

revista andina 62

Dossier: Hacia una investigación crítica
desde el sur



*Trabajo de campo: ¿para qué?
Danzando y observando rituales
y prácticas andinas*

*Enfoques críticos y metodologías
encarnadas: apuestas para
una investigación transformadora*

*Reflexionando sobre la alteridad:
la investigación como herramienta
de (auto/re)conocimiento*

*Entre el centralismo y la (ausencia)
de crítica: discutiendo en breve
dos tensiones que atraviesan
las ciencias sociales peruanas*

*Economía popular y conocimiento
situado: Asociatividad y prácticas
en vulnerabilidad de las comerciantes
aimaras en la frontera sur*

*Demetrio Roca Wallparimachi,
un intelectual quechua*

Cuzco, Perú

Segundo semestre de 2024

revista andina 62

Revista Andina

Es una publicación del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas,
Cuzco, Perú

DIRECTOR GENERAL CBC

Valerio Paucarmayta Tacuri

DIRECTOR DE REVISTA ANDINA

Luis Nieto Degregori

EDITORIA DE REVISTA ANDINA

Anael Pílares Valdivia

COMITÉ CIENTÍFICO

Donato Amado Gonzales. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (†)

Reiner Tom Zuidema (†)

John Earls. Pontificia Universidad Católica del Perú

Marisol de la Cadena. Universidad de California, Davis

Imelda Vega-Centeno. Centro Bartolomé de Las Casas

Marco Curatola. Pontificia Universidad Católica del Perú

Cecilia Méndez. UC Santa Bárbara

Bruce Mannheim. Universidad de Michigan

Charles Walker. Universidad de California, Davis

COMITÉ EDITORIAL

Nicanor Domínguez. Pontificia Universidad Católica del Perú

Vera Tyuleneva. Universidad San Martín de Porres

Andrés Estrada. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

CORRECCIÓN DE TEXTOS

Ricardo Vázquez

DIAGRAMACIÓN

Nuria Urquiza Izquierdo

Los manuscritos y los libros para reseñar pueden ser enviados a

Revista Andina

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cuzco, Perú, Apartado 477

Telefax: (51-84) 245415, e-mail: revistaandina@cbc.org.pe

<http://revista.cbc.org.pe>

Revista Andina no devolverá textos no solicitados ni mantendrá necesariamente
correspondencia sobre ellos.

revista andina

artículos,
notas y
documentos

Vicente Torres Lezama Trabajo de campo: ¿para qué? Danzando y observando rituales y prácticas andinas	9
Caroline Weill Enfoques críticos y metodologías encarnadas: apuestas para una investigación transformadora	41
Marelin Candia Pérez Reflexionando sobre la alteridad: la investigación como herramienta de (auto/re)conocimiento	77
Pável Aguilar Dueñas Entre el centralismo y la (ausencia) de crítica: discutiendo en breve dos tensiones que atraviesan las ciencias sociales peruanas	91
Ricardo Jiménez Palacios, Abelardo Máximo Chura Bárcena, Marycielo Sharon Hidalgo Lazo Economía popular y conocimiento situado: Asociatividad y prácticas en vulnerabilidad de las comerciantes aimaras en la frontera sur	107
Rudy Roca Rozas Demetrio Roca Wallparimachi, un intelectual quechua	125

entrevista

Pável Aguilar Dueñas, Caroline Weill
"No hay mejor sustento para la crítica que el rigor académico". Una entrevista con Cecilia Méndez 143

testimonio

Rudy Roca Rozas
Pensar el sur en tiempos de estallido: la experiencia de Semanario Sur 157

Diseño de portada: Yadira Hermoza Ricalde

Ilustración de portada: Vicente Torres. Qoyllurit'i: Procesión del Taytacha y la Mamacha al ritmo del chákiri wayri.

No está permitida la reproducción total o parcial del contenido de la revista sin permiso del editor.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2025-07982

ISSV: PE-0259-9600

ISSN: 0259-9600 (Impresa)

ISSN: 1609-9583 (En línea)

Trabajo de campo: ¿para qué? Danzando y observando rituales y prácticas andinas

Vicente Torres Lezama

ORCID: 0000-0002-7275-8588

Universidad Nacional Micaela Bastidas de Apurímac
vtorreslezama@gmail.com

Recibido: 20 de marzo de 2024

Aceptado: 10 de mayo de 2024

Resumen

Hacer investigación implica asumir la posición de clase, género y etnia, es decir, aquella desde dónde enunciamos las «verdades». Aunque generalmente los investigadores ocupan una mirada omnisciente y omnipresente, esto no quiere decir que hablan y escriben desde ningún lugar. Por ello, es importante descolonizar las metodologías, porque reproducen el poder y la dominación (Tuhiwai 2017). En esta perspectiva, el presente ensayo tiene como objetivo mostrar la importancia del trabajo de campo en danzas y rituales andinos desde una posición compartida —no la de una mirada fría y sin compromiso—, como danzante, peregrino y perteneciente al pueblo quechua que vive y siente sus tradiciones, a fin de revelar las nociones de los actores y no caer en malentendidos. Esto debe hacerse en contraste con aquellos que observan las danzas, rituales y prácticas andinas como meros espectáculos y supervivencias del pasado andino, propio de pueblos atrasados. Por esto, es importante sugerir herramientas metodológicas que permitan cuestionar las aproximaciones positivistas y los enfoques cuantitativos a los que se han abocado, en estas últimas décadas, los

investigadores de las ciencias sociales en las universidades del sur, cayendo en un fanatismo irreflexivo, en la reproducción mecánica de esquemas de investigación y en problemas éticos de divulgación.

Palabras clave: trabajo de campo, peregrinación, danza, Qoyllurit'i.

Abstract

Conducting research implies assuming the position of class, gender, and ethnicity, that is, from where we enunciate «truths». Although researchers generally occupy an omniscient and omnipresent perspective, this does not mean they speak and write from nowhere. Therefore, it is important to decolonize methodologies, because they reproduce power and domination (Tuhiwai 2017). From this perspective, this essay aims to show the importance of fieldwork in Andean dances and rituals from a shared position, rather than a cold and uncommitted one, as a dancer, pilgrim, and member of the Quechua people who live and feel their traditions. This is done in order to reveal the notions of the actors and avoid misunderstandings. This must be done in contrast to those who view Andean dances, rituals, and practices as mere spectacles and survivals of the Andean past, characteristic of backward peoples. It is therefore important to suggest methodological tools that allow us to question the positivist and quantitative approaches that social science researchers at universities in the South have adopted in recent decades, leading them to fall into unthinking fanaticism, the mechanical reproduction of research frameworks, and ethical problems of dissemination.

Keywords: field work, pilgrimage, dance, Qoyllurit'i.

Introducción

El presente trabajo inicia con algunos apuntes sobre las condiciones éticas en las que se produce el quehacer científico en antropología y ciencias sociales en general en las instituciones académicas. Esto se hace en base a observaciones e información copiada de egresados y de reportajes. El propósito es propiciar la reflexión y la autocritica sobre el fraude en la publicación de artículos con coautorías y en la obtención de datos. Hago esto en razón de mi preocupación por la escasa investigación etnográfica y trabajo de campo entre los investigadores de pre y posgrado en antropología y otras ciencias sociales. Por ello, comparto brevemente mi experiencia de campo guiada para incentivar el interés en el trabajo de campo, aunque resulte infértil mi propósito. En tal sentido, no hago referencia a la escritura etnográfica y a otros temas relevantes en la antropología actual.

En la segunda parte, me ocupo de diferentes hechos que se producen en la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i. Me aproximo al estudio de esta peregrinación a través de la observación y la participación activa —como peregrino danzante— de los hechos que llamaron mi atención. Entre estos temas, está la mayordomía y su capacidad de producir acción en otros con el propósito de hacerlos participar en la peregrinación, lo mismo que en la danza y el sentido de ser parte de una comparsa peregrina a partir de una vivencia compartida. La eficacia del *pukllay* o juego con miniaturas, por su parte, permite lograr el deseo de los peregrinos y al mismo tiempo los compromete con la acción; es decir, la efectividad del deseo requiere trabajo —trabajo en el que el santo ayuda— y participación en la fiesta del santo danzando, desempeñando la mayordomía, aceptando la *hurk'a* o compromiso, llevando velas y de otras formas.

El territorio y la cultura son también de interés en esta investigación, porque se muestra la preocupación de instituciones como la Iglesia católica, el Ministerio de Cultura y demás expertos en la protección de la cultura y la identidad (patrimonio). Este propósito contradice la atención de los peregrinos hacia la innovación constante en la música, los instrumentos musicales, la danza, el canto, la vestimenta y otros. Además de la preocupación por la innovación constante, los peregrinos están interesados en la protección del territorio de las concesiones mineras, antes que en mantener la autenticidad de la cultura y la identidad. A partir de estos temas de estudio, procuro discutir en breve los supuestos antropológicos planteados, para lo cual tomo la peregrinación a Qoyllurit'i y sus prácticas como una ventana para abordar la realidad.

Los datos obtenidos y aquí utilizados son parte de diálogos, entrevistas, observaciones y visitas a diferentes naciones peregrinas desde 2012 hasta el presente, a pesar de que fui peregrino desde 1996 al santuario de Huanca y posteriormente al santuario de Qoyllurit'i en la región de Cuzco.

1. Aprender a investigar investigando

A. ¿Investigadores o traficantes?

Hay varios aspectos que preocupan dentro de la academia en estos últimos años respecto a la investigación en ciencias sociales, concretamente en la antropología. Aquí me referiré brevemente a dos problemas comunes para incitar la discusión sobre el tema: la irresponsabilidad ética en la divulgación de investigaciones y el enfoque de investigación preferido por su aparente «facilidad», enfoque ligado al desinterés por el trabajo de campo etnográfico. El acercamiento al tema se sustenta en mi experiencia laboral en tres universidades públicas del sur peruano (Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Unsaac; Universidad Nacional de Arte Diego Quispe Tito del Cusco, Unadqtc; y Universidad Nacional Micaela Bastidas

de Apurímac, Unamba), lo cual no quiere decir que estos hechos no ocurran en otras instituciones académicas.

Durante 2023, Latina Noticias realizó un reportaje que denominó: «La granja de los científicos bamba: docentes pagan por coautorías de estudios en el extranjero» (2023). El reportaje mostró a investigadores que «publicaban» decenas de artículos en un solo año, pero a través de medios corruptos y poco éticos. Pagaban por coautorías y aparecían como expertos en temas que no conocían y sobre países en donde nunca hicieron trabajo de investigación. Sin duda, la noticia propició algunas modificaciones en el reglamento del Registro Nacional Científico, Tecnológico y de Innovación Tecnológica (Renacyt), que forma parte del Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (Concytec). Pero generó poca indignación y reflexión en las instituciones académicas. La noticia fue minimizada y pasó desapercibida. A partir de ello, los vicerrectorados de investigación de las universidades del país no se preocuparon en absoluto por establecer códigos y comités de ética para la investigación en pre y posgrado, tampoco a nivel de los docentes investigadores de dichas instituciones.

Como indica Agustín Domingo Moratalla, la publicación de ensayos está ligada hoy a la promoción profesional, económica y social. «Este hecho ha generado numerosas trampas y fraudes en el quehacer investigador, por eso también tenemos que poner la lupa de la ética en el mundo de las publicaciones» (2018: 154). Estas prácticas fraudulentas continúan y se hacen de manera cínica y desmesurada. Por ejemplo, en una ocasión en 2022, cuando fui invitado para orientar sobre investigación cualitativa a docentes¹, uno de ellos dijo que era más fácil comprar un artículo que perder el tiempo aprendiendo esos procedimientos, que esto lo haría después de ser docente investigador y cuando tuviera más tiempo. También he sido invitado como coautor para publicar artículos en revistas indexadas a cambio de realizar el trámite y las correcciones del manuscrito. En otro caso, me propusieron incorporar a otras personas como coautores en mis trabajos a cambio de hacer lo propio en los suyos, lo que ocurrió en 2023. Mi negativa ante tales propuestas ha generado incomodidad y comentarios negativos hacia mi persona de parte de los colegas. Pero considero inconcebible y poco ético incorporar o sumarse como coautor de una investigación en la que no he sido parte de su proceso. Sin embargo, esto es una práctica común en las instituciones académicas, porque el intercambio de favores parece ser muy rentable en términos de promoción profesional, económica y social.

Así, no faltan aquellos «investigadores» que condicionan a los estudiantes de pre y posgrado para que publiquen sus resultados en coautoría con ellos, sin que hayan; a) «contribuido de forma sustancial a la concepción y diseño, a la recogida de datos y al análisis o interpretación; b) escrito el borrador del manuscrito o haber realizado una revisión crítica importante del contenido intelectual; c) aprobado la

1 Guardo la identidad de los docentes y la institución por respeto a ellos.

versión final del manuscrito» (Domingo Moratalla 2018: 154-155). De este modo, muchas irregularidades habituales de fraude científico se deben a los denominados *autores honorarios*, que aparecen como autores de un artículo sin merecerlo, y a los *autores fantasma*, que hacen el papel de redactores profesionales o brindan soporte técnico que apoya al estudio (Domingo Moratalla 2018). Bajo estos mecanismos, unos se convierten en «investigadores de nivel avanzado» y otros se sienten orgullosos de tener artículos publicados en revistas indexadas, o devuelven favores.

En la misma línea de la compra de autorías y coautorías de artículos, se da la «venta» de tesis de pre y posgrado. Para ello, los presuntos «destacados investigadores» han conformado consultorías privadas donde supuestamente asesoran a los egresados (sobre esto se puede encontrar anuncios en redes sociales, con precio incluido por cada capítulo de tesis). Pese a que la Ley Universitaria, Ley 30220, en lo referente a derechos de los estudiantes establece en el artículo 100, inciso 13, lo siguiente: «El alumno tiene el derecho de gratuidad para el asesoramiento, la elaboración y la sustentación de su tesis, para obtener el grado de Bachiller, por una sola vez» (conforme a la Ley Nro. 31803, que modifica la Ley Universitaria Nro. 30220). Sin embargo, muchos egresados se ven seducidos y condicionados por esta red de «investigadores» corruptos, quienes prometen un proceso de graduación *express* y sin mayor burocracia. En tanto, aquellos que no eligen lo anterior pasan por mecanismos burocráticos aburridos hasta el cansancio. Este tipo de prácticas generan problemas éticos y desconcierto entre los jóvenes investigadores, así como en la veracidad de la información que se genera.

A estos procesos de graduación *express* y de elaboración de artículos se liga el enfoque de investigación cuantitativo y positivista. A partir de este, uno elige un enfoque de investigación no porque permite realizar un mejor abordaje del hecho social investigado, sino porque «resulta fácil acopiar la información» (mediante encuestas o guías de observación cuantificadas) y procesar los datos con paquetes estadísticos. A ello contribuyen los esquemas de investigación propuestos en los reglamentos de investigación de las universidades, los cuales jerarquizan el enfoque cuantitativo y positivista como el más importante. Algunos académicos incluso muestran su fanatismo cuando indican: «Yo soy orgullosamente positivista», como si la investigación fuera un quehacer dogmático. Afirmaciones de ese tipo no caben dentro de la ciencia, sino en el cientificismo. La ciencia, como asevera Tim Ingold (2020), es un rico mosaico de conocimientos que se manifiesta en una asombrosa variedad de formas diferentes. Por esta razón, es una actividad ampliamente creativa. Por el contrario, «el cientifismo es una doctrina, o sistema de creencias, basado en la afirmación de que el conocimiento científico solo tiene una forma, y que esta tiene un derecho indiscutible y universal a la verdad» (Ingold 2020: 107).

Por consiguiente, los egresados de pre y posgrado se ven «obligados» a realizar investigaciones cuantitativas y positivistas, porque supuestamente «no hay quién los oriente en la investigación cualitativa y en el análisis de los datos, que son difíciles»;

y si son etnografías, son menos valoradas aún («simple etnografía»)². Es innegable admitir que una fuerte fiebre de *encuestitis* recorre la comunidad académica en ciencias sociales. Y es preciso advertir que ningún enfoque es superior o inferior, sino que son equivalentes y, en algunos casos, se complementan y permiten acercarse mejor a los hechos sociales a través de la triangulación de técnicas. Además, no se debe dejar de lado la preocupación por la contribución de la investigación, más allá de otros propósitos particulares.

En este marco, hablar de trabajo de campo etnográfico prolongado ya no es plausible, porque pronto uno se encuentra con comentarios negativos que dicen que: es una práctica anticuada, no hay presupuesto, no contribuye al cambio social, es una pérdida de tiempo, es innecesario, nadie sabe cómo hacerlo, etc. En fin, el trabajo de campo es percibido como algo improductivo y absurdo. Al escuchar estos comentarios, se recuerda con tristeza las etnografías valiosas que nos legaron los grandes maestros, quienes nos enseñaron a investigar con trabajos de campo prolongados y rigurosos. Entonces, ¿dónde queda la ética profesional? ¿Cuál es la responsabilidad ética del académico frente a los nuevos investigadores que forma? ¿Qué garantías de veracidad hay en las investigaciones que estos presentan? ¿Pueden sentirse orgullosos de investigaciones que no realizaron y discutir sus hallazgos con los estudiantes? ¿Es ético inducir a los estudiantes a seguir un solo enfoque de investigación?

Para contrarrestar estas malas prácticas, es preciso promover la existencia de comités de ética en las instituciones académicas que apliquen los reglamentos y constituir grupos de trabajo para incentivar las buenas prácticas en la investigación, como sostiene Domingo Moratalla (2018). Pero también «es importante educar a los investigadores jóvenes con programas de formación en ética de la investigación que conviertan la honestidad científica en el valor o fuente que alimenta el dinamismo de la publicación en el horizonte profesional» (Domingo Moratalla 2018: 154). Las malas prácticas en investigación no pueden ser elogiadas ni premiadas, sino sancionadas y suprimidas de las instituciones académicas, porque las desprestigian y desacreditan.

B. Una práctica de campo en el campo

En un primer momento, la etnografía estuvo marcado por una distancia considerable entre el investigador y sus sujetos de estudio. Hasta finales del siglo XIX, los materiales antropológicos no estaban basado en estudios de primera mano, sino en lecturas de documentos, informes y cartas de viajeros, aventureros, exploradores, funcionarios coloniales, misioneros, militares y otras personas ajenas a la ciencia

2 Comunicación personal de estudiantes de pre y posgrado en la Unsaac y la Unamba que buscaban hacer investigación cualitativa. En la Unamba fui director encargado de la Unidad de Investigación de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales (FECS).

antropológica (Ghasarian 2008; Monaghan & Just 2016). Posteriormente, en el siglo XX, los antropólogos comenzaron a visitar el campo como etnógrafos para recabar su propia información, con una visión más empirista. Aunque Lewis H. Morgan vivió algún tiempo con los iroqueses, «es con Franz Boas y Bronislaw Malinowski, los inventores del campo etnográfico, que se impone a la disciplina antropológica la idea según la cual el investigador debe “recoger”, él mismo, los datos a analizar» (Ghasarian 2008: 10).

A partir de entonces, el trabajo de campo forma parte de la identidad del antropólogo. Por ejemplo, se ha dicho que «si se desea entender lo que es antropología hay que ver lo que hacen los antropólogos. Y lo que los antropólogos hacen principalmente es etnografía» (Monaghan & Just 2016: 25). Pero hace décadas que la etnografía ha dejado de ser patrimonio exclusivo de los antropólogos, y ya no se circunscribe al estudio de comunidades indígenas, como refiere Restrepo (2018), sino a múltiples aspectos de las poblaciones urbanas y de otros temas emergentes. «Hoy en día los antropólogos realizan trabajo de campo en lugares tan ajenos al exotismo como estudios de televisión en el centro de alguna ciudad, tribunales en poblaciones pequeñas, oficinas corporativas y congregaciones eclesiásticas en suburbios de clase media» (Monaghan & Just 2016: 26), también en instituciones públicas y privadas, como hospitales, municipios, supermercados y otros.

