era *Partido Comunista de Perú-Sendero Luminoso de Mariátegui*. Uno de los instigadores del movimiento era Efraín Morote Best, notable folklorista y rector de la Universidad de Huamanga (cuyo hijo, Osmán Morote, de formación antropológica, fue un terrorista de Sendero Luminoso), y Abimael Guzmán fue profesor de los estudiantes de antropología en esa universidad, lo cual explica que se rodeara de algunos de ellos en la dirección del grupo, valiéndose de su carácter persuasivo e iluminado.

En lo que interesa a los efectos del presente texto, este grupo terrorista comienza muy pronto a cometer asesinatos colectivos de campesinos, por entender que defienden las instituciones del Estado y porque son un obstáculo para la revolución. Sin embargo, muy pronto surgen los grupos de autodefensa en las comunidades indígenas que son asesorados por fuerzas militares. Uno de los casos que mayor impacto causó en la sociedad peruana, pero, curiosamente, también en la antropología, fue el asesinato de un grupo de senderistas en Huaychao, en las tierras altas de Huanta, en Ayacucho a manos campesinas. Días después, cuando un grupo de ocho periodistas trata de acercarse a la zona para obtener información es masacrado en la comunidad vecina de Uchuraccay. Sucede todo ello en el año 1983, cuando Sendero Luminoso está sembrando el terror del área y ocasionando la muerte atroz de numerosos campesinos. Los hechos son de un gran interés para la antropología por muchas razones. En primer lugar, los iluminados senderistas, estudiosos de las humanidades y la antropología, denotan una profunda ignorancia acerca de lo más elemental del funcionamiento de la cultura, y particularmente de la cultura andina. Creen que, formando parte del reino de la igualdad, existe una cultura andina primigenia y pura, y otra pervertida que es necesario erradicar.

En segundo lugar, los muchos decenios dedicados por la antropología peruana al estudio de la cultura andina no permitieron prever a los senderistas el clima de descontento que imperaba en algunos lugares de los Andes, donde el desarraigo, el resentimiento y la pobreza eran mucho más importantes que la búsqueda de los ritos y los mitos antiguos. A estas antropologías, de orientación indigenista y marxista, les habían pasado desapercibidas las ansias de cambio social que recorrían las comunidades andinas. Como explica O. Starn (1992), la hipótesis de que las culturas actuales derivaban directamente de los tiempos anteriores a la Colonia, muy generalizada antes de Fuenzalida, y aún después en determinados sectores, nunca fue mínimamente acertada. Ciertamente, el movimiento de Sendero Luminoso no habría encontrado apoyos suficientes si no hubiera sido por el clima de descontento que nutría las actitudes de personas ligadas a las culturas locales. Muchos de los senderistas eran hijos de campesinos que se habían trasladado a las ciudades, sin que tampoco los antropólogos se hubieran dado cuenta de que el espacio rural y el urbano no estaba escindido, sino que, muy al contrario, ambos se hallaban profundamente interconectados y que, en las últimas décadas del siglo XX, hasta cierto punto, conformaban un espacio común.

En consecuencia, los permanentes dualismos dibujados por los antropólogos en sus estudios, esto es, la sierra y la costa, el campo y la ciudad, lo indígena y lo hispano, lo pagano y lo cristiano, lo tradicional y lo moderno, entre otras muchas clasificaciones binarias, carentes de fundamento, tampoco parece que hubiera prestado una gran ayuda al conocimiento de las culturas andinas, sino más bien al revés. Se ha esbozado la hipótesis de que la propia antropología peruana de la segunda mitad del siglo XX habría continuado atada a la perspectiva andinista en sus análisis, lo cual habría llevado a algunos antropólogos a suponer que las comunidades andinas estaban fuera de la historia, valiéndose de imágenes discursivas recreadas hasta la saciedad. Todo ello pone de manifiesto que, tal vez, las metodologías aplicadas en la investigación resultaban insuficientes para descubrir el malestar que se vivía en el área andina.