La «etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente» (Restrepo 2018: 25), en lo cual se toma en serio lo que la gente con la que hacemos el trabajo dice, hace, siente y piensa en relación con los humanos y los no humanos, a fin de evitar malentendidos. Es decir, «no significa solamente prestar atención a sus acciones y palabras. Más que eso, es necesario enfrentarse a los desafíos que ello presenta a nuestra concepción de cómo son las cosas, el tipo de mundo que habitamos y cómo nos relacionamos con él» (Ingold 2020: 22). Por eso la etnografía se basa en la idea de que «para entender lo que las personas realizan, lo mejor es observarlas mediante la interacción íntima con ellas y durante un tiempo prolongado» (Monaghan & Just 2016: 25). Esta es la razón por la que los antropólogos pasan largos periodos en las comunidades que estudian, conviviendo con la gente hasta donde les sea posible. El tiempo de permanencia en la comunidad de estudio permite construir relaciones de confianza con personas que confían en uno, hecho que da lugar a la explicación de eventos y motivaciones más allá de las apariencias (Monaghan & Just 2016: 25-34). Pues «en el campo uno tiene que esperar que las cosas ocurran, y aceptar lo que se ofrece cuando es ofrecido. Es por eso que el trabajo de campo dura tanto» (Ingold 2020: 19). Estas convivencias prolongadas con los sujetos de estudio son consideradas irrelevantes por los investigadores más jóvenes y por ello las aproximaciones que realizan, en muchos casos, son superficiales, conforme percibo en el sur peruano.

Desde las primeras propuestas clásicas de trabajo de campo a la fecha ha corrido mucha agua bajo el puente y hoy «el trabajo de campo puede tomar tantas formas

como antropólogos, proyectos y circunstancias haya» (Ghasarian 2008: 9). Así como no se puede hablar de una antropología, sino de antropologías asociadas a tradiciones nacionales, institucionales e intelectuales, tampoco se puede hablar de un solo trabajo de campo, como bien afirma David Robichaux (2014). Por ello, es preciso comprender que «la forma en que se hace el trabajo de campo está íntimamente relacionada con cómo se define el contenido y el quehacer de la disciplina» (Robichaux 2014: 37). A este hecho se suma la multiplicación de campos de estudio y la invención de nuevos objetos de investigación, la distancia del positivismo científico y la pérdida del sujeto de estudio principal: un Otro lejano y portador de alteridad absoluta (Ghasarian 2008). Partiendo de ello, quiero compartir algunas experiencias de práctica de campo y luego algunos temas de mi investigación.

Cuando inicié mis estudios en 2003 en la Escuela Profesional de Antropología de la Unsaac, recibí formación de maestros que han realizado investigaciones con trabajo de campo riguroso y prolongado. Una de esas experiencias recordadas en la Escuela Profesional es la expedición realizada el 24 de julio de 1955 a la comunidad Q'ero³. La investigación lo dirigió Óscar Núñez del Prado, con el apoyo financiero del diario *La Prensa*. La expedición procuró ser impedida por las autoridades locales y por la autoridad universitaria; y la desobediencia a esto produjo una sanción al equipo que hizo la expedición. Sin embargo, dicha experiencia de investigación en equipo y realizada de modo interdisciplinario ha contribuido enormemente a los estudios andinos (ver Flores Ochoa & Fries 1989).

Estas y otras anécdotas comentaban los docentes en clases y en eventos públicos. Por ejemplo, en agosto de 2012, en el Tinkuy organizado por Jorge A. Flores Ochoa y Abraham Valencia, se dio un conversatorio en conmemoración de los setenta años de la creación de la carrera de Antropología en la Unsaac, en el que participaron Demetrio Roca, Jorge A. Flores, Aurelio Carmona, Leandro Zans y Abraham Valencia. Jorge A. Flores comentó allí la primera práctica de campo que tuvieron con el profesor Demetrio Roca, en 1962, como parte de la enseñanza práctica de la *cátedra de Investigación del Folklore*. Contó que uno de los estudiantes, por encargo del docente, obtuvo financiamiento de cinco mil soles de la universidad para el viaje a Ch'eqa Pupuja⁴. Así, ellos se desplazaron al lugar, donde el docente les advirtió que estar en campo no era lo mismo que estar sentados en la clase. A esta práctica inicial se sumó otra dirigida por Óscar Núñez del Prado en Cuyo Grande⁵.

Esas experiencias de trabajo de campo tuvieron frutos positivos entre sus egresados y pronto aportaron significativamente a los estudios andinos. Para fortalecer

3 Comunidad ubicada en la provincia de Paucartambo, departamento de Cuzco.

4 Comunidad ubicada en el distrito de José Domingo Choquehuanca, provincia de Azángaro, departamento de Puno.

5 Comunidad ubicada en el distrito de Písac, provincia de Calca, departamento de Cuzco; sobre el conversatorio entonces realizado existe una filmación en el Archivo Fílmico de Vicente Torres (2012).

estos procesos investigativos, uno de los docentes de la Escuela de Antropología realizó un resumen y adecuación de ejemplos para realizar estudios en comunidades andinas, a partir de la *Guía para la clasificación de los datos culturales* de George P. Murdock, Clellan S. Ford, Alfred E. Hudson, Raymond Kennedy, Leo W. Simmons y John W. M. Whiting (1960). Como sostiene Esteban Krotz, «desde sus inicios las antropologías del Sur latinoamericanas han tomado distancia de las antropologías del Norte: en vez de imitarlas ciegamente, las han seleccionado y problematizado a partir de la realidad sociocultural propia» (2018: 53). En el mismo sentido, hoy se plantean perspectivas críticas en torno a la teoría antropológica andina y amazónica.

Durante mi formación en pregrado, la recomendación de hacer trabajo de campo fue permanente, aunque no lo tuve guiado por los docentes, pude recibir consejos y orientaciones en «visitas de campo»⁶ para realizar estancias de tres meses como mínimo para hacer la tesis. Esta tradición se ha ido dejando de lado, y muy pocos académicos abrazan el interés por el trabajo de campo prolongado. Los nuevos docentes han ponderado la línea del desarrollo y la formulación de proyectos de desarrollo antes que la investigación etnográfica, quizá porque no han tenido mayor experiencia en ello, o porque siguen una tradición dicotómica superada entre antropólogos aplicados versus académicos teóricos, aunque lo uno no excluye lo otro. En palabras de Claude Lévi-Strauss, «nadie debería poder aspirar a la enseñanza de la antropología sin haber realizado por lo menos una investigación de campo importante» (1969: 335), dado que no se trata de repetir recetas de manuales, porque «ni los métodos, ni las técnicas, ni los procedimientos analíticos de la etnología, pueden enseñarse, y mucho menos aprenderse, fuera de las condiciones reales del trabajo de campo» (Palerm 2010: 17). Puede ayudar en algo leer en aula buenas etnografías, pero el aprendizaje debe realizarse en campo.

Ángel Palerm (2010), un investigador que ha contribuido mucho a la antropología, sugería desplazar temporalmente el aula de clases y los seminarios de investigación al campo porque, como indica Restrepo, hacer trabajo de campo «es una experiencia difícil de explicar a otros, ya que mucho de lo que implica se encuentra más allá de las palabras» (2018: 19). Es en la investigación de campo donde el neófito antropólogo o especialista social experimentará sin intermediarios la diversidad humana en su esencia y en sus dilemas, problemas y paradojas (Da Matta 2010: 173). Investigar se aprende investigando, pero «no debe consistir en un mero aprendizaje y puesta en práctica de ciertas técnicas y metodologías, sino estar vinculados a la teoría, debe servir para poner a prueba la teoría» (Palerm Viqueira 2008: 465), pues «si no hay datos concretos que expliquen una determinada teoría no pasa de ser una elucubración o una imaginación, pero no es un trabajo científico»

6 Estas visitas de campo se realizaban en algunas materias durante un día entero. Otras veces se nos asignaban trabajos grupales para recoger datos en campo.

(Flores Ochoa⁷). Así, siguiendo a Ángel Palerm, cualquier postulado teórico en antropología se puede debatir, pero solo con datos. Y «si la antropología no es capaz de producir sus propios datos, no tiene razón de existir» (Robichaux 2014: 42; enseñanzas recibidas de Ángel Palerm).

Durante mis estudios de posgrado (2011-2017), pude formar parte del programa de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México (UIA), y así pasé a conocer la escuela que dejó Ángel Palerm. Me referiré brevemente a la experiencia que obtuve en esta primera *práctica de campo supervisada* por David Robichaux y Roger Magazine, quienes fueron posteriormente mis directores de tesis de maestría y doctorado, respectivamente. Después de haber culminado el primer semestre de la maestría, me inscribí inmediatamente en el curso Trabajo de Campo I durante el verano de 2011.

En el departamento se escuchaba hablar mucho de Ángel Palerm, cada docente recordaba algún aspecto que había aprendido con él, pero el trabajo de campo que instauró en el Programa de Posgrado en Antropología Social era lo más resaltante. Su compromiso con la formación de los estudiantes fue tan importante que «él y su esposa y colega Carmen Viqueira compraron una casa en el pueblo de Tepetlaoxtoc para que fuera la estación de campo para las prácticas en la región de Texcoco» (Magazine 2014: 28). Fue allí donde el maestro comenzó a formar a sus estudiantes en la década de 1960. Luego, la universidad compró la casa, que continúa usando como estación base para la práctica, aunque en dos ocasiones la administración de la universidad ha puesto en venta la estación de campo por recortes de presupuesto. Sin embargo, los responsables del Programa de Posgrado en Antropología Social han logrado evitar que se realice (Magazine 2014). En esa misma estación de campo, llamada José de Acosta, hice mi primera *práctica de campo supervisada*, dado que en pregrado había hecho el trabajo de campo a mi manera y siguiendo consejos de mis maestros.

Llegado el momento de la *práctica de campo supervisada*, que se realizó en 2011, en una reunión se nos entregó un programa con sus objetivos y actividades durante las seis semanas que tendría lugar, así como algunas recomendaciones de materiales para la práctica y de ropa apropiada. También se nos entregó bibliografía básica de la zona para familiarizarnos con la región, lecturas que hicimos durante el desayuno en la primera semana. En aquella ocasión, alrededor de doce estudiantes elegimos hacer esta práctica de campo en Tepetlaoxtoc con David Robichaux y Roger Magazine; otros la realizaron con otros docentes, en otros lugares y estados.

Los objetivos de la *práctica de campo supervisada* eran muy claros, nadie iba a campo a realizar otra cosa, porque era calificada. Tales objetivos fueron:

7 Conversatorio realizado en el salón de grados de la Escuela Profesional de Antropología de la UNSAAC, en marzo de 2010. En este evento participaron J. A. Flores Ochoa, J. W. Rozas Álvarez y M. Morveli Salas (Archivo de Vicente Torres 2010).

- i) Formar al estudiante como etnógrafo, creando las condiciones para que realice un estudio de comunidad de cinco semanas, en el cual, mediante una serie de ejercicios, aprenda a poner a trabajar sus cualidades personales y sus habilidades como investigador. Se espera que, además de realizar descripciones escritas sobre rubros predeterminados, el estudiante analice datos recogidos a fin de plantear un problema a investigar.
- ii) Poner al estudiante en contacto con un proyecto de investigación, en este caso, el llamado «Continuidad y cambio sociocultural en el México Pos-indígena», realizado por David Robichaux y Roger Magazine.

Para esta ocasión, David Robichaux preparó un resumen de temas a observar y registrar en campo durante el tiempo de permanencia. La práctica inició el 25 de mayo de 2011 a las 8 de la mañana, para lo cual viajamos un día antes y nos instalamos en la casa de campo.

El primer día de la *primera semana* realizamos un recorrido supervisado por distintas calles de Tepetlaoxtoc, organizados en dos grupos: uno dirigido por David Robichaux y otro guiado por Roger Magazine. Durante el recorrido, David nos enseñaba estrategias para entrar en contacto con la gente y establecer un diálogo. Así, en el transcurso del recorrido conversamos sobre diferentes aspectos con cada persona que nos encontrábamos. En esta primera semana, visitamos diferentes comunidades del área, con la finalidad de detectar sus características principales, a fin de tener una idea general de la región. Los datos obtenidos (rasgos geográficos, económicos, sociales y culturales) se registraban en la libreta de apuntes y luego se transcribían en el diario de campo durante las noches, para luego discutir los diarios en reuniones y mejorar las formas de asentar la información. Antes de que concluya la semana, cada estudiante debía elegir una comunidad y buscar un contacto para convivir con la familia durante las restantes cinco semanas.

Con el apoyo de David Robichaux y de Manuel Moreno —egresado del posgrado que hizo trabajo de campo en la comunidad—, pude conseguir una familia en la comunidad de San Jerónimo Amanalco. Me quedé más de las cinco semanas restantes con la familia de Simón Xochimil y su esposa María Ninfa. Ellos estaban muy pendientes de mí y me apoyaron en todo el proceso de la práctica de campo. Don Simón Xochimil —que finó en 2023— se sentía alegre con mi compañía y me presentaba a sus familiares, amistades y vecinos como su *xocoyote* («último hijo»). En un momento, una de sus hijas, que finó después, se incomodó un poco con la confianza que había logrado con la familia y me reclamó: «No lo malacostumbre a mis padres, cuando usted se vaya, lo van a extrañar». Durante mi estadía en México, siempre he vuelto a visitar a esta familia, porque era la única que yo tenía en Amanalco. Me llevé muy bien con los hijos de don Simón y Ninfa, tanto que hasta ahora tengo contacto con ellos y conversamos por Facebook, sobre todo con Julián y Polo. Al principio, don Simón no quería recibirme para vivir en su casa y

con su familia porque dudaba de que fuera buena persona. Pero pronto se revirtió esa desconfianza, porque supe hacerme querer actuando con «cariño» y voluntad, como se dice en mi pueblo: *munachikuytan yachana, manan asnaq t'uru hinachu kana* («hay que saber hacerse querer y no ser como el barro apestoso»). Hacerse querer es clave para desarrollar un trabajo de campo prolongado. Sobre esto hablare más adelante, en relación a la danza.

Durante las cinco semanas estaba programado realizar diferentes actividades y debíamos mostrar los avances y el diario de campo un día de cada semana en la reunión del grupo. Quienes llegábamos a la casa de campo un día antes de esta, compartíamos nuestras anécdotas y experiencias con alegría. Al día siguiente, exponíamos los datos «más relevantes» que habíamos recogido en nuestro recorrido, dábamos cuenta de la cantidad de personas con las que habíamos conversado y mostrábamos los dibujos o diagramas que habíamos hecho. Los docentes y compañeros hacían sus comentarios y sugerencias para mejorar el trabajo, luego David y Roger revisaban los diarios de campo. Algunas de las semanas también se sumaban a las reuniones otros docentes del posgrado para compartir sus experiencias y reflexiones.

Así, el trabajo de campo no es una actividad solitaria, sino un quehacer en equipo, se trabaja en conjunto con supervisión de un líder o de líderes, y se lleva en diferentes lugares, no solo en uno (Magazine 2014: 33). Luego de la reunión, volvíamos a la comunidad para continuar con la práctica.

Fue así como, durante la *segunda semana* en San Jerónimo Amanalco, pude recoger información sobre diferentes hechos. En primer lugar, aspectos generales de la comunidad y elaboración de un croquis con la ubicación de calles, casas, edificios públicos y comercios, rutas de transporte, terrenos agrícolas e identificación de pueblos vecinos. Como tarea obligatoria, había que dibujar y describir el interior y exterior de dos casas. Conocí y conversé con varias personas, que amablemente respondieron a mis preguntas, aunque debo admitir que el idioma fue una barrera para poder comprender algunos diálogos: los pobladores hablan náhuatl en la comunidad, y yo no tenía dominio de este idioma.

La *tercera semana* había que obtener información sobre trabajo, comercio, agricultura y ambiente, es decir, conocer las actividades económicas de la comunidad y sus residentes. Para ello había que identificar a los actores clave y entrevistarlos. Pude visitar diferentes campos de cultivo (*milpas*) e interactuar con los pobladores en el mismo espacio de trabajo. En algunos casos, los ayudé a concretar sus actividades, como recoger flores de calabazas, hacer *laboreo* o aporque, recoger hojarascas, hacer galleta puerquitos y acompañar a los comerciantes de la familia Xochimil al mercado de Chiconcuac y a otros. Así, aprendí de a poco sobre los tipos de suelos, plantas y árboles, tanto cultivados como silvestres, y sobre cómo se relacionan los pobladores con su medio natural.

La *cuarta semana* me enfoqué en conocer la organización comunitaria y el sistema de cargos. Se nos pedía realizar un organigrama del sistema de cargos (civiles

y religiosos), incluso la estructura de los barrios. Para ello me puse en contacto con las autoridades locales y acompañé a los *cargantes* en las fiestas de la comunidad. Así pude conocer las diferentes prácticas rituales y las danzas de la comunidad, como la comida ritual que se sirve en cada fiesta. En una de estas fiestas me sirvieron pozole rojo y mole verde picante, que no podía comer, y pronto se dieron cuenta de que yo no era del lugar. El ser foráneo jugó a mi favor, porque podíamos aprender el uno del otro: yo les preguntaba sobre sus costumbres y ellos a mí. En consecuencia, como sostiene Alberto Sobrero, la noción de implicación es importante porque no se trata solo de pasar de un modelo lineal de observación o de colocarse lo más posible dentro del mundo observado. Se trata de pasar de un modelo lineal a uno circular, de reconocer al otro no solo como el que responde las preguntas del antropólogo, sino como el que a su vez hace preguntas (2021: 16).

En la *quinta semana* correspondía obtener información sobre parentesco, grupos domésticos, patrones de residencia, división de labor familiar y compadrazgo. Luego se debía entregar tres genealogías de familias diferentes dibujadas en papel cuadriculado. El propósito de esta práctica era recabar información sobre fechas y lugares de nacimiento, muerte, residencia, actividades económicas, escolaridad y otros. Yo hice la genealogía de las familias de Simón Xochimil, Nicolás Espinoza y María Trinidad Espinoza, para lo cual visité y conversé con ellos durante varias horas.

La *sexta semana* se debía realizar un censo de veinticinco casas. Para hacerlo, había que realizar el instrumento de acopio de datos y visitar casa por casa para conversar con las personas. No fue fácil recabar esta información para mí porque muchas familias visitadas se sentían incómodas con las preguntas, dado que consideraban que yo tenía algún propósito que los perjudicaría a futuro. Pensaban que quizá podrían perder algunos apoyos que recibían del Estado y por eso evadían preguntas o respondían con desgano.

Detallar cada actividad implicaría mayor espacio y ese no es el propósito de este artículo, sino el de compartir brevemente una práctica de campo realizada bajo supervisión. Con estas experiencias, pude posteriormente hacer mi trabajo de campo sobre la peregrinación a Qoyllurit'i, las danzas, los rituales y demás prácticas andinas. Luego pude realizarlo viviendo en la comunidad de Marcachea⁸ en 2015 para comprender mejor las prácticas andinas y contrastar los hechos observados en Qoyllurit'i.

Teniendo esto en cuenta, los argumentos presentados en el siguiente apartado no se limitan a la peregrinación, sino que se extienden a las prácticas andinas. Actualmente, formo parte de la comparsa Puka Pakuri Wayri Ch'unchu Mayun Pureq, de la nación Paucartambo, que peregrina a Qoyllurit'i; también de la comparsa de la Unamba, desde 2023. Asimismo, desde que me di a conocer como quenista, he sido invitado a participar en diferentes comparsas y eventos de carnaval, incluso como

8 En la provincia de Paucartambo, departamento de Cuzco.

jurado de danzas. En estas andanzas, me dijo una cantante de carnaval abanquino: «La quena es el alma de la comparsa». Como dice Roberto Cardoso de Oliveira (2018), el proceso investigativo es un ir y volver múltiple, porque los investigadores nativos no buscamos grupos exóticos y nos vamos al terminar el trabajo de campo, sino que vivimos con orgullo nuestras tradiciones día a día. Somos parte de encuentros y desencuentros, alegrías y tristezas, cantos y danzas, luchas y movilizaciones. Así describimos los hechos haciendo extraño lo propio.



Foto 1. Apu Tusuy 2025, carnaval abanquino; el autor toca la quena al lado del guitarrista en una comparsa abanquina (foto de Yeny Cereceda).

2. Danzando y observando

En este apartado quiero tomar la peregrinación a Qoyllurit'i como una ventana para mirar y discutir brevemente diferentes aspectos de la práctica andina desde mi posición de quechua, peregrino y danzante durante muchos años. Es preciso sostener que «todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está “en contexto”, posicionado. [...] todo discurso está “situado”, y que el corazón tiene sus razones» (Hall 2010: 349). Nadie escapa a esta realidad, aunque existan pretensiones de neutralidad, miradas omniscientes y omnipresentes.

A. Danzando Chakiri Wayri

Cuando me presenté por primera vez en la cuadrilla de danza Puka Pakuri Wayri Ch'unchu Mayun Pureq, en 2014, el Inka Arariwa⁹, quien comandaba la danza, me pidió que explicara al grupo los motivos por los cuales quería bailar. Sin mayor titubeo, proseguí a indicar que mi interés era conocer sobre la organización de la danza y la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i. Sin embargo, nadie comprendía el motivo de mi participación en la danza. Entonces me preguntaron los integrantes: «¿Por qué quieres bailar con nosotros?». Volví a explicar los motivos académicos por los que quería participar con ellos danzando en la cuadrilla, pero ellos seguían sin entender mis propósitos.

El proceso de convencimiento a la cuadrilla de danza se me hacía complejo y en un momento pensé que sus integrantes no me aceptarían en el grupo. En eso, el mayordomo, a quien le llamamos Inka Prioste, me interrogó: «¿Tienes fe en el Señor? ¿Si no, para qué quieres bailar?». Obviamente, no me había referido en ningún momento a mi fe o devoción al Señor, porque creí que les interesaba saber mis propósitos académicos. Luego me di cuenta de que estos no eran relevantes para ellos, pese a que había explicado reiteradas veces mi interés por participar en la danza. Podía investigar lo que quisiera sobre la danza y para eso no era necesario que bailara con ellos. Así, otro de los integrantes dijo que podía acompañarlos sin problema. Pero mi interés era bailar con el grupo.

Aquella pregunta que cuestionaba mi fe en el Señor me hizo pensar que a ellos les importaba saber si tenía algún vínculo con el Señor de Qoyllurit'i y no conocer mi interés académico. En términos de Roy Wagner, «su malentendido sobre mí no era el mismo que mi malentendido sobre ellos, y las diferencias entre nuestras respectivas interpretaciones no podían descartarse aduciendo diferencias lingüísticas o dificultades comunicativas» (2019: 96). Entonces les dije que peregrinaba desde 2001 hasta la fecha y que quería bailar con ellos porque me gustaba la danza y también porque quería peregrinar bailando hasta el Señor. Luego, uno de los integrantes dijo: «Yo solo quiero saber si va poder cumplir los tres años. Ahí vamos a conocerlo mejor». Peregrinar tres años como mínimo es una de las reglas de la comparsa y de otras. Después de este tiempo, uno puede retirarse o continuar con el grupo. Cuando pregunté a otro peregrino por qué peregrinar tres veces era importante, me dijo: «*Kinsaya hunt'asqa*» («Tres es completo»). Así, formé parte del grupo de danza y pasé a ser aspirante; y si conseguía el atuendo de la danza, tenía opción para acompañar bailando.

Noté que la aceptación que tuve en la danza fue parcial, y aunque el Inka Arariwa estaba alegre por mi aceptación, vi un poco de inconformidad en el rostro de

9 El ex Inka Arariwa Amílcar Follana fue cruelmente asesinado en el socavón de una mina en 2024. Por él, sus familiares piden justicia.

algunos integrantes, especialmente en uno de los capitanes. Pensé que ella provenía de mi origen ajeno a la provincia de Paucartambo, ya que uno de los principios para ser aceptado en una cuadrilla es ser de la zona¹⁰, pero no era eso estrictamente. Mi condición de «extraño» era cuestionada porque no era conocido y antes de ser parte de la danza debía hacerme conocer (*reqsichikuy*) con el grupo. Esto, incluso, no es solo para extraños de procedencia no local, sino también para aquellos que son de la zona. Es decir, que el grupo de danza puede conocer a la persona que aspira a ser integrante del grupo, pero no conoce su capacidad de «servir» y su «cariño». Por esta razón, los aspirantes que se presentan para participar con el grupo de danza deben acompañar un año al grupo sin danzar y colaborar con los mandatos que le haga el Inka Arariwa. En otras palabras, debe hacerse conocer «sirviendo» al grupo de danza —apoyando al mayordomo y atendiendo a los demás—. Es en este proceso que el grupo de danza conoce la voluntad del aspirante y sus intenciones. El aspirante debe saber hacerse querer (*munachikuytan yachanan*). Después de este acompañamiento, puede bailar con el grupo, incluso si no tiene el atuendo de la danza; los integrantes y el Inka Arariwa se preocupan por ayudarlo a conseguirlo, si realmente se hizo querer.

Después de este primer *reqsichikuy* («hacerse conocer y querer»), cuando el principiante es aceptado para danzar, debe ofrecer su «cariño» al grupo de danza para «hacerse conocer». El «cariño» es un regalo que el principiante ofrece al grupo, puede ser cerveza o cualquier bebida alcohólica u otro bien, pero por lo común es cerveza. Así, un aspirante es evaluado en la voluntad que tiene para «servir» y en el «cariño» que posee para con los demás. A partir de esto, a las personas con esa amabilidad y voluntad suelen dirigirse como: «Ese sí es gente» (*Payqa runan*).

La permanencia mínima de tres años que exigen los grupos de danza tiene que ver con este hecho, saber si quien desea integrarse a la danza *es gente* o no. *Ser gente* no es una condición natural del ser humano, es algo que se aprende y se gana actuando con voluntad y amabilidad. El respeto y aprecio ganados, uno debe cuidarlos permanentemente; mantenerlos implica admiración y ejemplo a seguir. Presumir estas cualidades no suma a la condición de *ser gente*, sino la humildad, porque uno puede ser visto como *qharitukuq* o *paymantukuq* («creído», «arrogante»). Por eso pocos alcanzan a *ser gente* de verdad.

Si no hay nuevos aspirantes, los que no han cumplido aún los tres años de peregrinos continúan con el papel de *moroco* («principiante»), es decir, de «servir» al grupo de danza y colaborar con el mayordomo. Ahora bien, estos principios de «servir» y de «cariño» son fundamentales porque la danza en todo momento requiere de ellos. Por ejemplo, todos los danzantes deben estar prestos para cooperar con llevar los bultos y víveres que lleva el mayordomo para alimentar al grupo de danza. Aunque es a los principiantes a quienes más se les exige esta labor, nadie está exento

10 Eso ha cambiado a la fecha porque ahora se admiten a personas de otras procedencias en diferentes naciones, por acuerdo establecido en el Consejo de Naciones Peregrinas.

de cumplirla si así lo ordena el Inka Arariwa, o a pedido del mayordomo o Inka Prioste. Otro ejemplo es lo ocurrido durante la peregrinación de 2024. Uno de los danzantes designado para llevar los bultos en caballo rechazó la tarea con una justificación, actitud que dejó disgustado al Inka Arariwa y al grupo de danza. No habiendo otro voluntario, me ofrecí a hacerlo yo, pero el Inka Arariwa rechazó mi compromiso aduciendo que como segundo capitán debía cumplir otras funciones en la peregrinación¹¹. Entonces buscamos persuadir a otro danzante, el cual tomó la responsabilidad y se ganó el aprecio. Esto mismo pude observar en otros grupos de danza en los que todos los integrantes están obligados a llevar el bulto de los mayordomos. Además, cuando el grupo de danza no tiene un mayordomo para provocarlos a la acción, todo el grupo debe de cooperar para actuar o se encarga a algún miembro más para que asuma el papel de mayordomo y haga actuar al grupo.

Como se puede ver, la incomodidad que tenían algunos danzantes con mi aceptación en el grupo se debía a mi incumplimiento de los principios de la danza¹². El primero tenía que ver con mi interés de danzar y con la fe que tenía o no en el Señor de Qoyllurí'i. Con el tiempo, entendí que nadie puede ser motivado a danzar o a actuar por sí mismo, sino por la provocación de alguien más —humano o no humano—. El segundo era mi condición de «extraño», que no había sido resuelta, aunque ya estaba ensayando con ellos para danzar. En realidad, inicié de inmediato en la danza, sin cumplir con la primera etapa del *reqsichikuy*, que es viajar un año sin danzar para conocer las costumbres de la danza y al mismo tiempo hacerse conocer con el grupo de danza. Esto tuve que hacerlo mientras danzaba con ellos. Cumplí con mi *reqsichikuy* ofreciendo el «cariño» en la romería al cementerio que me pidió hacer el Inka Arariwa. Cuando le pregunté en qué consistía el *reqsichikuy*, él me dijo que debía invitar algo al grupo de danza. Él me preguntó: «¿Tienes o no cariño?». A pesar de que no había cumplido estrictamente con los principios indicados, el Inka Arariwa y otros integrantes de la danza me ayudaron a conseguir el atuendo de la danza para bailar con ellos inmediatamente porque vieron mi entusiasmo.

Siempre tenemos en mente que las personas están predispuestas para actuar independientemente, pero entre los danzantes de una comparsa alguien debe instar a actuar a una persona, como sostiene Roger Magazine (2015). Incluso si uno quiere ser mayordomo, recibir *hurk'a*, colaborar o bailar, debe mostrarse como si no lo quisiera y esperar que otros lo conduzcan a la acción a través del convencimiento y la persuasión. Cuando me presenté en la danza, hice entender que yo estaba motivado por mí mismo, y eso no era posible. En el entendimiento del grupo de danza, para formar parte de ellos, debía estar motivado por alguien más: el santo, el

11 En esta ocasión, volví a mostrar insolencia por actuar por motivación propia y sin que me lo pidieran. Incluso si uno quiere colaborar, debe mostrarse como si no quisiera y esperar que otros lo conduzcan a la acción. Creo que por eso algunos compañeros rechazan mi actitud.

12 Estos principios se extienden a las mayordomías y a otras prácticas andinas.

mayordomo (Inka Prioste), algún danzante o integrante de la comparsa. Se requiere el convencimiento de alguien que te empuja a la acción.

El hecho de que yo había sido motivado por mis propios intereses desconcertaba al grupo porque mostraba mi actitud insolente e individualista. Por ejemplo, se es mayordomo porque se tiene un compromiso con el santo, ya sea por un milagro o porque el mismo santo es capaz de provocar al sujeto a celebrar su fiesta. Como me dijo una vez Martín, danzante de *qolla*: «Uno no va, sino que el santo te llama». Martín me explicó que muchas veces uno asiste a la fiesta por algún sueño que tiene con el santo y ahí lo comprometen con la mayordomía. Así, el santo es capaz de comprometer a las personas con una mayordomía o con la danza. Emerson, danzante de la virgen Rosario de Paucartambo, me dijo que uno de los danzantes le había invitado a bailar en su grupo, pero él no había aceptado porque no tenía tiempo. Luego, soñó con la virgen, que le dijo: «Hijo báilame, ¿por qué no me bailas, hijo? Mi pueblo me ha olvidado, estate conmigo. Mira este mi pueblo me olvidó y por eso me siento triste. Estate conmigo».

Esto muestra que las personas necesitan del santo, como también el santo o la virgen necesitan de los devotos. Así, la expresión «el santo hace solito su fiesta» revela la cooperación del santo en la fiesta, lo que facilita la tarea al mayordomo¹³, él no actúa solo. En consecuencia, se hace necesario ampliar las relaciones sociales más allá de lo humano. Es decir, la visión antropocéntrica de la antropología ha centrado su interés solo en la relación humano-humano (Marzal 1971; De la Cadena 2004; Cánepa 1998) y ha relegado la relación humano-no humano a la creencia, el folklore y la metáfora. Pero si se toma en serio el vínculo humano-no humano, o más que humano para los pobladores andinos, podemos comprender que las relaciones sociales no se limitan a lo humano, sino que se extienden a otras entidades, como el santo, el Apu, la Pachamama, los humedales y otros (ver Torres Lezama 2020a).

Sin embargo, como ocurre con los estudios sobre mayordomías, la obsesión por encontrar acumulación también se da en las danzas. Desde esta perspectiva, los miembros de una comparsa o cuadrilla hacen de su asociación y danza un símbolo condensado de poder económico, prestigio social y hasta de masculinidad en algunos casos; y para lograr tales propósitos usan recursos culturales, económicos y sociales. Así, los grupos de danza, a través de su actuación ritual y su asociación, parecen estar compitiendo constantemente por el poder simbólico o por el prestigio.

Por ejemplo, Gisela Cánepa Koch (1998) considera que la virgen es fuente de vida y bienestar y, por ende, es también la representación simbólica de poder. En consecuencia, la fiesta, como el tiempo y el espacio ritual, es el lugar donde se distribuye ese poder de la virgen o del santo, en tanto que las danzas son los

13 Aunque el hablar de «el mayordomo» se refiere en singular a una persona, esto no quiere decir que la responsabilidad de la mayordomía recae solo en esta persona, sino en la pareja, como uno, y más aún en la familia, que actúa como uno, y su red de amistades. Por eso, cuando una persona que recibe el cargo no tiene pareja, sus parientes acompañan y ayudan.

medios por los cuales los individuos y grupos acceden a dicho poder. Para Cánepa Koch, los grupos de danza son identidades individuales transformadas y reconocidas socialmente de acuerdo al prestigio que alcancen en la fiesta al cumplir sus obligaciones con la virgen. Del mismo modo, Zoila Mendoza considera que el grupo de danza Majeño de San Jerónimo¹⁴, a través de su actuación exitosa, así como de su estricta y organizada asociación, pudo convertirse en una elite local masculina distintiva, un grupo de «nuevos mestizos» (Mendoza 2001: 245). Según esta autora, los danzantes de Majeño usan todos sus recursos posibles a fin de lograr una posición superior —prestigio— en las relaciones de poder locales.

Por mi parte, he observado que las cuadrillas o comparsas de danza que participan en la peregrinación a Qoyllurit'i no necesariamente lo hacen por obtener prestigio o poder. Es el caso de la cuadrilla de danza Wayri Ch'unchu, del anexo Yanaruma de la comunidad de Hapu¹⁵, con la que participé en 2012. Este grupo de danza en el anexo no tenía estatuto ni otros reglamentos escritos. Sus integrantes participaban por la motivación que ejercía sobre ellos el *juntadera* (mayordomo). Así, durante el viaje, los peregrinos danzantes criticaban al *juntadera* por no haber involucrado a más personas del anexo para el grupo de danza. Desde su punto de vista, él no había realizado adecuadamente la *hurk'a*, es decir, no había llevado suficiente coca, aguardiente y cigarro para persuadir y comprometer a los pobladores a ser parte de la fiesta y acompañar danzando.



Foto 2.
Peregrinación
de 24 horas,
Qoyllurit'i,
2014;
el autor carga
la cruz hacia
la apacheta de
San Francisco,
en Ocongate
(foto
de Marcos
F. Torres).

14 Distrito de la provincia y departamento de Cuzco.

15 Comunidad ubicada en la provincia de Paucartambo, departamento de Cuzco.

Lo mismo ocurre con el compromiso de asumir la responsabilidad de ser Inka Arariwa —la persona que lidera el grupo de danza— y primer y segundo capitán en la comparsa Puka Pakuri Wayri Ch'unchu Mayun Pureq, de la que formo parte. Durante la peregrinación de 2023 a Qoyllurit'i, correspondía elegir al nuevo Inka Arariwa, y para ello corrieron rumores dentro del grupo de danza. Unos estaban de acuerdo con que siga en el cargo el Inka Arariwa vigente, otros esperaban un cambio. Entonces, me encargaron conversar disimuladamente con el Inka Arariwa en función para convencerlo de quedarse con la responsabilidad del grupo. Pero él dijo que ya estaba años en el cargo y se sentía agotado y disgustado con lo que pasaba en la danza: el incumplimiento de cuotas y de responsabilidades para con la nación y la danza. Luego, la alternativa era convencer al primer o segundo capitán, pero tampoco mostraron interés en asumir la responsabilidad de ser Inka Arariwa.

Llegado el momento, reunidos en la celda del santuario de Qoyllurit'i, comenzamos a sentir la preocupación de quedarnos sin líder. Incluso algunos aducían que la danza desaparecería o se fusionaría con otra de Paucartambo. En este momento, todos los integrantes nos miramos con preocupación y tristeza, pensando en alguien que pudiera asumir la tarea. Me aproximé nuevamente a los capitanes y les pregunté si podían tomar la responsabilidad y me respondieron otra vez con negativas. Entonces vimos entre nosotros al más antiguo, quien, invitado por el Inka Arariwa, venía a ensayarnos y algunas veces peregrinaba con nosotros como antiguo. Además, era apreciado por los integrantes por su sencillez y buenas cualidades y como conocedor de las costumbres, condiciones indispensables para asumir ese cargo. No dudamos en convencerlo y persuadirlo. Él, aunque había quedado con el Inka Arariwa vigente en no aceptar el cargo, cedió a nuestra insistencia, aunque con la condición de recibir apoyo de todos y todas. Fue ahí que me dijo, entre tanta insistencia: «Si tú aceptas ser capitán, acepto», y yo no tuve otra elección que asentir. Ahora estamos con esa responsabilidad.

En consecuencia, ser danzante implica vivir diferentes emociones y responsabilidades. Como danza, hemos vivido momentos de mucha alegría y jolgorio con las bromas y ocurrencias de los compañeros, a quienes siempre se recuerda. Y como la vida no es un camino llano, hemos experimentado conflicto, amargura y tristeza por los desencuentros que hemos tenido dentro de la danza y fuera de ella, con otras danzas. En ocasiones, hemos llorado en conjunto por disgustos y pérdidas de compañeros de danza, pero ahí está nuestra fortaleza. Así, la danza es un espacio de reencuentro, de reflexión y de mutuo aprendizaje; ahí donde uno bebe, come y danza sin reserva; más allá de buscar prestigio, poder y masculinidad, porque eso es caer en arrogancia y desprecio. Se danza porque se tiene compromiso con el santo, la virgen, el mayordomo, la danza; no tanto el de competir por el poder del santo o la virgen, como aseveran los estudiosos del tema. Aunque desde fuera del grupo de danza se puede ver la competencia por el poder del santo, el capital social, el prestigio, la coreografía, la performance, el ritmo y la alegría, las dinámicas internas

de la danza son otras y no concuerdan necesariamente con las miradas antropológicas sobre el tema.