El propio O. Starn (1992) pone de manifiesto cómo sólo algunos investigadores, aisladamente, como es el caso de Antonio Díaz Martínez, que a la postre carecía de formación antropológica, en una obra intitulada *Hambre y esperanza* (1969), había esbozado un panorama en Ayacucho muy distinto del que percibía la mayor parte de los antropólogos. Díaz Martínez era un joven ingeniero, salido de la Universidad Nacional Agraria a finales de los años cincuenta, que acabó enseñando en la San Cristóbal de Huamanga en los años sesenta, donde coincidió con Morote Best. Pues bien, Díaz Martínez nos muestra con un sorprendente realismo la miseria de las comunidades andinas de aquellos mismos años sesenta, lo inhóspito de la tierra, y la necesidad histórica de los hombres de acudir a trabajar a la costa, a la selva de Apurímac y a las minas de Cerro de Pasco para que sus familias pudieran sobrevivir a la angustia económica que los atenazaba, mientras que las mujeres quedaban al cuidado de los niños y la chacra. Los espacios sobre los que se había desarrollado la vida de esta gente durante generaciones no eran dicotómicos como estaban suponiendo reiteradamente los antropólogos, sino complementarios. La vida en los Andes, consecuentemente, no era precisamente apacible, muy al contrario de lo que habían supuesto algunos antropólogos indigenistas, sino extremadamente difícil, hasta el extremo de que Díaz Martínez demostraba que los Andes constituían una de las áreas de la tierra más inhóspitas para la vida de los humanos. Las comunidades andinas no eran más que espacios de resistencia (Díaz 1969), habitados por descendientes de los supervivientes, cuya vida allí resultaba casi insoportable, hasta el extremo de que la emigración era su único sueño.

Los sucesos de Uchuraccay han sido vistos como un momento crucial para la antropología peruana, por las razones que explicaré a continuación, y, aunque parezca exagerado, ciertamente, lo son porque la antropología queda completamente enredada en los mismos. Al poco de producirse los acontecimientos de Uchuraccay el 23 de enero de 1983, el gobierno del Perú presidido por Fernando Belaunde designó una comisión investigadora, a cuyo frente estaba Mario Vargas Llosa, y con presencia de antropólogos especializados, como Fernando Fuenzalida y Juan Ossio, para que informaran acerca de los hechos. La presencia de los antropólogos, aparentemente debida a que los acontecimientos se producen en una comunidad campesina, frecuente objeto de estudio de los antropólogos peruanos, está indicando, asimismo, el lugar de privilegio asignado a la antropología peruana en las proximidades del poder. Finalmente, la conclusión de la comisión Vargas Llosa no dejaba lugar a dudas: los campesinos, que habían decidido levantarse contra la opresión del PCP-Sendero Luminoso en las tierras altas de Ayacucho, eran los autores de la muerte de los periodistas en la comunidad de Uchuraccay. Sin embargo, los integrantes de la comisión estaban lejos de imaginar el debate al que daría lugar su informe. Al tiempo que exculpaban a las fuerzas y cuerpos de Seguridad del Estado de los acontecimientos, contradiciendo así la hipótesis que estaba en el aire, trataban, complementariamente, de exculpar también a los campesinos, hasta donde era posible, con el argumento de que estos campesinos eran parte de una comunidad tradicional y arcaica, que había dado muerte a los periodistas confundiéndolos con senderistas, en un estado de miedo insuperable. La frase *ad hoc* de Vargas Llosa fue: "Todos somos culpables". Realmente, la explicación de los autores del informe se situaba en el extremo contrario de la línea ideológica que representaban, y, por supuesto, en las antípodas de la antropología de Fuenzalida y Ossio.

Lo que era, a las claras, una maniobra exculpatoria, para el ejército y para los campesinos, se convirtió en un conjunto de durísimas acusaciones contra la Comisión por haber mantenido en sus argumentos las tesis de la antropología esencialista y dualista, que dividía radicalmente al país entre el Perú indígena y el no indígena, a partir de un abismo cultural que científicamente se consideraba inexistente. El sector de la antropología peruana que se mostraba crítico con el informe de la Comisión Vargas Llosa parecía incapaz de entender la hermenéutica del asunto, que, lejos de percibir la maniobra exculpatoria, se cebaba en el detalle de las supuestas sociedades tradicionales de Ayacucho. No hace falta señalar que las críticas se producían en medio de una marcada politización. Tampoco hace falta añadir que en la Comisión Vargas Llosa sabía sobradamente lo que era el Perú y la cultura indígena. La discusión acerca del supuesto desconocimiento de la realidad peruana por parte de los comisionados, con la inherente

puesta en cuestión de los conocimientos de Fernando Fuenzalida y Juan Ossio, parecía difícilmente asumible por los críticos, aunque éstos hallaron respaldo argumental en el hecho de que la permanencia de los miembros de la Comisión en Uchuraccay había sido tan solo de unas horas, de lo que se deducía la falta de solidez del informe.