B. Mayordomía o cargo

Como ocurre con los danzantes, la mayordomía —encargada siempre a una pareja de esposos: *warmi-qhari*, y su red de parientes y amistades— también debe ser provocada para actuar por alguien más. Puede ser el santo, la virgen o también otro devoto que cumple la mayordomía. Pero el mayordomo no solo debe comprometer a su sucesor a través de la persuasión en el cargo, sino también a otras personas para que participen en la fiesta. Este compromiso lo hace ofreciendo *hurk'a* (panes especiales y bebida, o coca, trago y cigarro) y persuadiendo a todo aquel que pueda visitar con el propósito, siempre, de convencerlo. Las personas que reciben la *hurk'a* cooperan con el mayordomo brindando servicios, bienes o dinero, conforme evalúan el «cariño» de los *cargontes*. Estas prestaciones que ofrecen los devotos a los mayordomos son inalienables y no pueden ser aprovechadas en favor de sí mismo.

Por ejemplo, las mayordomías en las que no se distribuye las cooperaciones entre los participantes mediante el ofrecimiento de abundante comida y bebida son criticadas con frecuencia, porque se considera que con las donaciones —inalienables— se hacen ricos. En consecuencia, las prácticas andinas de mayordomía no están orientadas a la búsqueda de prestigio, poder o capital simbólico necesariamente —por eso son evaluadas críticamente—, sino más bien a provocar la acción conjunta, como encuentra Magazine (2015) en el caso mexicano que estudia. Es decir, las personas son interdependientes y son conscientes de que necesitan de otras para actuar, como señala la frase *aynillan imapas* («todo es de mutua correspondencia»).

Como se ve, los estudios antropológicos sobre la mayordomía, la danza, la peregrinación y el territorio siempre han estado preocupados por el valor económico (Marzal 1971; Sallnow 1974; Cánepa 1998; Mendoza 2001; De la Cadena 2004; Canal 2013). De esta manera, los antropólogos han sido capaces de encontrar un paralelo a la acumulación capitalista en el sistema de cargos y mayordomías. Se repite con frecuencia en el estudio de cargos y mayordomías que el *carguyoq* es quien financia todos los gastos de la fiesta a cambio de obtener prestigio o capital social; que el desempeño de las distintas jerarquías de cargos le permite al miembro de la comunidad acceder a la categoría de «buen ciudadano» y por ello debe derrochar bienes y dinero para acumular prestigio y poder (Arguedas 1989; Marzal 1971; Fioravanti 1973; Sallnow 1974; Casaverde 1983; Cánepa Koch 1998; De la Cadena 2004). Así, muchos de los mayordomos competirían por la jerarquía de cargos y el poder, poder que provee el santo o la virgen. Marisol de la Cadena (2004) asume esta competencia por la jerarquía como una lucha de clases, lucha en la que cada una de las clases sociales tienen el deseo de retar y alcanzar a la otra en una manera obsesionada de querer ser igual al otro, al otro ubicado en la jerarquía más alta.

Aunque algunos de los investigadores aluden a la *hurk'a* o compromiso que se hace a los devotos para su participación y cooperación en la fiesta, no le prestan mayor atención (Cánepa Koch 1998; Mendoza 2001; De la Cadena 2004). Sin embargo, es a través de la *hurk'a* que las personas se involucran en la fiesta. Aquellos que no la reciben, o no son provocados a participar en la fiesta, sienten vergüenza de participar porque no han cooperado con ella (*raqrapakuqchu riyman ninku*; «dicen que no puedo solo ir a tragar»¹⁶). La *hurk'a* es una invitación para participar y cooperar con la fiesta en la que los *cargontes* persuaden y comprometen a los devotos ofreciéndoles *kallpa* o *ánimo*¹⁷, con el cual todo es posible. Incluso aquellas personas que quieren participar en la fiesta piden que el santo o la virgen los visite cuando de alguna manera se sienten excluidas por no haber sido invitadas. En ocasiones, su reacción se debe a que el santo o la virgen exige, a través de los sueños, su participación en la fiesta.

Así, siguiendo los postulados de Roger Magazine (2015), cabe destacar que tanto los mayordomos como los grupos de danza no están obsesionados por el prestigio y el poder, sino más bien están interesados en «hacerse conocer» (*reqsichikuy*) al actuar con voluntad y «cariño», en ser más gente (*allin runan payqa*). En esa medida, el mayordomo produce algo valioso: la participación de los demás, pero esto no le pertenece a él, sino que es propiedad de los actores mismos. En consecuencia, debe entenderse que el mayordomo no cosecha un triunfo que pueda capitalizar en poder o control sobre los demás, ya que cuando motiva a participar a alguien ambos salen ganando, aunque sea de manera diferente. Lo mismo ocurre con los grupos de danza que participan en la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i que son motivados a danzar por las mayordomías. El mayordomo les compromete con la *hurk'a* para que le acompañen danzando hasta el santuario¹⁸, pero ninguno de ellos saca provecho de la interacción, sino que ambos se coproducen y reciprocán.

Además, en contraste con las posturas teóricas señaladas, las mayordomías religiosas tienen que ver con la idea de «servir» a los demás. Quienes rechazan el ejercicio de la mayordomía son considerados como *alqo mana kargu ruwaq* («perro que no hace cargo»). Son personas que no quieren trabajar en favor de todos. Y como son egoístas con su trabajo, no pueden ser tratadas de buena manera en la comunidad. De la misma manera, no pueden recibir un buen trato o un lugar agradable en la fiesta. Asumir el cargo en fiestas de la comunidad, e incluso en la junta directiva, implica asumir obligaciones y derechos en la comunidad, lo que motiva a la acción a todos y a favor de todos.

16 O puede que los mayordomos o parientes digan que solo fue a tragar. Mientras tanto, aquellos que han sido comprometidos con la *hurk'a* son recordados meses antes con una visita de *yuyarichikuy*.

17 Se refiere a la bebida alcohólica que se comparte con los devotos (ver Torres Lezama 2020b). Estos, ya animados, aceptan el compromiso.

18 En nuestra danza, el Inka Prioste (varón o mujer) organiza un almuerzo después de Semana Santa, a lo que se denomina *yuyarichikuy*.

C. Pukllanapata

En esta misma lógica, los «juegos» o *pukllay* realizados en el santuario de Qoyllurit'i han sido ubicados como parte de la acumulación económica por los investigadores del tema. *Pukllanapata* es el lugar donde los peregrinos juegan con diferentes miniaturas: carros, casas, billetes de fantasía, títulos profesionales, testimonios y otros. En este lugar se simula una realidad social en la que los peregrinos interactúan de acuerdo a sus intereses o deseos en el futuro no lejano. Así, cada uno de ellos «juega» a la adquisición de casas, carros, profesiones, matrimonios, préstamos bancarios y más. Cada año, estos juegos se innovan, se introducen nuevos objetos y se incorporan prácticas del momento. Este hecho ha servido para que los especialistas en el tema (Gow 1974; Poole 1988; Canal 2013; Golte & León 2014) puedan reproducir sus modelos teóricos dicotómicos: mestizo-indígena, urbano-rural, tradición-modernidad, economía doméstica-economía de mercado, economía de Estado-economía liberal, religión-magia, naturaleza-cultura, entre otros, como si los peregrinos entendieran estos juegos como los comprenden los antropólogos. Sin embargo, como sostienen Ventura, Mateo y Clua, «no todas las sociedades establecen las mismas categorías ni las mismas fronteras entre categorías; tampoco se resuelven de la misma manera los intersticios entre categorías, los espacios intermedios y las cosas fuera de lugar» (2018: 13).

Desde esas lógicas dicotómicas, los peregrinos mestizos-urbanos-modernos estarían interesados en el consumo y la inserción a la economía de mercado, mientras que los peregrinos campesinos-indígenas-tradicionales estarían preocupados en el bienestar de su familia y la economía doméstica, muy al margen de la economía de mercado. Así, se plantea lo mágico-religioso como soporte de progreso, en la misma línea como la ética protestante permite el capitalismo. Sin embargo, cabe indicar que los peregrinos no están preocupados en la producción de dicotomías abstractas, como tradición versus modernidad, socialismo versus capitalismo, indígena versus mestizo, magia versus religión. Es decir, ellos no se interesan por identificarse o ubicarse dentro de una categorización, no imaginan esta distinción en términos de urbano versus rural, ni en términos étnicos. Así, mientras los antropólogos se enfocan en las categorizaciones o apariencias étnico-raciales y en la dicotomía tradición-modernidad, los peregrinos construyen la diferenciación considerando los modos de participación: nación peregrina, danzante, mayordomo, peregrino civil, comerciante, celador, etc. En consecuencia, el juego que efectúan los peregrinos en *Pukllanapata* no retrata dicotomías como modernidad versus tradición, ni el apego a las mismas, sino la capacidad de crear y tomar elementos de uno y otro contexto para innovar permanentemente.

En tal sentido, los objetos o miniaturas adquiridas en el santuario no deben comprenderse como simples objetos, sino como aquellos capaces de transformarse en uno real. Para comprender este hecho, es importante tomar en serio los artefactos

que estudiamos, como sostienen Martin Holbraad (2015), Amiria Henare, Martín Holbraad y Sarí Wastell (2007), Astrid B. Stensrud (2010) y Catherine J. Allen (2016). Es decir, tomar las «cosas» que encontramos en el campo como se presentan en sí mismas, más que suponer lo que significan o representan, o que están en lugar de alguna otra cosa. En este entender, los objetos que se adquieren en el santuario de Qoyllurit'i no son meras representaciones de los bienes que se desea, sino que son el «bien» en sí, de la misma manera que el *pukllay* o juego es en serio. Es lo que realmente va a pasar. Ahora bien, lo que se desea en *Pukllanapata* —matrimonio, casa, carro, trabajo, tienda, préstamo, deposito, etc.— compromete al peregrino en una relación de mutua dependencia con el Señor de Qoyllurit'i. Es decir, una vez que el peregrino es cumplido con su deseo se ve en la obligación de saldar su deuda bailando para el santo, llevando flores, cirios y velas, donando dinero, colaborando en la mayordomía, o simplemente visitando al santo en su fiesta. De este modo, el intercambio entre el Señor de Qoyllurit'i y los peregrinos se convierte en una relación de interdependencia constante.

D. La cultura como patrimonio

El interés en objetos, o en cosas como la estructura social, la cultura y la comunidad, se nota aún más en las acciones de las diferentes instituciones —políticas, religiosas y académicas— que procuran mantener incólumes las prácticas peregrinas. En estos últimos años, la defensa del patrimonio material e inmaterial se ha acelerado en el Perú, principalmente en cuanto a fiestas religiosas.

En este afán de protección de la cultura, entra la festividad de la peregrinación a Qoyllurit'i, que en 2011 fue declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco¹⁹. Pero cabe destacar que:

[...] las declaratorias de patrimonio inmaterial, lejos de ser un simple acto de conservación o un instrumento de salvaguarda de la integridad de una práctica cultural específica, ponen en movimiento una serie de procesos (económicos, políticos y culturales) y juegos de poder que inciden sobre el conjunto de relaciones sociales que les dan origen y, en consecuencia, conllevan la posibilidad de modificarlas (Villaseñor & Zolla 2012: 81).

Esta conveniencia política, económica y religiosa por la cual se elige un bien cultural como patrimonio se nota claramente en las prohibiciones impuestas en el IV Congreso de Usos, Costumbres, Tradiciones y Rituales del Santuario del Señor de Qoyllurit'i, que se realizó en diciembre de 2016 en la provincia o nación

19 La festividad de Qoyllurit'i fue declarada Patrimonio Cultural de la Región Cuzco en 2004 y luego Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación en el mismo año.

Urubamba. En este congreso se establecieron treinta prohibiciones que desde 2006 se venía imponiendo. Sin embargo, cabe advertir que las prohibiciones son acuerdos tomados entre todos los caporales representantes de las ocho naciones peregrinas como parte de la reflexión y las charlas que han recibido de los expertos y sacerdotes católicos en los anteriores congresos. Entre algunas de las prohibiciones están la presencia de bandas de músicos con instrumentos metálicos, la uniformidad del tamaño de las *apuyaya*, el ingerir bebidas alcohólicas, escalar el nevado, encender velas en el templo, realizar construcciones en el santuario, peregrinar en motocicleta, peregrinar en parejas de enamorados, utilizar vestuarios escandalosos (como faldas cortas, pantalonetas muy pegadas y polos escotados), peregrinar de danzante *pablo* una mujer, tocar el ritmo musical del Chakiri Wayri diferente al modo tradicional, y cantar el ritmo de Chakiri Wayri, entre otras.

Con todas estas prohibiciones se ejerce poder político, religioso y académico sobre la peregrinación, poder escudado por la cuestión patrimonial, que está basada en una «visión esencialista que pone en segundo plano a los actores sociales que confieren valores y significados a las prácticas culturales» (Villaseñor & Zolla 2012: 88). Así, las innovaciones que se dan en las danzas y en diversas prácticas son negadas con el discurso patrimonial de preservar lo tradicional y auténtico. Es decir, siguiendo con Villaseñor y Zolla (2012), predomina el discurso objetivista, científico y retórico de profesionales o expertos que se atribuyen la autoridad para decidir qué debe formar parte del patrimonio y qué no.

La defensa de la cultura y la identidad de la festividad de Qoyllurit'i fue impulsada por el Ministerio de Cultura, la Iglesia católica y los académicos, principalmente. Desde esta zona de expertos, se promueve la conservación de la autenticidad de las prácticas festivas. Es decir, los expertos se resisten a que los peregrinos cambien sus prácticas, como su música, danza, atuendos, instrumentos musicales, mujeres danzando de *pablos*, mujeres llevando *apuyaya* o demandas²⁰, entre otros.

Para impedir que estos cambios se produzcan en la peregrinación, se organizan congresos en los que participan dichos expertos, como profesores universitarios y sacerdotes, y exponen su perspectiva sobre la fiesta. En estos congresos se fabrica la identidad y la cultura que debe ser preservada por los peregrinos. Así, para tales expertos, el patrimonio es entendido como la conservación y restauración de la cultura y la identidad, en concreto, como protección de la cultura material e inmaterial. Sin embargo, los peregrinos no están preocupados en la preservación incólume de la cultura y la identidad, sino en la dinamicidad de estas, en la innovación constante de la música, el atuendo, la danza, etc.; y además de su interés en la innovación constante, los peregrinos se preocupan por la defensa del territorio del santuario de la amenaza minera.

20 Los *apuyaya* o demandas son pequeñas réplicas de la imagen del santo que portan las cuadrillas de danzas y mayordomos. El tamaño de estas imágenes varía de acuerdo a la zona.

E. Concesiones mineras y movilizaciones

En la misma medida en que la patrimonialización de la cultura y la identidad se acelera en el país, el extractivismo minero se incrementa en el territorio andino y amenaza el santuario de Qoyllurit'i. El énfasis en la acumulación económica desde el poder político del país conduce a percibir el territorio de los pueblos indígenas como depósito de recursos económicos. Así, el territorio andino es reducido a materia prima o mercancía, lo que, en la visión de los neoliberales, conduce al desarrollo y la modernidad del país.

En contraste con esta postura reduccionista del territorio, los pobladores andinos consideran que los territorios son entidades vivas y tienen un espíritu antropomórfico activo que es capaz de participar en la vida social de los humanos. Es decir, las relaciones sociales no se limitan a los humanos, sino que se extienden a los Apu, la Pachamama y otras entidades. Ahora bien, el impulso del desarrollo económico a través de la expansión de las concesiones mineras fue capaz de alcanzar el territorio del santuario. Desde 2007 en adelante, este territorio sufre amenazas constantes de exploración y explotación minera.

Frente a esta situación, los peregrinos se han convocado reiteradas veces para manifestarse ante las autoridades locales y nacionales, y han hecho llegar su reclamo al Ministerio de Energía y Minas, al Ministerio de Cultura y al Gobierno Regional Cusco, pero en diferentes momentos han sido burlados y se les ha mentido. El mismo Ministerio de Cultura, que promueve la defensa de la cultura, no ha sido capaz de cumplir con la demarcación territorial de la zona intangible, según la manifestación de los peregrinos. Frente a esto, diversas movilizaciones peregrinas (2007, 2015, 2016) fueron impulsadas por las *naciones* peregrinas, los grupos de danzas y las mayordomías.

La efectividad de la convocatoria y la manifestación se dio gracias a la organización de las danzas y mayordomías de cada *nación* peregrina. Pero, más allá de la organización política de la movilización, está la acción conjunta de los peregrinos que se manifiesta en expresiones: «como un solo puño», «como una sola mano», «como una sola persona», «con una sola voz». Así lo han manifestado en las movilizaciones realizadas en las que estuvieron presentes los integrantes de mi danza. Esta acción conjunta se hizo posible solo después de disolver las diferencias entre danzas y *naciones* peregrinas. Este actuar «como una sola persona», en el que se funde la diferencia, no solo incorpora a actores humanos, sino también a entidades no humanas, como las montañas y los santos. Es decir, la acción política no solo se reserva a los humanos, sino que se extiende a los no humanos.

Cuando se supo en 2015 y 2016 la noticia de concesiones mineras en las proximidades del santuario de Qoyllurit'i, los peregrinos se movilaron, como lo habían hecho en 2007. Los peregrinos danzantes y los mayordomos de las *naciones* de Paucartambo, Quispicanchi, Canchis, Paruro, Acomayo, Urubamaba, Anta

y Tahuantinsuyo se manifestaron en las calles del Cuzco entre música y silbatos, vistiendo sus trajes de danzantes. En estas protestas, los danzantes *pablo* no dejaban de mencionar que ellos eran los «hijos del Señor de Qoyllurit'i», «los soldados del Señor», «los verdaderos guardianes del santuario Señor de Qoyllurit'i», y que como tales estaban prestos a proteger el territorio de las concesiones mineras incluso con sus vidas.

En estas marchas se demostró la unidad de lucha «como una sola persona», «un solo puño», como se ha dicho. Se trató de acciones conjuntas que no eran atributo de nadie, sino que correspondían a todos los presentes, a cada uno de los peregrinos y danzantes que en ellas estuvimos. La acción se debía a todos por igual. Aunque la Hermandad y el Consejo de Naciones y los diferentes caporales de cada *nación* y comparsa estuvieron comunicando de la marcha de protesta a los danzantes y peregrinos, correspondía a cada danzante participar o no en ella. La iniciativa y la voluntad eran de cada quien. Esas iniciativas y voluntades juntas buscaban hacer sentir a las autoridades que «no eran cientos, sino miles», como se expresó en la Plaza Central de Cuzco.

Además, la manifestación no solo involucraba a los danzantes, mayordomos y demás devotos, sino también al Señor de Qoyllurit'i o Apu Qoyllurit'i, como se ha indicado antes. Aquí sostengo que Qoyllurit'i, como entidad cristiana (Señor de Qoyllurit'i) o como montaña (Apu Qoyllurit'i), tiene capacidad de acción para decidir si se hace o no una obra. Por ejemplo, durante la manifestación de 2016, cuando las autoridades no llegaban para la mesa de concertación, el caporal de una de las naciones peregrinas dijo:

Hermanos, primero de lo primero, si nuestras autoridades no vienen, encargaremos al papá. ¡No es cierto! Somos testigos, que nuestras autoridades cuando se burlan de Jesucristo, cuando se burlan de Dios, también él los premia y caso contrario también... ¡No es cierto! Lo encargaremos. De igual modo, nosotros declararemos persona no grata para la peregrinación, para todos los hermanos del Señor de Qoyllurit'i.

Aquí podemos notar que la montaña o la imagen cristiana plasmada en una roca, entendida como «cosa» por los estudiosos del tema, podría tomar acciones contra las autoridades que incumplen con los manifestantes.

El trabajo de Marisol de la Cadena (2009) sobre la política indígena permite comprender los sucesos ocurridos durante la manifestación de los peregrinos en contra de las concesiones mineras. Para la autora, la política indígena excede la política moderna que se conoce, porque en la política moderna no hay cabida para las entidades no humanas. En tal sentido, como sostiene De la Cadena, hablar de «montañas voluntariosas» como actores políticos que pueden intervenir de diversos modos, es inadmisibile en la política moderna. Sin embargo, si tomamos en serio la

capacidad de intención que tienen estas entidades no humanas —Apu, Pachamama, santo, etc.—, entonces podemos asimilar sin cuidado que su participación en la política es posible, más allá de lo que se considere en la «política moderna».

Este y otros temas —ya publicados— me han permitido comprender mejor a los Andes, y a través de ello comprender a los pueblos andinos y a mí mismo.

Ideas finales

El mostrar preocupación por el trabajo de campo y la formación académica me hizo posible realizar algunos apuntes. Pero mi propósito, en realidad, es señalar la necesidad de otro tipo de acercamiento antropológico al estudio de la realidad andina, uno que se realice desde una investigación etnográfica prolongada y rigurosa. La antropología andina, elitista y occidental se ha asomado al estudio de temas andinos bajo categorías dicotómicas e impropias. Así ha revelado su perspectiva etnocéntrica y antropocéntrica, porque no toma en serio lo que los pobladores andinos dicen, hacen, sienten y conciben. Con frecuencia, para la visión occidental, las prácticas andinas y peregrinas son ubicadas dentro del marco de la creencia, la metáfora, el folklore, el mito y la superstición; o, como en los casos referidos, son entendidas bajo categorías de prestigio, poder, competencia por la jerarquía y otros sentidos de acumulación. Por esta razón, resulta indispensable discutir con otra mirada los temas de peregrinación, mayordomía, danza, territorio, patrimonio y movilización. En cuanto a las relaciones sociales, solo han sido referidas como tales las que se dan de humano a humano, y han quedado en el plano metafórico y creencial las relaciones humano-no humano y más que humano. Sin embargo, entre las poblaciones andinas y en la peregrinación, en concreto, las relaciones sociales se extienden más allá de lo humano y abarcan las relaciones humano-no humano y más que humano.

Bibliografía

- ALLEN, Catherine. J.
2016 «The living ones: Miniatures and animation in the Andes». The University of Chicago Press Journals. <http://www.journals.uchicago.edu/t-and-c>
- ARGUEDAS, José María
1989 *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte.
- CANAL, José Feliciano
2013 *Cambios y continuidades en el sistema religioso del Señor de Qoyllurit'i*. Lima: Ministerio de Cultura-DRCC.
- CÁNEPA KOCH, Gisella
1998 *Máscara, transformación e identidad en los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen*. Lima: PUCP.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

2018 «El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir». En R. Guber, C. Eckert, M. Jimeno & E. Krotz (Coords.). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía, t. I* (pp. 109-123). Buenos Aires: SB Editorial.

CASAVARDE, Juvenal

1983 «Santos, cargos religiosos y procesos sociales». *Revista del Museo Nacional XLV*, 291-310.

DA MATTA, Roberto

2010 *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Río de Janeiro: Editora Rocco.

DE LA CADENA, Marisol

2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: IEP.

2009 «Política indígena: Un análisis más allá de la “política”». *Red de Antropologías del Mundo. RAM* (4), 139-171.

DOMINGO MORATALLA, Agustín

2018 *Ética de la investigación. Ingenio, talento y responsabilidad*. Barcelona: Herder.

FIORAVANTI, Antoinette

1973 «Reciprocidad y economía de mercado en la comunidad campesina andina. El ejemplo de Yucay». *Allpanchis, V* (5), 121-130.

FLORES OCHOA, Jorge A. & Ana María FRIES

1989 *Puna, qheswa, yunga. El hombre y su medio en Q'ero*. Lima: BCRP.

GHASARIAN, Christian

2008 «Por los caminos de la etnografía reflexiva». En C. Ghasarian, (Ed.). *De la etnografía a la antropología reflexiva* (pp. 9-42). Buenos Aires: Ediciones del Sol.

GOLTE, Jürgen & Doris LEÓN

2014 *Alasitas. Discursos, prácticas y símbolos de un «liberalismo aymara altiplánico» entre la población de origen migrante en Lima*. Lima: IEP, CBC y UNJ.

GOW, David

1974 «Taytacha Qoyllur Rit'i. Rocas y bailarines, creencias y continuidad». *Allpanchis, 7*, 49-100.

GUBER, Rosana, Comelia ECKERT, Myriam JIMENO & Esteban KROTZ (Coords.)

2018 *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía, t. I*. Buenos Aires: SB Editorial.

HALL, Stuart

2010 *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, IEP UASB-Ecuador, Envión Editores.

HENARE, Amiria, Martín HOLBRAAD & Sarí WASTELL (Eds.)

2007 *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Londres y Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.

HOLBRAAD, Martin

2015 «¿Puede hablar la cosa?». En P. Di Giminiani, S. Gonzalez, M. Murray & H. Risor (Coords.). *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores, PUCC y UASLP.

INGOLD, Tim

2020 *Antropología. Por qué importa*. Madrid: Alianza Editorial.

KROTZ, Esteban

- 2018 «Prólogo». En R. Guber, C. Eckert, M. Jimeno & E. Krotz (Coords.). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía, t. I*. Buenos Aires: SB Editorial.

LATINA NOTICIAS

- 2023 «La granja de los científicos bamba: docentes pagan por coautorías de estudios en el extranjero». Latina Noticias. <https://www.youtube.com/watch?v=zyQVw1IHTEM>

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1969 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

MAGAZINE, Roger

- 2014 «Beneficios y retos de la enseñanza del trabajo de campo en el campo: El caso del posgrado en antropología social de la Universidad Iberoamericana, ciudad de México». *Desacatos. Revista de Antropología Social* (45), 27-34.
- 2015 *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. Ciudad de México: UIA.

MARZAL, Manuel María

- 1971 *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cuzco: IPA.

MENDOZA, Zoila

- 2001 *Al son de la danza: Identidad y comparsas en el Cuzco*. Lima: PUCP.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

- 2022 *Ley Universitaria 30220*. Minedu. www.minedu.gob.pe/reforma-universitaria/pdf/ley_universitaria_04_02_2022.pdf

MONAGHAN, J. & Peter JUST

- 2016 *Una brevísima introducción a la antropología social y cultural*. México: Océano.

MURDOCK, George P., Clellan S. FORD, Alfred E. HUDSON, Raymond KENNEDY, Leo W. SIMMONS & John W. M. WHITING

- 1960 *Guía para la clasificación de los datos culturales, manuales técnicos I*. Wáshington, D. C.: Unión Panamericana.

PALERM, Ángel

- 2010 *Historia de la etnología, t. I, Los precursores*. México: UIA.

PALERM VIQUEIRA, Jacinta

- 2008 «El trabajo de campo y la formación de investigadores en antropología social». En J. Palerm (Comp.). *Guía y lecturas para una primera práctica de campo* (pp. 465-476). Querétaro: UAQ.

POOLE, Deborah

- 1988 «Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'í». *Márgenes II*(4), 101-147.

RESTREPO, Eduardo

- 2018 *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima: UNMSM.

ROBICHAUX, David

- 2014 «La centralidad del trabajo de campo en la formación de los antropólogos: Reflexiones a partir de la experiencia». *Boletín. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales* (4), 37-48.

SALLNOW, Michael J.

- 1974 «La peregrinación andina». *Revista Allpanchis* (7), 101-142.

SOBRERO, Alberto

- 2021 «Prefacio. La mirada del otro». En F. Fava. *El antropólogo en la escena etnográfica*. Buenos Aires: SB Editorial.

STENSRUD, Astrid. B.

- 2010 «Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas». *Anthropologica XXVIII* (28), 39-65.

TORRES LEZAMA, Vicente

- 2017 «Santos y vírgenes entre sueños. Relatos oníricos de peregrinos y devotos del sur andino de Perú». *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (9), 117-146.
- 2018 «El santo hace solito su fiesta. Mayordomía, danza y territorio en la peregrinación a Qoyllurit'i» (tesis de doctorado). Ciudad de México: UIA.
- 2019 «El taytacha Qoyllurit'i como sujeto». En R. Pajuelo (Ed.). *Qoyllurit'i. Fe, tradición y cambio*, pp. 525-543. Lima: Ministerio de Cultura.
- 2020a Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana XV* (29), 135-179.
- 2020b «Kallpachakuy. Coca, bebida alcohólica y cigarro como fuerza y protección en la peregrinación a Qoyllurit'i». *Anthropologica* 38(45), 133-159.
- 2025 «Jugando en serio en Pukllanapata. Objetos en miniatura como extensión legítima del deseo en la peregrinación andina». Ciudad de México: Universidad Iberoamericana de México (en prensa).

TUHIWAI SMITH, Linda

- 2017 *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Navarra: Txalaparta.

VENTURA, Montserrat, Josep Lluís MATEO & Montserrat CLUA

- 2018 «La humanidad: antropología de un concepto». En *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico* (pp. 13-37). Barcelona: Bellaterra.

VILLASEÑOR, Isabel, & Emiliano ZOLLA

- 2012 «Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura». *Cultura y Representaciones Sociales* 6 (12), 75-101.

WAGNER, Roy

- 2019 *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.

Siglas

Concytec	Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica
FECS	Facultad de Educación y Ciencias Sociales
Renacyt	Registro Nacional Científico, Tecnológico y de Innovación Tecnológica
UIA	Universidad Iberoamericana de México
UNADQTC	Universidad Nacional de Arte Diego Quispe Tito del Cusco
Unamba	Universidad Nacional Micaela Bastidas de Apurímac
Unesco	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Unsaac	Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco

Enfoques críticos y metodologías encarnadas: apuestas para una investigación transformadora

Caroline Weill

ORCID: 0009-0001-5852-6895

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, París

caroline.weill89@gmail.com

Recibido: 18 de febrero de 2024

Aceptado: 20 de abril de 2024

Resumen

Situándose en la tradición intelectual crítica que piensa las ciencias sociales desde y para la transformación social, este artículo plantea que el “cómo se hace” investigación es determinante para su carácter emancipador. En particular, sugiero que partir del cuerpo propio (el género, la racialización), y *pensar* este punto de partida, no solamente es garantía de una objetividad fuerte, sino que tiene el potencial de elaborar un tipo de conocimiento más emancipatorio. A contracorriente de prácticas académicas basadas en paradigmas androcéntricos y coloniales, que valoran (y exigen) cierta separación entre sujeto y objeto de estudio, entre emocionalidad y racionalidad, entre teoría y praxis, valorando acríticamente nociones como el universalismo, la neutralidad y la objetividad, este artículo propone apuestas metodológicas y prácticas investigativas que contribuyan a despatriarcalizar y descolonizar los modos de producir conocimiento. Estas apuestas, además, pueden ayudar a visibilizar las relaciones de poder que atraviesan la academia desvelando, en contrapunto, lo que los sesgos que la posicionalidad dominante (masculina, blanca, colonial, capitalista) producen.

Palabras clave: teoría crítica, epistemología feminista, colonialidad del saber, racialización, metodología de la investigación.

Abstract

Following the radical intellectual tradition that envisions the social sciences as a means for social transformation, this article argues that “how research is done” is key to its emancipatory potential. In particular, I suggest that starting from one’s own body (gender, racialization), and analyzing this starting point, is not only a warranty of a strong objectivity, but also has the potential to elaborate another kind of knowledge, one that is empowering. Against the current of academic practices based on androcentric and colonial paradigms, which value (and demand) a certain separation between subject and object of study, between emotionality and rationality, between theory and praxis, uncritically valuing notions such as universalism, neutrality and objectivity; this article proposes methodological and research practices that contribute to depatriarchalize and decolonize the way knowledge is produced. These approaches can also contribute to shed light on the power relations that permeate the realm of scholarship, revealing, in contrast, what the dominant positionality (male, white, colonial, capitalist) produces.

Key words: radical theory; feminist epistemology; colonality of knowledge; racialization; research methodology.

Introducción

¿Cómo se hace la ciencia y quién la hace? ¿Qué dinámicas de poder atraviesan los individuos y los grupos que producen ciencia? ¿Qué impactos (sociales, políticos) tienen las narrativas que surgen de las ciencias sociales? Finalmente, ¿para qué sirve y para quiénes trabajamos las y los que nos dedicamos a la investigación en ciencias sociales? Estas preguntas parecen más que nunca cruciales en el contexto del auge de las extremas derechas mundiales, empoderadas por el (neo) liberalismo autoritario (Chamayou 2018) que atenta contra las esferas de la cultura, la protección social, la defensa de los derechos laborales y humanos, la protección del medio ambiente —y también contra la investigación en ciencias sociales y las instituciones académicas.

Las libertades académicas se ven amenazadas en varios países de Europa, así como en Brasil, en Argentina o en México: reducción drástica de los presupuestos para la enseñanza o la investigación, privatización, disminución de la calidad, pero también castigos administrativos o amenazas directas a las voces disidentes (Borón

2005), criminalización y “terruqueo”¹... Se viene observando una suerte de “caza de brujas” en las universidades, en particular en contra de aquellas voces que movilizan enfoques críticos a las lógicas del poder y los mecanismos de la dominación social, en particular de género y de raza. Por ejemplo, los debates mediáticos en Francia sobre “lo decolonial” lo presentan como una ideología identitaria² que, al igual que el “wokismo”, amenazaría la neutralidad y la rigurosidad científica —una respuesta reaccionaria ante las críticas formuladas por teóricxs³ feministas y antidecoloniales en las últimas décadas (Lépinard et Mazouz 2019). No es casualidad que estos ataques se multipliquen en un momento de auge de las extremas derechas que reivindican el racismo, la misoginia, la homofobia, etc.: la batalla por la hegemonía cultural pasa por acallar los relatos contrahegemónicos que se producen sobre la historia y la realidad social.

En este sentido, la ola conservadora parece haber contribuido a la consolidación o, incluso, a la reivindicación de algunas tendencias latentes en las ciencias sociales; en particular, el androcentrismo (Tabet 2018) y el eurocentrismo (Quijano 1992, De Sousa Santos 2011) que han estructurado las investigaciones en ciencias sociales. Eso es particularmente el caso en el ámbito de la antropología, una ciencia que ha sido históricamente constituida desde y para el colonialismo: numerosxs antropólogxs han buscado denunciar y romper con el etno y eurocentrismo de su disciplina (por ejemplo, véase Leiris [1934 [1996]] y Leclerc [1972] para la antropología africanista, y Escobar y Restrepo [2009] para América Latina), identificando el neoliberalismo

- 1 Es el caso de varias investigadoras peruanas que tuvieron que salir del Perú en el marco del estallido social del 2022-2023 tras verse acusadas de ser “terruucas” a raíz de su trabajo crítico sobre la violencia de Estado (por obvias razones, no citaré sus nombres aquí). Sobre la noción de ‘terruqueo’, véase Aguirre (2011).
- 2 Resultaría demasiado extenso explicar en detalle la pseudocontroversia que agita actualmente el mundo académico francés y las posiciones reaccionarias que se hacen escuchar. Sus partidarios denuncian en particular el avance de la “teoría” o “ideología de género” (un neologismo bien conocido en América Latina que encubre posturas reaccionarias y antifeministas); de la “raza social”, es decir, de la *critical race theory* y demás corrientes que analizan el racismo estructural; de las teorías críticas, etc. En este sentido, se conformó en el 2019 un “Observatorio de la ética universitaria” (<https://decolonialisme.fr>), antes llamado “Observatorio del decolonialismo” (otro neologismo que solo existe en la boca de quienes lo denuncian) y luego “Observatorio de las ideologías identitarias” (que no son nunca definidas con precisión). También se conformó una comisión de investigación en el Ministerio de Educación para determinar la seriedad de la amenaza que representarían los estudios críticos que avasallarían la universidad, según lxs reaccionarixs. Los debates que agitan Francia son relevantes para el Perú en el sentido de que numerosxs científicxs se formaron allá, y que las colaboraciones con este país son más intensas que, por ejemplo, en el caso colombiano que dialoga principalmente con Estados Unidos.
- 3 En este artículo, escojo escribir con lenguaje inclusivo. Siguiendo a la lingüista Elianne Viennot, considero que los usos lingüísticos condicionan las representaciones e imaginarios sociales que, a su vez, orientan las prácticas y acciones colectivas. En este sentido, la masculinización del lenguaje representa la naturalización, en la esfera simbólica, de la dominación masculina, pero que esta es producto de las relaciones sociales históricas y que pueden, y deben, evolucionar. Escribir con el lenguaje inclusivo es una apuesta en este sentido.

como nueva etapa del proyecto moderno/colonial que despolitiza y normaliza dicho eurocentrismo (Lander, 2000). Si, con Ugo Palheta (2018) y otrxs, entendemos el auge de las extremas derechas como movimiento de defensa y profundización del neoliberalismo, no es de extrañarse entonces que las dinámicas criticadas por esxs pensadorxs se vengán profundizando aún más, y que quienes se enmarcan hoy en esa tradición crítica enfrenten crecientes reacciones hostiles. Así, defenderse ante la ola conservadora implica, ahora más que nunca, seguir cuestionando los sesgos científicos y vernaculares que naturalizan y refuerzan la dominación blanca, colonial, masculina y capitalista.

Este artículo está escrito en primera persona, desde un lugar sumamente íntimo. En parte revisión crítica, testimonio personal y reflexión de corte metodológico, su alcance es necesariamente limitado. Sin embargo, como lo plantea Kate Millet (1970), lo personal es político, lo que también aplica al ámbito académico. Como individuo atravesado por e inserto en relaciones sociales de poder, partir de los cuestionamientos personales que atraviesan mi propia práctica de la investigación en ciencias sociales me permite desembocar en reflexiones que se pueden debatir a nivel colectivo, político y científico. Posicionándome a contracorriente de ciertas formas de hacer academia —basada en paradigmas masculinos y eurocentrados que valoran (y exigen) cierta separación entre sujeto y objeto de estudio, entre emocionalidad y racionalidad, y entre teoría y praxis, valorando acríticamente nociones como el universalismo, la neutralidad y la objetividad⁴—, quisiera proponer algunas apuestas metodológicas y prácticas investigativas que contribuyan a producir conocimientos emancipadores, es decir, que sean útiles para identificar y revertir las relaciones de dominación y, últimamente, para transformar la sociedad.

Uno de los objetivos de este texto es el de considerar la forma en que se construyen las narrativas desde las ciencias sociales y los efectos sociales que estas generan. Si las formas hegemónicas de hacer ciencia y los discursos que producen refuerzan las jerarquías sociales (Harding 1991) y el proyecto moderno (Lander 2000); al contrario, la capacidad de los grupos oprimidos para *nombrar* de forma autónoma la realidad vivida es una herramienta de “autodefensa” intelectual como diría Bourdieu⁵. En palabras del colombiano Orlando Fals Borda (2009), es preciso producir discursos capaces de *desalienarnos*, es decir, de romper con los discursos

4 Estas nociones, en particular, fueron forjadas por referentes históricos de las disciplinas como Durkheim o Weber, pasando por referentes más cercanos como Chamboredon, Bourdieu y Passeron (1983) o Passeron (1991) y en la actualidad el historiador Gérard Noiriel (2018) o el sociólogo Stéphane Beaud (2021). Es innegable que algunas disciplinas han logrado superar estos debates más que otras y que las esferas de pensamiento anglosajonas han logrado avanzar bastante más en relativizar la objetividad y la neutralidad. El debate, sin embargo, me parece que pone de relieve tensiones intrínsecas a las formas hegemónicas de practicar las ciencias sociales que vale la pena examinar.