Uno de los antropólogos más notables del Perú en los últimos lustros del siglo XX y primeros del XXI era Carlos I. Degregori, que escribe acerca de los sucesos en distintas ocasiones. La conclusión de este antropólogo, y de otros que compartían su mismo punto de vista crítico, sin duda influenciado por su propia concepción ideológica, al igual que le sucede a cualquier investigador, es que con Uchuraccay se derrumbaron algunas de las ideas que habían guiado a la antropología peruana a lo largo del siglo XX (Degregori y Sandoval 2007 y 2008), empezando por ese esencialismo tenaz que hacía, en alguna medida, de las comunidades indígenas reductos congelados de la tradición, ubicados fuera del tiempo, como habían pensado muchos indigenistas, pero también otros que no eran indigenistas. No eran comunidades ni primitivas, ni pobres ni arcaicas, ni tradicionales, y acaso ni siquiera indígenas. También pensaba Degregori que con Uchuraccay se derrumbó el marxismo dogmático, de manual, que tanto daño había hecho a los peruanos, y que no sólo había sido guía, por supuesto, de los senderistas, sino también de muchos otros antropólogos. No hace falta añadir que también se demolía el andinismo y toda la ensoñación construida alrededor del mismo por los impulsores de *Amauta* y algunos de sus hijos más queridos.

La tormenta producida a cuenta de los sucesos de Uchuraccay y del consiguiente informe de la Comisión Vargas Llosa, lejos de amainar arreció en los años posteriores. En el año 2001 se designa la llamada *Comisión de la Verdad y Reconciliación* para que informe acerca de la violencia armada interna vivida en el país entre el año 1980 y el 2000, cuyo presidente sería Salomón Lerner, rector a la sazón de la Pontificia Universidad Católica de Perú, y de la cual formaba parte Carlos Iván Degregori, como antropólogo, profesor de la Universidad Mayor de San Marcos, lo cual, implícitamente, confirmaba el poder que le era reconocido a la antropología por parte de las elites políticas. En el informe de la Comisión, que se hizo público en 2003, hay un apartado precisamente, dedicado a los sucesos de Uchuraccay. Y en ese apartado, la *Comisión de la Verdad y Reconciliación* ratifica y avala, en todos los aspectos fundamentales, la versión de la Comisión Vargas Llosa, confirmando explícitamente que los campesinos dieron muerte a los periodistas, sin intervención directa de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado. Ahora bien, la comunidad es presentada con una imagen distinta de la que se dibujaba en la Comisión Vargas Llosa, integrada en la general del país. No obstante, el propio Degregori (2007) reconoce en uno de sus trabajos que “el *Informe* de Vargas Llosa presentaba una reconstrucción bastante certera de los hechos: los campesinos asesinaron a los periodistas”, apostillando inmediatamente a continuación que la Comisión explicaba la tragedia principalmente “por el supuesto aislamiento secular de esas comunidades de altura, presentadas como pobres, “primitivas” y “arcaicas” respecto de la “cultura occidental” propia de la “sociedad nacional”. Un artículo crítico de Enrique Mayer (2012) con el informe de la Comisión Vargas Llosa, pone de manifiesto sin embargo lo siguiente: “No tengo conocimiento qué opinión Mario Vargas Llosa tenga sobre mi artículo, pero sí sé que ha dicho, con toda razón, a la hora de publicarse los resultados de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en 2004, que se confirmó todo lo que él había afirmado en 1983”.

Sin embargo, no sólo la *Comisión de la Verdad y Reconciliación* sino también la antropología acabaría enredándose una vez más, sobre todo porque las críticas hacia esta Comisión acabaron generalizándose en lo tocante a Uchuraccay. Faltaba por explicar cómo era posible que el ejército fuera exculpado tras su permanente violación de los derechos humanos durante estos años, y tras su papel en una guerra extraordinariamente sucia y cruenta. De nuevo, un importante sector de la intelectualidad peruana acusaba a la Comisión de desconocer la realidad peruana, valiéndose de un argumento recurrente y bien conocido. Pues bien, el aparente trabajo etnográfico llevado a cabo por cuenta de la *Comisión de la Verdad y Reconciliación*, para el cual esta vez se tomó su tiempo, renuncia a indagar una hipótesis que, en el correr del tiempo, se ha convertido en explicación verosímil: los militares alentaron la muerte de los senderistas primero, y tendieron la emboscada a los periodistas después, para que éstos no informaran sobre los entresijos de la matanza, pereciendo, finalmente, estos últimos.

Ni tan siquiera, parece ser, que, a pesar de las muchas entrevistas realizadas, y de la pericia de los investigadores, logró el quehacer etnográfico a identificar y a entrevistar a la única testigo de excepción de los acontecimientos que aún seguía viva, que era Julia Aguilar, la esposa de Juan Argumedo, el guía de los periodistas, aun sabiendo que esta última había sido testigo de excepción en el largo proceso judicial iniciado tras los acontecimientos. Más aún, tampoco la antropología peruana acertó a valorar el hecho de que, durante los veinte años transcurridos entre el ejercicio de las dos comisiones, habían sido eliminados de manera sistemática e inmisericorde la práctica totalidad de los comuneros, sin que los

poderes del Estado hicieran nada por impedirlo. Nada más, ni nada menos, que cerca de centenar y medio de comuneros (137 se reconocen en las conclusiones del Informe final de la *Comisión de la Verdad y Reconciliación*) fueron abatidos por los militares, en parte o en su totalidad, con el solo fin de borrar las pruebas de tan macabros acontecimientos. A buen seguro, también Sendero Luminoso efectuaría su contribución ¿Cómo es posible que la *Comisión de la Verdad y Reconciliación* exculpara a los *sinchis* y a otros miembros de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado de los gravísimos hechos en los que resultaron envueltos en los sucesos de Uchuraccay, sin que, por el contrario, se reclamara una investigación esclarecedora y, en su caso, la apertura de un proceso judicial? No hay duda de que los procedimientos seguidos por las fuerzas policiales y militares eran sobradamente conocidos por la antropología peruana.

En consecuencia, el derrumbe de Uchuraccay de 1983, o “la bancarrota de la antropología” como decía Degregori, hubo de convertirse en el anticipo de otro lamentable desastre. En un caso y en el otro la antropología, sin duda muy a su pesar, resultó mancillada. Esa antropología, esencializada, ideologizada y politizada, que, sin embargo, alcanza niveles de excelencia en la segunda mitad del siglo XX, acabó por trastornar las trayectorias de algunos de sus miembros más ilustres, afectados, en buena medida, por el mal de altura. No me refiero, en este caso, al mal de altura de los Andes, sino al mal de altura provocado por la búsqueda ansiosa de las proximidades del poder llevada a cabo por los antropólogos. Esta es la causa, y probablemente ninguna otra, de los continuos enredos en los que se vio envuelta la antropología peruana a lo largo del siglo XX.

6. Conclusión

A partir de 1920 se perciben en Perú constantes intentos de crear una aparente antropología que esconde los anhelos de las elites académicas, e intelectuales en general, por liderar la construcción de una imagen nueva y distinta del país. Acontecimientos internos como el descubrimiento de las ruinas de Machu Pichu en 1911, o externos como la revolución mexicana y la consecuente Constitución de 1917, comportan algunas de las claves que permiten entender el surgimiento de una intensa reflexión acerca del Perú durante la década de los años veinte. Ese proyecto, antes que nada político, se lleva a cabo en torno a una revista nacida *ad hoc*, que recibirá el nombre de *Amauta*, bajo el liderazgo de José Carlos Mariátegui, que acaba resultando envolvente para un grupo de escritores de la época, entre los que se hallan varios profesores universitarios. Estos últimos, con los medios a su alcance, y desde las disciplinas que cultivaban, realizan un lento y difuso apoderamiento de la antropología, con el fin de conferir un cierto anclaje a su propósito.