5 Véase el documental *La sociología es un arte marcial* realizado por Pierre Carles en el 2001 sobre la obra del sociólogo francés Pierre Bourdieu.

que naturalizan las relaciones de poder y explotación, y de crear otros nuevos que le den sentido a la realidad experimentada por los grupos oprimidos. La *creación de sentido* desde y para los grupos oprimidos, a través de los relatos sociológicos o antropológicos, es esencial para la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui que, en una entrevista con la francesa Pascale Absi (2007), afirmaba que ella no hace sociología para ser profesora invitada de la Universidad de París, sino para que los militares no la maten, para construir una política lúcida contra el imperio, o *para no morir de depresión por no entender qué está pasando*. ¿Cómo hacer, entonces, qué metodologías se pueden utilizar, de dónde partir para producir investigación creadora de sentido para suprimir ilusiones, tanto para quien la escribe como para quien la lee?

No pretendo acá plantear cosas nuevas, pues muchxs autorxs han teorizado esas formas contrahegemónicas de hacer investigación y ciencias sociales con miras a la transformación social. Desde los ya mencionados Fals Borda y Rivera Cusicanqui desde la década del 1970, hasta la propuesta de hacer sociología “conversando” (Madec 2015), de hacer campo “como feminista” (Clair 2016), la “descripción densa” de Geertz (1973) o la polifonía entre los “nativos” y el etnógrafo propuesta por Clifford (1992), pasando por la crítica al imperialismo académico (Ghahremani Ghajar y Mirhosseini 2011) y a la colonialidad del saber (Lander 2000) o la reivindicación de epistemologías feministas decoloniales (Suárez Navaz y Hernández Castillo 2008, Falquet y Flores Espínola 2019), este es un sendero bien recorrido, aunque todavía a contracorriente. Lo que más humildemente propongo aquí es una lectura de mi apropiación particular de esas múltiples invitaciones críticas para sugerir algunas estrategias metodológicas desde el lugar que es el mío: francesa de nacimiento y peruana de corazón (aunque también de derecho, tras naturalizarme), viviendo, trabajando y militando entre Francia y Perú en los últimos quince años.

Nací y crecí en Francia, en una familia de clase media alta, aunque procedente de abuelxs campesinxs por un lado, y judíxs por otro lado. Si bien yo crecí en Francia con privilegios de clase y de raza reales, cierta herencia y memoria familiar —en particular del racismo de Estado europeo contra las poblaciones “asignadas” a lo judío⁶— me hacen sensible a la construcción de la racialización y al racismo como experiencia colectiva e histórica⁷. Llegué a Perú a los veinte años para realizar

6 Hablar de asignación (siguiendo a Maalouf 1999) permite pensar la identidad en clave materialista: desde el siglo XIX, ser judíx en Europa del Oeste es una *condición social y racial* determinada por el racismo antisemita, más que por un sentimiento de pertenencia cultural, religioso o lingüístico —a raíz de la acelerada asimilación de lxs judíxs europexs del oeste con la construcción de los nacionalismos modernos.

7 Son varixs lxs autorxs que hablan de una “fragil blanquitud” de lxs judíxs en el mundo occidental actual. Tras haber sufrido un racismo histórico y una violencia de Estado que llevó al genocidio que conocemos, lxs judíxs fueron progresivamente incorporadxs a la blanquitud tras la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, este fenómeno no es nuevo en la historia (pensemos en particular en la asimilación de lxs judíxs en Argelia colonizada en 1870 por el decreto Cremieux, lo que no los salvó del racismo de Estado ochenta años después), y si hoy por hoy, lxs judíxs son percibidxs

una pasantía de fin de estudios y, tras casarme con un cusqueño, empecé a trabajar en ONGs cusqueñas realizando investigaciones sobre derechos de comunidades andinas en contextos mineros. Paralelamente, en el 2014 fundamos con compañeras cusqueñas el colectivo feminista Género Rebelde, con el que nos involucramos en distintas campañas nacionales: Déjala Decidir (para la despenalización del aborto en caso de violación) y Unión Civil Ya (a favor de los derechos de las personas LGBTI) en el 2015, Ni Una Menos (contra la violencia hacia las mujeres) en el 2016 o acompañando a distintos casos de violencia, de acoso o de feminicidio en Cusco. En el cruce de mi activismo feminista y de mi trabajo en comunidades altoandinas afectadas por la minería, surge mi interés por comprender el impacto de las actividades mineras en las relaciones de género. Para ampliar este trabajo, volví a Francia, ingresé a un doctorado en antropología y empecé a militar a la par en el sindicato Solidaires en París, viviendo desde entonces por temporadas en ambos países. Es desde este lugar de enunciación que hablaré aquí, con una innegable posición de privilegio (socioeconómica, racial), pero anclada en comunidades afectivas y políticas situadas en el sur (el sur peruano, claro está), pero también el Sur global frente a mi Europa natal.

La primera parte de este artículo tratará de presentar un breve panorama del eurocentrismo, simbólico y material, que organiza el mundo académico a nivel internacional, y sus impactos. La segunda parte propondrá una reflexión sobre la importancia de preguntarse cómo se llega al objeto de investigación y en qué medida un punto de partida de la investigación *personal* y *afectivo* puede significar otra manera de producir conocimiento y otra manera de relacionarse con las personas durante el trabajo de campo. La tercera parte considerará el debate conceptual entre etnicidad y racialización para abrir una discusión sobre la blanquitud como posición de dominación estructural y proponer metodologías encarnadas donde “poner en juego el cuerpo” permite sacar a la luz las posiciones de poder racializadas y romper con las “estrategias evitativas del poder”. Finalmente, la conclusión buscará pensar la posibilidad de una “traición” a la blanquitud, y se preguntará cómo utilizar la posición de privilegio y visibilidad asociada a ella para promover dinámicas antirracistas y anticoloniales que contribuyan a la emergencia de una sociedad justa e igualitaria que, conjuntamente con mis colegas, compañerxs y seres queridos del Sur, aspiramos a construir.

como blancxs, esto podría volver a cambiar en caso de que un gobierno cercano a la ideología nazi llegue al poder nuevamente. ¡Es en este sentido que pertenezco al colectivo judío anticolonial y antisionista Tsedek!, que apuesta por una solidaridad antirracista desde esta condición social judía más cercana, históricamente, a los grupos racializados que a lxs blancxs.

1) Patrones androcéntricos y relaciones coloniales en la investigación

Cabe resaltar, aunque brevemente, las dinámicas de poder eurocentrado (o más globalmente, occidentalocentrado, dado el peso que Estados Unidos ha tenido en el continente latinoamericano, incluido en las ciencias sociales). Veremos primero de qué manera los criterios que construyen el sujeto blanco moderno se han establecido como garantes de la legitimidad científica, generando patrones y sesgos andro y eurocéntricos en la producción de conocimientos. Segundo, subrayaremos la forma en que, materialmente, se construyen redes científicas desde la dependencia económica y simbólica con el Norte global. Ambas dinámicas vienen reproduciéndose dentro del país, en un proceso centralista y racista a través del colonialismo interno.

Numerosxs pensadorxs de América Latina, África y Asia (continentes colonizados entre los siglos XVI y XIX), así como numerosas feministas, han formulado fuertes críticas a los ideales de universalidad, objetividad y neutralidad como epítome de la ciencia. Desde la Ilustración europea, estas características serían lo que construye la legitimidad científica. Ello se expresa en diversos aspectos. Samir Amin (1989), por ejemplo, muestra que las pretensiones europeas a la universalidad son, en realidad, la aspiración a expandir su modelo de organización socioeconómica y política —el capitalismo y el Estado nación— a través de la colonización, en un paradigma que hoy parece incuestionable incluso dentro de las ciencias sociales que han naturalizado “la sociedad liberal de mercado” (Lander 2000)⁸. Para el sociólogo venezolano, “las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta” (p. 10). En las ciencias sociales, el eurocentrismo disfrazado de universalismo también se expresa a través de la separación entre esferas económicas, políticas y sociales, con métodos, tradiciones y departamentos académicos separados; y del conocimiento científico considerado como forma superior de conocimiento, frente a otras (populares, comunitarias, políticas, etc.).

Así como las corrientes antidecoloniales se han empeñado en demostrar la impostura eurocéntrica del universalismo, desde el feminismo se viene desmontando la hegemonía androcéntrica de los conceptos de objetividad y de neutralidad. La epistemología feminista de Donna Haraway (1988) critica la pretensión a un saber totalizante que según ella encubre la dominación masculina, e identifica la objetividad científica como herramienta para sistemáticamente deslegitimar el conocimiento producido por mujeres. En contraste, la filósofa estadounidense

8 Tanto así que muchas veces las ciencias sociales en el Perú se dedican a proponer y formular políticas públicas, antes que a cuestionar el sistema operante y abrir caminos alternativos hacia otros horizontes de bienestar.

propone el concepto de “conocimiento situado” como metodología reflexiva para llegar a una objetividad más real. Sandra Harding (1991) profundiza esta idea y formula la teoría del “punto de vista situado”: la objetividad clásica, basada en una supuesta neutralidad del investigador, sería una objetividad débil en el sentido que no reconoce ni asume los inevitables sesgos del investigador o de la investigadora. Considera por su parte que explicitar y asumir la subjetividad de su punto de vista no debilita la objetividad del trabajo científico, sino que al contrario lo refuerza. Ambas teorías subrayan entonces la impostura de la objetividad y la neutralidad científicas tradicionales, que terminan reflejando el punto de vista de un hombre blanco de clase media habitante del Norte global —una manera de universalizar abusivamente un punto de vista particular.

El androcentrismo se expresa de múltiples maneras. En los estudios historiográficos ha sido la tendencia a invisibilizar la participación de las mujeres, sus espacios propios, sus modos de actuar propios. En la lingüística, ha sido el definir lo femenino en función de lo masculino⁹, en una construcción histórica abiertamente misógina que buscó imponer la dominación masculina desde la gramática (para el caso del idioma francés, véase Viennot 2017). En la filosofía, Alda Facio y Lorena Fries (2005) plantean que “el hombre es percibido como el modelo de ser humano”, pues “el hombre se asume como representante de la humanidad toda”. En la medicina, aún se sabe poco o nada de la endometriosis, una enfermedad que afecta al 10 % de las mujeres, y ya que el dolor de las mujeres está sistemáticamente minimizado y normalizado, no se ha estudiado a cabalidad esa condición médica y está infradiagnosticada¹⁰. En antropología, Maxine Molyneux (1977) afirma que al no tomar en cuenta las relaciones sociales en las que las mujeres son protagonistas, ciertas relaciones sociales cruciales son mal representadas o incluso completamente invisibilizadas. A su vez, muchxs antropólogxs suelen hablar de los grupos sociales en general basándose exclusivamente en su componente masculino. Una anécdota reveladora es relatada por Nicole Claude Mathieu (1991: 18-19): “Una etnógrafa me contaba recientemente de su terreno africano ‘a esa hora, no vale la pena ir a la aldea, no se ve a nadie, todo el mundo está durmiendo’. Ante mi expresión interrogativa, termina por agregar ‘o sea, salvo las mujeres’ como si las mujeres no fueran parte de ‘todo el mundo’. Algo que percibo también en varixs colegas que hablan de las comunidades campesinas en general cuando han dialogado principalmente con hombres, construyendo así a las mujeres como un “grupo enmudecido” (Ardener, 1975). Ese sesgo es lo que motiva a la italiana Paola Tabet a hablar de la necesidad

9 Por ejemplo, la Real Academia Española define el caballo como “mamífero solípedo del orden de los perisodáctilos, de tamaño grande y extremidades largas, cuello y cola poblados de cerdas largas y abundantes, que se domestica fácilmente y suele utilizarse como montura o animal de tiro”. A su vez, define la yegua como “hembra del caballo”.

10 Véase, sobre el tema el ensayo https://otri.unizar.es/sites/otri/files/doc/catedras/archivos/catedra-genero/2017_por_que_la_endometriosis_concierne_al_feminismo-_tasia_aranguren.pdf.

de hacer “una antropología que no sea la de los hombres, sino del género humano” (p. 220).

Así, el universalismo, la objetividad y la neutralidad —consideradas garantes del rigor científico— esconden en realidad un andro y eurocentrismo que siguen estructurando los marcos teóricos y los referentes que se movilizan en las ciencias sociales, en lo que Fals Borda (1970) ha llamado “colonialismo intelectual”. La eficacia de este mecanismo es inapelable: los estudios de género y posdecoloniales tienen mucha dificultad para transversalizarse en sus respectivas disciplinas, a raíz de resistencias institucionales para integrar sus aportes. La hegemonía andro y eurocéntrica se mantiene firme a la fecha: es llamativo, por ejemplo, que Pierre Bourdieu sea un referente de la sociología que se enseña en América Latina, pero que Aníbal Quijano siga siendo mayormente desconocido entre lxs sociólogxs francesxs. En un seminario organizado a inicios del 2023 en el Instituto de Altos Estudios sobre América Latina, se debatió el por qué una doctoranda francesa enseña teorías feministas decoloniales y no una doctoranda latinoamericana. En esta misma línea, se puede observar que lxs profesorxs americanistas nombradxs son mayoritariamente francesxs (en un desbalance estructural que hace eco a la distribución del poder por género: para una mayoría de estudiantes femeninas, se observa una mayoría de profesores varones). En una colaboración entre los laboratorios Mundos Americanos y el Centro de Investigación y Documentación sobre las Américas (CREDA) (ambos contando con una gran cantidad de jóvenes investigadorxs latinoamericanxs), un podcast realizado por dos doctorandxs entrevistó a 10 latinoamericanxs y a 34 europexs (entre francesxs e italianxs) en 22 episodios. El seminario de estudio “Cuando el Sur piensa el Norte”, que se realizó en París en diciembre 2020 —una iniciativa sumamente fructífera, aunque tristemente aislada— permitió poner en evidencia la general unilateralidad de la investigación: sigue siendo el Norte quien suele estudiar el Sur¹¹.

Ello tiene consecuencias en cuanto a temáticas, enfoques y metodologías utilizadas. Llama la atención, por ejemplo, que el foco de interés mayoritario de cierta antropología clásica (que cuenta con una importante presencia en las instituciones académicas y controla muchos de los recursos como becas, premios, publicaciones) sigan siendo las danzas tradicionales, los rituales, los cargos patronales, las relaciones entre humanos y no humanos, además, con enfoques a veces bastante culturalistas y folclorizantes. Ello, mientras los territorios estudiados están viviendo transformaciones socioeconómicas profundas y aceleradas, y que se desatan debates políticos feroces a nivel nacional. Se puede hablar en cierto sentido de una distorsión de la realidad estudiada en los relatos producidos por la antropología, dando

11 Norteamericanxs y europexs hacen frecuentemente trabajo de campo en (y escriben sobre) Latinoamérica; pero son pocos lxs latinoamericanxs que van a Europa o Estados Unidos a hacer su trabajo de campo desde y para una universidad latinoamericana, lo que crea relaciones por lo mínimo desiguales.

exagerada importancia a ciertas esferas de la vida y minimizando a otras, a través de la elección del objeto de investigación por antropólogos foráneos y de enfoques culturalistas. Una dinámica que no es nueva en la antropología¹², pero que parece haberse globalmente mantenido.

Dicha situación se reproduce también dentro de los países latinoamericanos, a través de lo que se ha denominado “colonialismo interno” (González Casanova 1963, Tapia 2022, Bringel y Leone 2021). En la antropología peruana, por ejemplo, ¿quién estudia a quién? ¿Cuántos estudios se han producido sobre las clases dominantes y los mecanismos de su reproducción social¹³, en comparación a la abundante literatura sobre comunidades campesinas y amazónicas? A pesar del famoso llamado a pasar del “estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso” (Degregori y Sandoval 2007), a la fecha, las dinámicas de poder racializadas y centralizadas (es decir, coloniales) en la producción académica peruana no han cambiado mucho en las últimas décadas. A su vez, esto tiene consecuencias: la capacidad de producción de discursos interpretativos centralizada en sectores urbanos, mestizos-blancos, clase medieros o altos, genera distorsiones en las ciencias sociales. Esto fue particularmente visible durante el estallido social del 2022-2023. En el relato nacional, la interpretación de las movilizaciones fue en gran medida escrita desde Lima: si para algunxs —en palabra de una profesora de ciencia política de la Universidad del Pacífico— “no se entendía nada”, otrxs produjeron un análisis que, en mi percepción, tiende a aislar lo político-institucional de la dimensión económica de los reclamos. La producción intelectual e interpretativa desde el Sur, aunque principal actor movilizado, se vio marginada frente a las publicaciones más difundidas, centralizadas en universidades privadas de la capital, sobre dichos eventos. Además, al no explicitar el lugar de enunciación y la perspectiva situada de estos análisis por investigadorxs limeñxs, este relato sobre los sucesos se vuelve doblemente distorsionado, pues pretende construir una narrativa general desde un punto de vista particular.

Quien cuestiona esos sesgos androcéntricos y coloniales (internacionales o internos) es frecuentemente deslegitimadx. De manera anecdótica pero reveladora,

- 12 Pensemos aquí en el famoso artículo de Orin Starn “Perdiendo la revolución: Los antropólogos y la guerra en el Perú” (1991) que critica la perspectiva ahistórica y culturalista de una gran parte de trabajos antropológicos de las décadas de 1960 y 70 que, más preocupados por las continuidades culturales que por los cambios socioeconómicos, fueron incapaces de presagiar el auge de Sendero Luminoso. Starn critica en particular la etnografía realizada por la antropóloga Billie Jean Isbell en la comunidad ayacuchana de Chuschi, que falló en identificar los factores que explicarían la presencia importante, pocos años después, de Sendero Luminoso y del inicio de su lucha armada en esta zona.
- 13 Recalquemos aquí los trabajos recientes de Francisco Durand (2017), *Los doce apóstoles de la economía peruana. Una mirada social a los grupos de poder limeños y provincianos*; y de César Nureña (2021), *La argolla peruana. Una investigación antropológica sobre el poder y la exclusión social*. El estudio de la oligarquía peruana, sin embargo, remonta a trabajos más antiguos como los de Bravo Bresani, Favre y Piel (1969) *La oligarquía en el Perú: 3 ensayos y una polémica*; o de François Bourricaud (1967) *Sociedad y poder en el Perú*.

en París, tras mi participación en un seminario sobre la importancia de una análisis género-clase-raza en el sur andino peruano, se me reprochó el carácter “militante”, supuestamente politizado, de mi presentación —una crítica que me pareció absurda en su momento, pues la pertinencia de este enfoque ya debería ser de sentido común. Según esa crítica, se opondría lo legítimo —lo objetivo y neutral— con una práctica aparentemente controvertida, la de movilizar categorías “políticamente cargadas” como la racialización, por lo que se ponía en cuestión la cientificidad de mi trabajo. Tal vez, la reacción que provoca el movilizar enfoques críticos (feministas y anticoloniales) se debe tomar al pie de la letra: hay algo profundamente político en los patrones hegemónicos de las ciencias sociales y de la producción del conocimiento (la dominación masculina, blanca y burguesa), tanto así que el cuestionarlo provoca respuestas y ataques frontales por parte de sectores “limitados pero importantes por las posiciones institucionales que ocupan” (Lépinard y Mazouz 2019). Cuestionar el androcentrismo y la colonialidad en las ciencias sociales permite poner al desnudo quién tiene la legitimidad (o el poder) de decidir lo que es objetivo, neutral y lo que no lo es —es decir, desvela las relaciones de poder epistémicas. Se pueden entender algunas críticas sobre la “débil objetividad”, la “falta de neutralidad” y el carácter “político” de una investigación como una tentativa de lxs defensorxs del orden establecido de mantener su privilegio epistémico.