La generación de *Amauta* hará acopio de dos características que van a permanecer en el tiempo, incluso tras el advenimiento académico de la antropología en Perú en los años cuarenta. La primera de ellas es la de la visión indigenista, que idealmente trata de acabar con los viejos ideales del país criollo y occidental que habían resultado inseparables de la historia republicana hasta entonces. La segunda es la de la integración de los presupuestos teóricos en un horizonte político de signo socialista, en un primer momento cercano al aprismo de Haya de la Torre. La convergencia de ambas características se produce tras llegarse a la conclusión de que las viejas instituciones precoloniales, según la perspectiva dominante, y, a modo de *survivals*, conservaban aún su viveza, de suerte que la colectividad seguía constituyendo el epicentro de la vida social, hasta el extremo de reunir las esencias de un socialismo primitivo que encuentra su caracterización perfecta en el *ayllu*. El proyecto esconde además una praxis, que explica la búsqueda ansiosa del poder por parte de los integrantes del proyecto *Amauta*. No en vano, los autores de la propuesta coparán las instituciones más destacadas del país y ocuparán puestos de alta responsabilidad en la vida política del Perú. Éstos son los casos de Julio C. Tello, Luís E. Valcárcel, José U. García, Hildebrando Castro y otros, los cuales inauguran una actitud persistente en la antropología peruana décadas posteriores.

Estos primeros cultivadores de una antropología, aún carente de profesionalización, dirigirán algunas de las instituciones más relevantes del país en el siglo XX, como el Museo Nacional de Arqueología y Antropología (1945), el Museo Nacional de Historia (1945), el Museo de la Cultura Peruana (1946), el Instituto Indigenista Peruano (1946), al tiempo que ellos mismos crean notables instituciones privadas, como el Instituto de Estudios Peruanos (1964). Este protagonismo institucional les permite controlar la publicación de revistas y monografías asociadas a las instituciones que representan, en aras de un paulatino empoderamiento de la antropología. Además, generan sinergias con instituciones extranjeras que se convierten en emporios de la antropología, como el Instituto Francés de Estudios Andinos (1948). A ello se añaden los réditos que recibió la antropología peruana por contacto, directo o indirecto, con la

antropología norteamericana, gracias a lo cual la primera se benefició de la temprana recepción de la teoría de la antropología ecológica de Steward y de Murra, y la de la antropología aplicada de Holmberg, entre otros.

La percepción indígena de la peruanidad irá modificándose, sin embargo, en torno al ecuador del siglo XX, cuando irrumpa en el panorama académico la antropología de Arguedas, que, siendo inicialmente fiel a la generación *Amauta*, se aparta progresivamente lo suficiente para trascender la imagen dualista y radical del Perú defendida por la generalidad de los indigenistas, a fin de abogar por otra mestiza, en la que quepan “todas las sangres”. Se trata de una visión con antecedentes en la obra de José Uriel García, llamada a ocupar un papel relevante en la antropología peruana, aun con interpretaciones muy diversas. Arguedas redescubre un *ayllu* distinto y acaso utópico, que es mestizo, justamente porque en el área indígena desapareció como consecuencia del aislamiento. La reflexión, realizada a partir de sus estudios en el valle de Mantaro y Puquio, conduce a nuestro autor a pensar que fue la interacción entre colonizadores y colonizados, entre culturas diferentes, la que construyó una sociedad más rica y diversa, auténtico paradigma de la identidad nacional. Más aún, descubre que el colectivismo agrario de Perú y el de España presentan una cierta similitud.

Tomando distancia de *Amauta*, las nuevas generaciones de antropólogos abonarán otras concepciones distintas del Perú, y, sobre todo, hallarán nuevos campos de investigación, sin duda gracias a la incorporación de nuevas metodologías de trabajo, siendo ejemplo de ello José Matos Mar. El cambio más grande en la interpretación de las culturas indígenas del Perú lo introducirá, sin duda, Fernando Fuenzalida cuando cuestione decididamente el supuesto nexo entre el *ayllu* prehispánico y el colectivismo de las comunidades indígenas, negando la interpretación de los nuevos indigenistas peruanos. Más aún, Fuenzalida descubre, ahondando en la tesis de Arguedas, que el *ayllu* no existe desde hace siglos, y que los actuales pueblos indígenas se hallan vertebrados en torno a dos instituciones que son el *cabildo* y la *cofradía*, de neto origen hispánico, probablemente en sintonía con lo que sucede en el resto de la América Latina indígena. Progresivamente, en la segunda mitad del siglo XX, la antropología peruana se abre a nuevos planteamientos teóricos y metodológicos, hallando la alteridad en ámbitos que no había sido explorados previamente, y que, sin embargo, forman parte por entonces de la esencia de la antropología. Gracias a las obras de José Matos, de Fuenzalida, de Mayer, de Fonseca y otros, la antropología peruana logra trascender el paradigma indigenista para optar por “un nosotros más diverso”.

La trayectoria de la antropología en Perú en el siglo XX se explica, en mayor o menor medida según las épocas, por la permanente aproximación al poder de los antropólogos. Al revés de lo que sucede en muchos otros países, los antropólogos ocupan importantes sectores de poder que le son cedidos por las elites políticas, a cambio de una contribución intelectual. Esta contribución sólo podía realizarse mediante una antropología ideologizada que resulta de extraordinaria utilidad a las altas esferas del poder. Mediante la recepción de esta transferencia de poder, los antropólogos pueden construir una antropología activa y militante.

Por desgracia, los sucesos de Uchuraccay pondrían de manifiesto las muchas debilidades de la antropología peruana. Los permanentes estudios sobre la cultura andina adolecían de una notable falta de rigor, producto de antropologías superficiales y vacías, puesto que, salvo excepciones, sus autores no se habían percatado de las tensiones internas que provocaban la miseria y el desarraigo: la tradicional percepción dicotómica de la mayor parte de los antropólogos era tan errada como insatisfactoria. La ciudad y el campo no eran mundos escindidos, como tampoco lo eran la sierra y la costa, lo tradicional y lo moderno o lo cristiano y lo pagano, por poner algunos ejemplos. Los mitos y los ritos antiguos, que habían permitido la creación de una atmósfera vaporosa, no habían ayudado mínimamente a comprender el presente. Las críticas a la Comisión Vagas Llosa tampoco coadyuvaban al descubrimiento de los verdaderos problemas, y, más aún, ni siquiera la experiencia que proporcionó esta Comisión sirvió para engrandecer, como habría cabido esperar, la actuación de la *Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lo único que quedó claro en ambas ocasiones es que la búsqueda ávida de poder que había caracterizado a la antropología peruana a lo largo de su historia era la causante del “mal de altura”, que terminó por afectar gravemente a los antropólogos y que, según parece, tuvo consecuencias indeseadas para la antropología peruana.

Bibliografía

Arguedas, José María

1968 *Las comunidades de España y del Perú*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana y Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1986.

1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México D. F., Siglo XXI, 1998.

Belaunde, Víctor Andrés

1943 *Peruanidad*. Lima, Librería Studium, 1965.

Bourricaud, François

1967a *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*, Buenos Aires, Editorial Sur.

1967b *Cambios en Puno: estudios de sociología andina*. México D. F., Instituto Indigenista Interamericano.

Calderón, Luís

2012 "Imágenes de otredad y de frontera: antropología y pueblos amazónicos", en C. I. Degregori (ed.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima, IEP: 235-277.

Castro Pozo, Hildebrando

1936 *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Promoción Editorial Inca, 1973.

Chaumeil, Jean-Pierre

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. París, Editions de l'EHESS.

Degregori, Carlos Iván (y Pablo Sandoval)

2007 "La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso", *Revista Colombiana de Antropología*, nº 43: 299-334.

2008 "Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural", en C. I. Degregori y P. Sandoval, (ed.), *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos: 15-50.

Díaz Martínez, Antonio

1969 *Ayacucho: Hambre y esperanza*. Ayacucho, Ediciones Waman Puma.

Díez Hurtado, Alejandro (ed.)

2008 *La antropología ante el Perú de hoy. Balances regionales y antropología latinoamericanas*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, CISEPA.

Favre, Henri

1980 "La recherche française en sciences sociales sur les pays andins (Perou, Bolivie, Écuateur)", *Cahiers des Amériques Latines*, nº 21-22: 23-24.

1998a *El indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

1998b "Los antropólogos y la nave de Teseo", en *Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios histórico-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX*. Lima, Unesco, Universidad de Lima y FCE., vol. 1: 15-18.