No se debe perder de vista que el privilegio epistémico no se limita a una dimensión psíquica o simbólica, sino que tiene profundas raíces materiales. Europa y sus herederos históricos (Estados Unidos, Canadá, Australia, etc.) siguen concentrando la mayor parte de las riquezas mundiales, a través de un proceso de acumulación también permanentemente renovado (Harvey 2005). A nivel interno también, el acceso a recursos para financiar, publicar y difundir la ciencia está concentrado en algunas instituciones académicas de la capital. Las ciencias sociales y las instituciones que las encarnan no pueden estar desconectadas de la realidad socioeconómica global y es innegable que las condiciones materiales para la producción intelectual son profundamente desiguales a nivel mundial. No se puede entender el eurocentrismo en las ciencias sociales, descrito líneas arriba, sin entender la organización del capitalismo global en términos de dependencia y explotación. A la fecha, ¿quién financia la investigación en el Perú? El reciente anuncio del recorte de la cooperación internacional de USAID al Instituto de Estudios Peruanos, entre otros, y las reacciones que ha generado, sugiere algunas pautas de reflexión sobre el tema. La capacidad de estructurar disciplinas científicas en el país depende fuertemente de la cooperación internacional y de las ONG, como lo subrayó Patricia Oliart (2012) acerca de los estudios de género. Ello, a la vez, limita la capacidad de plantear temas, categorías y enfoques propios. Como lo nota Fals Borda (2009), el precio de la autonomía científica suele ser ciertos niveles de precariedad material, que termina siendo a la vez un lujo individual para quien se lo puede permitir y una pelea colectiva para acceder a los recursos.

2) ¿Cómo llegaste a tu objeto de estudio? Estudiar el género desde lo íntimo para romper con la dicotomía sujeto/objeto

Considero entonces, que solo una lucha colectiva de índole político-económico puede transformar las estructuras sociales que sostienen el eurocentrismo y la colonialidad del saber, y que esta tomará tiempo. Sin embargo, por mientras y siguiendo a quienes nos antecedieron, se puede intentar desarrollar metodologías y enfoques críticos que permitan distanciarse de la objetividad, la neutralidad y la pretensión a la universalidad que estructuran las ciencias sociales hegemónicas. Como se mencionó en la introducción, quisiera partir de mi subjetividad y de mis propias apuestas para sugerir algunas pautas de construcción de una investigación transformadora.

Mi pregunta favorita al conocer a otrx investigadorx es: “¿Cómo llegaste a tu objeto de investigación?” Las respuestas son por lo general bastante instructivas. Muchas veces, colegas francesxs trabajando sobre/en Latinoamérica descubrieron por casualidad, leyendo, algún tema de su interés intelectual; o algunx profesorx trabajaba en un país latinoamericano y, por consiguiente, empezaron a trabajar ahí también. En cambio, muchxs colegas peruanxs cuentan haber llegado a su tema por algún vínculo personal. Jean-Pierre Olivier de Sardan (2007) habla de la distinción entre los temas “intelectualmente interesantes” y los que son, además, socialmente interesantes —cabría además preguntarse, interesante *para quién*. La relación que se tiene con el objeto de investigación (el hecho de enmarcarlo, o no, en los debates locales que hacen “socialmente interesantes” ciertos temas) depende entonces del nivel de integración del investigador o de la investigadora a dichos debates, y a los movimientos sociales que los plantean. En este sentido, se ha demostrado ampliamente lo fructífero de la retroalimentación entre praxis política y trabajo interpretativo intelectual. Por ejemplo, el desarrollo de los estudios de género se ancló en los potentes movimientos feministas que agitaron Occidente en los años 60 y 70 del siglo pasado, y la retroalimentación entre teoría y praxis fue clave para nombrar y luchar contra el feminicidio. De la misma manera, los estudios sobre racialización se amplían en Francia al calor de las luchas antirracistas de los últimos años, a la vez que estos movilizan una serie de conceptos desarrollados por las ciencias sociales para nombrar la realidad del racismo estructural. La participación activa en la elaboración teórica desde el involucramiento en los movimientos sociales permite que surjan nuevos temas en la conciencia colectiva, pues como lo subraya Mathieu (1991), unx no se pregunta sobre lo que no pertenece a su campo cognitivo.

La participación en movimientos sociales y la manera de construir el objeto de estudio, también permiten considerar viejos temas bajo una luz nueva. Es el ejemplo de mi amigo y colega Yonathan Layme,¹⁴ cuya tesis de licenciatura (2023)

14 Yonathan Layme revisó y comentó este texto antes de ser publicado, dando así su aprobación para poder mencionar y evaluar de esta forma su trabajo.

aborda el Takanakuy (pelea ritual y objeto clásico de la antropología) desde una perspectiva socioeconómica. En este trabajo, Layme demuestra que las dimensiones extravagantes que cobra actualmente esta fiesta en su natal provincia de Chumbivilcas se deben al empoderamiento de los *carguyoq*¹⁵ mineros que encuentran prestigio y fuentes alternativas de capital en un contexto de exclusión de los círculos financieros oficiales. Su trabajo se construye como una respuesta a la fuerte exotización (sea desde la fascinación o la condena moralista a esa pelea “salvaje”) que el Takanakuy ejercía en las esferas político-intelectuales limeñas en su momento. Vemos así que un mismo tema puede ser abordado de forma radicalmente distinta en función de la relación que se tiene con el objeto de investigación. En palabras de Rita Segato (2003:19), el enfoque de unx investigadorx sobre determinado tema “depende estrechamente de sus intereses y de la inserción geopolítica de su tarea intelectual”. A la vez, ello produce interpretaciones y narrativas también radicalmente distintas (lo que Segato analiza como la “economía política del discurso etnográfico”): el ejemplo del trabajo de Layme habla de la diferencia entre entender la cultura como hecho aislado y autónomo de la vida social, o como espacio de agencia y expresión de las transformaciones socioeconómicas que experimentan poblaciones marcadas por la exclusión y el racismo. Considero que la relación personal e íntima con el objeto de estudio produce interpretaciones no solamente novedosas, sino que también tienen un potencial transformador, ya que a menudo, el punto de partida es el *dolor* y la *rabia* —individuales o colectivos— a los que se busca *dar sentido*, por lo que generan interpretaciones desalienantes y emancipadoras.

En mi caso, resulta evidente que son el *dolor* que me produce la experiencia del ser mujer y la *rabia* ante las violencias masculinas y sus abusos los que me impulsan a investigar de manera central la dimensión de género de las transformaciones socioeconómicas en contexto minero —la minería que es a la fecha *el* tema de debate en el país y el eje central de su economía. A raíz de mi propia militancia en Cusco, movilizadora en solidaridad con las diversas protestas contra las grandes empresas mineras del sur, la criminalización de las protestas en las que participaba me dejaron impactada, pues yo misma fui mencionada en televisión pública como activista antiminera extranjera, poniendo en cuestión mi estadía en el Perú. A la par, mi fuerte involucramiento con el movimiento feminista hizo inevitable mi percepción aguda de las relaciones de género en los contextos mineros —algo que sigue siendo “minorizado” (Segato 2016a) por los estudios sobre el tema, siendo un mundo de hombres investigado principalmente por hombres¹⁶. Junto con una serie de teóricas

15 Los *carguyoqs* asumen la organización del cargo patronal: movilizar los recursos, la preparación de la comida y de las bebidas, la organización de la fiesta contratando a bandas musicales, etc. Se suele recurrir al ayni, la reciprocidad entre pares, y a la ayuda de las redes de parentesco extendidas.

16 Se tiene que subrayar a este respecto la presencia de las colegas feminas que trabajan en contextos extractivos: en Francia, Kyra Grieco (2018) y Doris Buu-Sao (2023), en Inglaterra Katy Jenkins

feministas (especialmente Nicole-Claude Mathieu 1991 y Paola Tabet 2018), me resultaba inconcebible que mis colegas masculinos puedan *no ver*; no tomar en consideración o con más seriedad la tremenda violencia que se desplegaba ante mis ojos. Me resultaba doblemente doloroso: primero, por ser mujer y conocer en carne propia las violencias masculinas; y segundo, por el silencio ensordecedor del mundo frente a dichas violencias que participaba de su naturalización o hasta negación. El transitar del dolor hacia la rabia permite transformarlo en acción potencialmente transformadora; y en palabras de la autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2012): “Tengo rabia. Todos deberíamos tener rabia. La rabia tiene una larga historia de propiciar cambios positivos”. El dolor y la rabia son entonces un punto de partida fértil no solo en la acción política, sino —argumento aquí— para abrir nuevas sendas en el mundo académico y de la investigación en ciencias sociales.

Mi objeto de investigación (comprender las violencias de género en contexto minero) está, al fin y al cabo, orientado a pensar las violencias de género *en el contexto capitalista*, pues me interesa demostrar que la expansión del extractivismo no es otra cosa que la expansión del capitalismo colonial que se reproduce a costa de la vida y los cuerpos de las mujeres (Federici, 2018) —un grupo al que también pertenezco. En cierto sentido, mi tema de investigación es una “autoinvestigación” (Fals Borda 2009: 264) que me “permite ser al mismo tiempo sujeto y objeto de [mi] propia investigación” (p. 263) a través de la “identificación con los grupos con los cuales entra en contacto” (p. 262), aunque esta identificación sea incompleta por los múltiples elementos que me distancian de las compañeras comuneras (véase en este sentido la siguiente sección). El partir del dolor propio, de mi propia historia y de mi propio cuerpo para plantear el objeto de investigación implica que no esté estudiando a un “otro”, desde la objetividad y la neutralidad clásica de las ciencias sociales hegemónicas, sino que busque entender *desde otro ángulo* las violencias que me afectan también a mí, aunque de distinta manera. En términos metodológicos, entonces, el apoyarse en el dolor propio como punto de partida de la investigación permite, en cierta medida¹⁷, *borrar la distancia entre sujeto y objeto de investigación*. Parámetro clásico de la modernidad científica, la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento remite a lo mencionado líneas arriba, “quién estudia a quién”, y es indisoluble de las profundas relaciones de poder y de dominación masculina y colonial-racializada que organizan el mundo: mantener una relación personal y

(2014), las obras colectivas coordinadas en Estados Unidos por Lahiri-Dutt y Macintyre (2006) y en México por Hofmann y Cabrapan Duarte (2019); y en Perú, Julia Cuadros (2011), Rocío Silva Santisteban (2017), Lucero Reymundo (2022), Pérez, De la Puente y Ugarte (2019), María Luisa Burneo, Maritza Paredes y Gisselle Vila Benites (aunque no trabajen específicamente la dimensión de género), entre otras.

17 Se debe insistir en la relatividad de esta estrategia para borrar la diferencia entre sujeto y objeto de estudio, pues al fin del día sigue siendo la investigadora la que escribe, publica, relata, etc. El poder de la palabra no deja de situarse de un solo lado en la relación etnográfica.

afectiva con el objeto de investigación es tal vez un punto de partida para romper con esas lógicas de poder.

Además, este punto de partida íntimo es también una fortaleza metodológica importante. Si es innegable que la racialización, la posición colonial y la de clase me alejan irremediamente de las mujeres de Chumbivilcas, la experiencia común de la dominación y de la violencia masculina ha sido un elemento fundamental en mi manera de relacionarme con las compañeras. Contar mis dolores, llorar junto con ellas, confiarse desde lo íntimo, le da una connotación muy diferente a la relación investigadora-población estudiada: se afirma que *soy mujer* antes de ser investigadora, soy lo mismo que ellas *también* y a pesar de ser tan distintas. Explicitar en estos términos mi presencia en Chumbivilcas y mi interés la investigación, a través del dolor propio y a la vez compartido, permite tejer un pacto político tácito. En él, más que objeto de mi investigación, mis interlocutoras son compañeras que, aunque viviendo realidades muy diferentes y mucho más violentas, perciben la necesidad de comprender-para-cambiar la dominación masculina. En medio de la imbricación de sistemas de dominación (Combahee River Collective 1977, Crenshaw 1989, Falquet 2020) donde todxs ocupamos cierta posición de privilegio y de opresión, en vez de partir de lo que nos separa irremediamente y nos jerarquiza, una posición de la investigación transformadora podría situarse desde la condición social que más nos acerca a los grupos con los que se trabaja.

Es a través de esta posición de autoinvestigación o autoetnografía (aún incompleta) en el campo de la antropología y del pacto político de la complicidad, que se puede ir generando una investigación *creadora de sentido* para los grupos marginados y oprimidos, y que, por lo tanto, tenga una dimensión *emancipadora*. En lo personal, mi primer acercamiento a las teorías feministas me resultó liberador, en el sentido que me permitió extraerme de lo “absurdo” de la violencia (Levi, 1988) que yo sufrí, iluminando los mecanismos sociales que la sostienen, los beneficios que los hombres sacan de ella y, sobre todo, que lo sufrido no es una situación personal, sino una organización social sistemática. Ese acercamiento al pensamiento es lo que busco reproducir con mi trabajo de investigación. Mientras realizaba mi trabajo de campo, conversaba siempre de lo que veía y analizaba con las mujeres, compañeras, amigas, vecinas, en una suerte de “devolución sistemática” (Fals Borda 2009: 283). Esto, por un lado, me permitía contrastar mis interpretaciones con su mirada y perspectiva, una manera de evitar las sobreinterpretaciones y malentendidos. Por otro lado, y de modo mucho más trascendente, permitió abrir un espacio compartido para *nombrar* y *verbalizar* la realidad de la violencia de género, forzosamente acallada. Así, por ejemplo, una entrevista en quechua con una comunera de Asacasi (Cotabambas, Apurímac) que pareció aprovechar el breve espacio de la entrevista para hablar de la dolorosa realidad de las infidelidades y engaños de los maridos que van a trabajar a la mina, realidad de la que no puede hablar por los chismes y los “qué dirán” en la comunidad. Finalmente, esa estrategia del diálogo permanente (sea

en conversaciones informales o en presentaciones públicas frente a organizaciones sociales involucradas) permitió pensar juntas las violencias que nos azotan y que veo desplegadas ante mis ojos. El efecto producido ha sido interesante: mis compañeras diciendo “es verdad, nunca lo había visto así, pero es así”, es en sí parte del resultado de la investigación: la *creación de sentido* para las oprimidas. La investigación-diálogo desde una realidad compartida (la violencia contra las mujeres) se vuelve en sí parte de un proceso de construcción de conciencia de clase feminista que puede dar lugar, más adelante, a acciones e iniciativas que permitan transformar esta realidad de forma más concreta —como el deseo expresado por algunas compañeras jóvenes de constituir un colectivo feminista en Chumbivilcas, por ejemplo.

3) ¿Etnicidad o racialización? “Poner el cuerpo” para pensar la blanquitud como mecanismo de poder

Sin embargo, no puedo pretender no ver lo que efectivamente me distancia de los compañeros y las compañeras en el trabajo de campo, pero también en el Perú, de manera general: soy “gringa”, extranjera, blanca y ellxs no. El que me nombre como blanca es frecuentemente percibido como algo chocante, provocador, para personas cercanas. Este hecho en sí me llama la atención: si las ciencias hablan y debaten principalmente de lo indígena, lo indio, lo afro, etc. ¿qué sería lo otro? La respuesta que se me suele dar es: criollo, mestizo, gringo en mi caso —categorías que, en lo personal, y siguiendo a Silvia Rivera (1993), me generan desconfianza por encubrir lógicas discriminatorias (históricamente, el mito del mestizaje ha servido para construir identidades nacionales que oculten las estructuras racistas internas; y me parece que resaltar lo extranjero no es igual a nombrar lo blanco). Estas categorías que me dejan insatisfecha por no nombrar algo que quisiera nombrar: una posición social de poder simbólico y material frente a un “otro” subordinado. En este sentido, me adhiero plenamente a lo planteado por Mary Weismantel en su clásica obra *Cholas y pishtacos. Relatos de sexo y raza en los Andes* (2016), sobre el uso en ciencias sociales de la categoría ‘indígena’ en vez de ‘indio’¹⁸, o de ‘ladino’, ‘mestizo’ o ‘criollo’ en vez de ‘blanco’¹⁹: que los usos de estas categorías (que se

18 “La mayoría de los eruditos que escriben sobre los Andes usa ‘pueblos indígenas’ en lugar de ‘indios’ debido a las connotaciones negativas de la palabra ‘indio’. En este libro usaré ‘indio’ cada vez que quiera transmitir sus connotaciones negativas y sus implicaciones para la sociedad andina que describo. Esta estrategia ha sido adoptada por otras personas en otras partes. Uno podría pensar, por ejemplo, en la complicada historia de otros insultos —chicano, negro, ‘gay’— usados con fines de oposición. También la odiosa palabra indio ha sido reapropiada por quienes utilizan su valor de choque con fines antirracistas” (p. 40).

19 “Los científicos sociales llaman mestizos (ladinos, en Centroamérica), en vez de blancos, a los latinoamericanos que se creen racialmente superiores. [...] En un sentido abstracto la mayoría de los latinoamericanos aceptaría que mestizo y ladino refieren a mezclas raciales y que sus

podrían considerar eufemísticas) son al fin y al cabo “estrategias evasivas del poder que permiten a los blancos evitar enfrentarse a su incomodidad con las cuestiones de raza” (p. 40-41). Y Weismantel agrega: “No estoy interesada en hacer otro intento por describir a los pueblos indígenas. Más bien, quiero exponer la dialéctica entre indio y blanco: un sistema racista que, como la modernidad capitalista, se divide en dos mitades que no forman un todo”. Algo que solo se puede hacer nombrando explícitamente la *blanquitud*, entendida esa no (solo) como un color de piel, sino también como una posición social de privilegio y dominación²⁰.

En el Perú, los debates sobre esas categorías son extensos e intensos. Muchxs antropólogxs trabajan desde el concepto de *etnicidad*. Según la concepción de Max Weber (1995) o de Frederik Barth (1969), los grupos étnicos representan antes que todo la pertenencia subjetiva a una comunidad lingüística, histórica, cultural o religiosa —algo que Rita Segato (2013) también recoge en su forma de entender la noción de pueblo “como vector histórico, agente colectivo de un cambio histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común”. El concepto de *etnicidad*, entonces, remite a la noción de *pertenencia* y de *alteridad*. Si concuerdo con Ramón Pajuelo²¹ en que el uso del concepto de *etnicidad* sigue siendo útil para

poblaciones nacionales se componen de una pequeña minoría blanca, un grupo intermedio mestizo y los negros y los indígenas en la parte inferior. Sin embargo, en la práctica real, en contextos sociales específicos, no existe una categoría racial intermedia o ‘mezclada’: la raza opera como una dicotomía violenta que discrimina superiores e inferiores” (p. 38).