Fonseca Martel, César (y Enrique Mayer)

1988 *Comunidad y producción en la agricultura andina*. Lima, FOMCIENCIAS.

Fuenzalida, Fernando

1970a "La estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo", en R. G. Keith y otros, *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima, Moncloa-Campodónico: 61-104.

1970b "Poder, raza y etnia en el Perú Contemporáneo", en Fernando Fuenzalida y otros, *El indio y el poder en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos: 15-87.

1995 *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima, Australis.

2008 *La agonía del Estado-Nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Fuenzalida, Fernando (y otros)

1970 *El indio y el poder en el Perú*. Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

García, José Uriel

1930 *El nuevo indio: ensayos indigenistas sobre la Lima sur peruana*. Cuzco, H. G. Rozas.

Gómez Pellón, Eloy

2014 "On Alterity in Peru: Indigenous and Mestizo Populations", en P. Mácha y E. Gómez Pellón (ed.), *Masks of Identity. Representing and Performing Otherness in Latin American*. Cambridge, Cambridge Scholars: 14-34.

2015 "La reflexión sobre la identidad nacional en el Perú contemporáneo", en S. Olivero Guidobono y J. L. Caño Ortigosa, *Temas americanistas: historia y diversidad cultural*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla y Diputación de Sevilla: 499-508.

2016 "El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación eclesiástica a institución político-religiosa", *Revista Española de Antropología Americana*, nº 46 (1).

Haya de la Torre, Víctor Raúl

1926 "El problema indio", en *Obras Completas*, vol. I, Lima, Juan Mejía Baca, 1976.

Mariátegui, José Carlos

1928 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2010.

Marzal, Manuel M.

1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona, Anthropos.

Matos Mar, José

1977 *Las barriadas de Lima*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1985 *Desborde Popular y Crisis del Estado: El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Mayer, Enrique

1970 "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas", en F. Fuenzalida y otros (ed.), *El indio y el poder en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos: 88-151.

2004 *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

2009 *Cuentos feos de la reforma agraria peruana*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

2012 "Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa", en C. I. Degregori, P. F. Sendón y P. Sandoval (ed.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima, IEP, vol. II: 146-200.

Montoya, Rodrigo

1987 *Luchas por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima, Mosca Azul Editores.

2016 "Visiones del Perú en la Antropología peruana (1941-2015)", *Investigaciones Sociales*, nº 20 (37): 15-30.

Montoya, Rodrigo (y otros)

1979 *Producción parcelaria y universo ideológico*. Lima, Mosca Azul Editores.

Murra, John V.

1958 "On Inca political structure", en V. F. Ray, *Systems of political control and bureaucracy in human societies*. Washington, University of Washington Press: 30-41.

Ossio, Juan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor.

Pajuelo, Ramón

2000 "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", en C. I. Degregori, *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Palmer, David Scott

1986 "Rebellion in rural Peru: the origins and evolution of Sendero Luminoso", *Comparative Politics*, nº 18

(2): 127-146.

Rama, Ángel

1975 "Introducción", en J. M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México D. F., Siglo XXI, 1998.

Rovira Soler, José Carlos

1992 "José María Arguedas: indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea latinoamericana", *Anthropos*, nº 128: 30-36.

Salazar Soler, Carmen

2007 "La presencia de la antropología francesa en los Andes peruanos", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, nº 36 (1): 93-107.

Starn, Orin

1992 "Antropología andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso", *Allpanchis*, nº XXIII (39): 15-72.

Steward, Julian

1963 "Introduction", en *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, *Bureau of American Ethnology*: 1-8.

Uriarte, Luís M.

1989 *Native Blowguns and National Guns; The Achuar Jivaroans and the Dialectics of Power in the Peruvian Amazon*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Valcárcel, Luis E.

1927 *Tempestad en los Andes*. Lima, Universo, 1972.

1943-1948 *Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita*. Lima, Juan Mejía Baca, 1984.

Vargas Llosa, Mario

1996 *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Madrid, Santillana Ediciones, 2008.

Wachtel, Nathan

1971 *La vision des vaincus: les indiens du Perou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París, Gallimard (hay traducción española).

Wagley, Charles

1968 "The concept of social race in the Americas", en *The Latin American Tradition*. Nueva York, Columbia University Press.