- 20 La blanquitud, entendida en tanto posición de poder y no color de la piel, es sumamente relativa al contexto sociohistórico en el que se despliega. Una persona percibida como blanca en Perú, por ser limeña o urbana, de clase media alta con *habitus* burgueses y viviendo en barrios caros, pasa a ser racializada cuando se va a estudiar a Francia, por tener acento extranjero y un apellido latinoamericano. De la misma forma, lxs árabes estadounidenses que eran asociadx a la blanquitud hasta el 2001 pasaron a ser racializadx tras los atentados contra las torres gemelas; y lxs judíxs ashkenazis (de Europa del Este) fueron ampliamente asociadx a la blanquitud tras la Segunda Guerra Mundial y las descolonizaciones que generaron nuevas olas migratorias y un desplazamiento del objeto del racismo de Estado, hoy principalmente centrado en lxs musulmanxs. Que queramos o no estar o ejercer la posición de dominación relacionada a la blanquitud, importa relativamente poco; en palabras de Memmi (2001 [1973]: 40-41), “lo haya querido o no, [el europeo en la colonia] es acogido como privilegiado por las instituciones, las costumbres y la gente [...] ya no depende de él rechazar sus condiciones”. No significa la blanquitud que se tenga necesariamente una posición social *buena* en sí, sino que lxs blancxs no tienen que enfrentar el racismo y que esa ausencia de obstáculos en el plano racial es en sí un privilegio relativo.
- 21 Un inicio de esta conversación se dio en el marco de la presentación de Ramón Pajuelo en la UNSAAC en noviembre 2024 sobre su próximo libro (inédito) que aborda la continua pertinencia del uso de la categoría de *etnicidad*. Inició la presentación con la mención de una crítica que le hizo un colega que afirmaba que se debería dejar de hablar de *etnicidad* para hablar de discriminación. Si bien concuerdo con Pajuelo en que el concepto de discriminación es demasiado amplio y poco preciso para hablar de lo que nos interesa, recojo por mi parte la crítica subyacente que apunta a que el problema, es decir, el “interés social” más allá del “interés intelectual” (Olivier de Sardan, 1995), no es la pertenencia a un grupo o a otro, sino la jerarquización entre grupos que da forma a la cruel realidad del racismo, por lo que propongo darle más atención al concepto de racialización, que abarca tanto el problema “étnico” como el de la construcción de las jerarquías y dominación entre grupos.

pensar el Perú actual, argumento que el concepto de *raza* (o de *racialización*, para ser más exacta) introduce una dimensión de violencia, jerarquización y de explotación entre grupos, y que permite pensar de forma más precisa el racismo como fenómeno estructurante de la sociedad, tanto a nivel macro como a nivel micro, de una manera que rompa con las “estrategias evitativas del poder”.

A nivel macro, argumento que no se puede pensar de la misma manera las relaciones interétnicas entre grupos racializados (entre wampis y shuars, por ejemplo, en la Amazonía, o entre quechuas y aymaras en los Andes) y las relaciones entre criollos e indígenas o, más bien, entre blancos e indios. Lo característico, en el segundo caso, aunque no en el primero, son relaciones de poder, exclusión, violencia y explotación que no terminan de explicitarse en el estudio de la etnicidad, de la pertenencia y la alteridad sociocultural. En lo personal, me parece más relevante estudiar las dinámicas de opresión para poder transformarlas, que describir las formas con las que algunos grupos se sienten pertenecer frente a un “otro” meramente diferente. Además, el estudio de la racialización, que implica la movilización de categorías eminentemente relacionales y dicotómicas, *obliga* a pensar lo indígena o indio *conjuntamente*, dialécticamente con lo criollo o blanco —y no de forma separada o, incluso, solo una de las dos partes como es frecuentemente el caso (se suele estudiar el dominado y no el dominante). Para transformar una sociedad, se necesita entender las relaciones de poder en tanto contradicciones sociales, y estudiar al dominante para mejor enfrentarlo: algo que el análisis de la racialización permite mejor, creo yo, que el de la etnicidad.

A nivel micro, la producción de un análisis en términos de racialización obliga al o la investigadorx (frecuentemente, aunque no siempre, perteneciente a un grupo social dominante) a pensar su *propia* posición de poder en las distintas esferas de su vida dentro y fuera de la investigación. Como lo plantea la académica francesa Maboula Soumahoro (2020), la contraparte de la “carga racial” que pesa sobre las personas que experimentan el racismo (donde tienen que adaptarse permanentemente a situaciones en las que se le asigna a una posición racial subalterna) es la inconciencia de su propia posición racializada de las personas pertenecientes al grupo dominante. Ello impide muchas veces que las personas blancas puedan entender correctamente el racismo y sus modos particulares de funcionar en contextos sociohistóricos concretos. Nuevamente, y de forma muy concreta, contextual y personal, pensar las relaciones sociales en las que *una misma está inmersa* desde su propia posición de poder, de *blanquitud*, puede ayudar a nombrar, explicitar y explicar las dinámicas racializantes y racistas que llegan a cobrar tantas vidas en el país y en el mundo.

En mi caso, es inevitable pensarme desde lo blanco en Cusco en general y en Chumbivilcas en particular. Lo soy, todo el mundo lo ve y lo sabe. A la vez, parece que explicitar francamente esta blanquitud resulta a menudo chocante, sobre todo en

zonas urbanas²². A lo mejor ello hable, por un lado, de la enorme violencia racista que cae sobre un gran sector de la población peruana y del profundo dolor que sigue causando; y, por otro lado, de la negación colectiva a nombrarla por razones variadas. Sin embargo, si nombrar el dolor es sin duda un paso importante hacia la sanación, el hecho de que sea nombrado desde fuera (desde mi posición de extranjera y de blanca) podría ser experimentado como una nueva forma de violencia —de asignación desde lo exógeno. En este sentido es que, con más razón, considero que, desde mi posición, mi mayor aporte a una investigación con potencial transformador y antirracista sería pensar lo *blanco* como posición de poder. Para ello, el esfuerzo de reflexividad y de análisis de lo que mi propia blanquitud produce en las relaciones sociales —es decir, cómo se relacionan conmigo las personas en función a lo que perciben de mi blanquitud— es un importante revelador de cómo funciona el poder racial.

Tomaré aquí algunas anécdotas etnográficas para ilustrarlo y mostraré que, metodológicamente, *poner en juego el cuerpo* y explicitándolo (inspirándome aquí del trabajo de Camille Riverti 2022) permite visibilizar, para luego tal vez poder transformar las relaciones de poder interseccionales (es decir, que articulan las dimensiones de género, clase y racialización).

Domingo 17 de setiembre de 2023

Hoy es domingo, y me levanté temprano para acompañar a Luz Marina al pueblo a vender sus zanahorias en el mercado. En su camión, el joven chofer de Velille [que lleva la carga de zanahoria] me hace preguntas, curioso, respetuoso. En el mercado, Julio, el vecino de Luz Marina que también vende zanahorias con su esposa a nuestro lado, pregunta sobre mí en quechua, en tercera persona y sin mirarme. Él mantiene una estricta distancia física conmigo. Unos minutos más tarde, de lejos, un hombre me cruza la mirada. Me saluda (“¿Lo conozco?” pienso, “¿por qué me saluda?”), mirándome tan fijamente a los ojos que me siento incómoda. Se me acerca, pregunta por mi nombre, dónde vivo, si estoy *sola* (con toda la ambigüedad del término, que me hace sentir nuevamente incómoda). Le digo que vivo donde mi compañera (insisto varias veces, “yo estoy con ella”); le pregunto cómo se llama. “Raúl”, me dice. “¿Raúl cómo, perdón?” “Raúl Maldonado”. Con una sonrisa de oreja a oreja, incomodándome, me sigue hablando y, en eso, Raquel [nuera de Luz Marina] aprovecha para ofrecerle el cuy que está vendiendo.

22 La dificultad para nombrar la blanquitud, sin embargo, no es propia de Perú. A inicios del 2025, mientras paseaba por un parque de mi ciudad natal Grenoble, escuchaba una conversación telefónica de una mujer árabe que decía “los árabes no van a visitar ese departamento, solo van franceses”. En este comentario, opone árabe, una categoría racial, con francés, una nacionalidad, lo que me sorprendió: muchos árabes son franceses, es decir, tienen la nacionalidad francesa. Acá parece que el término “francés” funciona como sustituto para “blanco”, como si la palabra fuera demasiado difícil de pronunciar; otra estrategia evitativa del poder.

El apellido Maldonado, al igual que Álvarez, Romero o Palma, pertenece a las familias “notables”, descendientes de los hacendados que, en el distrito de Colquemarca en particular, han logrado mantener cierto control sobre grandes extensiones de tierra (a veces, cientos de hectáreas) y sobre las redes de poder político (alcaldía, juez de paz, etc.). Muchxs integrantes de esas familias (aunque no todxs) siguen ejerciendo un racismo feroz hacia lxs comunerxs y campesinxs, con expresiones como “ese cholo igualado” o “india, hija de pollerona”. No es mi intención aquí ahondar en los modos en los que se construye la racialización en Chumbivilcas (que es distinta a lo analizado por Marisol de la Cadena [2004] en la ciudad del Cusco, prueba de que las formas de racialización son contextuales y cambiantes). Más bien, me interesa subrayar el contraste en la manera de relacionarse conmigo de los distintos actores, tratándome como blanca o tratándome como mujer y lo que este contraste revela de la posición social dicotómicamente opuesta entre Julio y Raúl, de la racialización del primero y de la blanquitud del segundo.

En mi experiencia de trabajo de campo, raras veces me he sentido expuesta a riesgos de violencia sexista o sexual. Así como muchas investigadoras que han investigado en zonas rurales andinas, en general me he sentido segura, pues los campesinos suelen tratarme con mucho respeto y distancia, incluso durante las borracheras. De cierta forma, los hombres como Julio suelen percibirme y tratarme como *blanca*, como si mi posición de racialización se antepusiera a mi posición de género. En cambio, al llegar a Colquemarca, algunos hombres con sombrero y actitud de gamonales me silbaban y gritaban cosas en la calle, me hacían comentarios e insinuaciones que me ponían muy incómoda o, incluso, me agarraban de la cintura y no me soltaban. En Chumbivilcas, el ideal de masculinidad es magistralmente ilustrado por la figura del qorilazo (Poole 1987), construida sobre la imagen del hacendado o de su hijo protegido por la impunidad: músico, torero, gallero y domador de caballo, el qorilazo también es borracho, violento y “mujeriego” (un eufemismo para hablar de las violaciones a campesinas que fueron pan de cada día durante mucho tiempo [Robin 2023]). La sexualidad violenta y dominante del hacendado y, por extensión, del hombre qorilazo, se construye entonces como expresión de su posición de poder. Siguiendo a Weismantel (2016), se debe entender la dicotomía entre hacendado y comunero también como dicotomía entre blanco e indio, pues es a través de insultos racistas que el uno se distancia del otro, y es entonces, como *hombre blanco*, que Raúl Maldonado se relaciona conmigo. Es desde su blanquitud que me trata como mujer, cuyo cuerpo es apropiable a través de actitudes y gestos sexualmente agresivos y que trasgreden el consentimiento. Desde un enfoque interseccional, se puede observar que la pertenencia al grupo racialmente dominante se expresa entre otras cosas por relaciones de género violentas incluso hacia mujeres “gringas”, una posición de blanquitud exacerbada por ser extranjera; frente a hombres racializados que se ven excluidos de la posibilidad de ejercer este tipo de masculinidad hegemónica.

Otra anécdota etnográfica que pone en relieve los mecanismos de poder asociados a la masculinidad blanca —o en este caso, del blanqueamiento de la masculinidad— es la siguiente:

Jueves 17 de noviembre de 2022, ruedo de toros de Colquemarca

Estamos tomando con un grupo de hombres después del Torocacharpari (entrada al ruedo de toros a caballo, anunciando la corrida al día siguiente). Julver, un joven dirigente del distrito, algo picado ya, dice que me quiere regalar su caballo, Noble, pues su mamita Luz Marina “es humilde” y “estará orgullosa que una señorita como usted esté posando con su caballo”. A mi lado, un gallero de “familia notable”, amigo cercano del alcalde Henry Romero Palma, me está “gileando”, haciendo insinuaciones de corte sexual, como todos los hombres blancos aquí. En un momento, el gallero lanza, “él es mi vaquero”. Julver contesta que no, que el gallero más bien es su vaquero de él. Siento cierta teatralización de una relación de poder entre los dos. Después de unos minutos, Julver, mirando al gallero, dice: “Cómo quisiera ser ese caballo, para que la Caro me acaricie y me bese así”. En el momento, me sentí muy mal: por su papel de dirigente lo percibía “del lado” de lxs campesinxs. Por ello, tenía mi simpatía y confiaba en un trato respetuoso de su parte. Me sorprendió mucho que de pronto me tratara como objeto de deseo sexual. Sin embargo, a los pocos minutos, me di cuenta de que su comentario no me era dirigido a mí, sino al gallero.

En el contexto de la teatralización de una relación desigual (que empieza por debatir quién es el “vaquero” de quién, una actividad que caracteriza tradicionalmente la relación entre el patrón-hacendado y el empleado-peón), interpreto esta situación como una reivindicación de igualdad de estatus a través de reclamar también para sí el “privilegio racial” de tratarme como mujer y no como blanca. Ante un gallero conocido, de familia “con apellido”, íntimo de los poderosos del distrito, y que me imponía una relación de seducción (no deseada), Julver se reivindica como parte de su misma blanquitud al imponerme este mismo tipo de relación. De hecho, es el mismo Julver que, mientras vivía en la casa de sus papás, me trataba como “señorita” con la típica distancia de lxs campesinxs hacia mí y que, frente a los gamonales, se porta como uno de ellos, instrumentalizando mi cuerpo de mujer blanca para reivindicar un estatus racialmente igual, es decir, para blanquearse. En este sentido, entiendo al igual que Segato (2003: 27) la violencia como “agresión que, *a través* del cuerpo de la mujer, se dirige a otro” hombre; es decir, que es

una relación entre pares. Aquí, se está negociando la relación de poder racializado entre dos hombres, tomando por escenario de su teatralización mi cuerpo femenino blanco —y sexualizado.

Aunque la demostración queda aquí necesariamente muy limitada, este tipo de anécdotas etnográficas permiten analizar la blanquitud, en particular la masculinidad blanca, como una *posición de poder en tanto otorga la posibilidad de apropiarse del cuerpo de las mujeres*, de todas las mujeres. Más allá de la articulación entre relaciones sociales de género y de racialización, la manera con la que distintas personas se han relacionado conmigo me hace percibir mi propia blanquitud como un recurso que movilizan a su favor. El verse asociadxs conmigo les da legitimidad, prestigio, o hasta expresan el sentimiento de poder “salir del olvido” a través de mi presencia. Por ejemplo, el comité de lucha de Santo Tomas, elegido en asamblea popular con el objetivo de organizar el paro seco contra Dina Boluarte y el congreso los días 28 y 29 de julio de 2023, me pidió que los acompañara en sus rondas matutinas para anunciar el paro en la capital provincial o en sus reuniones variadas. Inicialmente, no entendía muy bien lo que mi presencia aportaba (aunque estaba feliz de poder brindarla), pues yo no cumplía ningún otro rol que el estar visiblemente a su lado, hasta que entendí que, precisamente, se trataba de visibilizar que su lucha estaba acompañada, y hasta cierto punto legitimada, por una gringuita ante los ojos de la población y, más crucialmente, de las autoridades. *La blanquitud es entonces un mecanismo de legitimación social*. En los numerosos debates que he podido tener en el campo, a menudo he sentido que mi opinión valía como argumento de autoridad. Más allá del trabajo de campo, frecuentemente se asume que yo sé de determinado tema o que soy experta; no tengo que comprobarlo y se me cede la palabra con facilidad. Al contrario, compañerxs míxs que vienen trabajado el mismo tema años, por ser racializados, tienen primero que demostrar que saben, que son legítimos para hablar. *La blanquitud es un mecanismo de prestigio y autoridad simbólica*. En palabras de Albert Memmi (2001 [1973]: 42), al europeo de las colonias

le bastaría con presentarse para que se adhiriera a su persona el prejuicio favorable de todos los que cuentan en la colonia, y aun de aquellos que no cuentan, pues goza del prejuicio favorable, del respeto del mismo colonizado, que se lo acuerda en mayor medida que a los mejores entre los suyos; que, por ejemplo, tiene más confianza en su palabra que en la de los suyos.

Pero también, el orgullo con el que varias compañeras campesinas en Colquamarca caminan a mi lado o, al contrario, su sorpresa al verme efectivamente en su puerta tras haberles prometido que iría a visitarlas habla de la situación de “olvido” en el que se sienten (cuántas veces he escuchado en la radio “olvidasqa kawsayku”, vivimos olvidados). La promesa de que, como extranjera, blanca, educada, las considere con afecto de manera continua, y pueda escribir sobre sus

luchas y sus vidas para el “afuera”, parece ser un elemento que ellas valoran: el *ser asociada a la blanquitud es un recurso para salir de la marginación social*.

Los análisis sobre la blanquitud que propongo aquí son, evidentemente, incipientes. Principalmente, lo que quiero poner de relieve es que la reflexividad sobre (y un entendimiento afilado de) su propia blanquitud, es decir, de su propia posición en las relaciones interseccionales de dominación (racial, de género y de clase) y de los efectos que ello tiene en las interacciones diarias, puede brindar mucha información sobre los mecanismos de poder y de dominación sociales. Planteo, entonces, que poner en juego el cuerpo, como metodología encarnada, permite romper en parte con las estrategias evitativas del poder y con la inconciencia blanca a través de la cual lxs blancxs jamás se piensan como tales. Así se oculta o invisibiliza su propia posición de poder estructural, de tal forma que no se llega a cuestionar. Visibilizar el poder desde lo íntimo, incluso —o sobre todo— cuando una misma ocupa esa posición de dominación estructural, si puede resultar incómodo, es un primer paso para poder visibilizarlo y deconstruirlo.

A manera de conclusión: apuntes para traicionar la blanquitud y producir investigaciones transformadoras

La palabra ‘traicionar’ puede parecer fuerte —la tomo prestada de Leo Thiers Vidal (2013) que acerca de la posición masculina en los movimientos feministas, llama a “romper con la solidaridad masculina, institución crucial para continuidad de la dominación de los hombres sobre las mujeres” (p. 68). Aquí, quisiera sugerir, entonces, la posibilidad de traicionar la blanquitud en el sentido de traicionar el pacto político que la consolida como fuente de autoridad, prestigio y poder. Con Albert Memmi, considero que la posición social que una ocupa es relativamente independiente de decisiones y actitudes individuales. Es decir, que las posiciones antipatriarcales o antirracistas no son una cuestión moral, sino sociológica y política —y en este ámbito, científica: identificar los sesgos antro y eurocéntricos en la manera de hacer ciencia, romper con patrones y lógicas coloniales dentro de la academia, disputar la legitimidad para hablar de otros temas, desde otros enfoques, dialogando con otros actores... Es una responsabilidad individual y colectiva romper con, o renunciar a, la posición de poder que el mundo nos ha asignado por nacimiento. Aunque para Memmi (2001 [1973]: 46), “[romper] económica y administrativamente con el campo de los opresores” para ser “tránsfuga”, es lo suficientemente difícil para que el autor se muestre escéptico ante la posibilidad misma de llegar a serlo realmente.

La noción de responsabilidad me parece aquí clave. A menudo, las personas blancas que son conscientes de su privilegio estructural y de la violencia del racismo en nuestras sociedades se “sienten mal”, como si fueran individualmente culpables de la

situación observada. Como lo subrayó Pascal Bruckner en 1983 con su obra *El llanto del hombre blanco*, la culpa blanca nunca ha ayudado a nadie a salir de la opresión y la violencia, y termina siendo más bien un sentimentalismo autocomplaciente. A la posición de *culpa blanca*, entonces, quisiera oponer la de *responsabilidad blanca*. La blanquitud, como lo sostengo líneas arriba, no es una decisión propia, no es una cuestión de moralidad ni tampoco es reductible a lo individual: es una posición de poder social y estructural en la que una nace y de la que se beneficia, se haga lo que se haga. Si no se puede renunciar al lugar que el mundo nos asigna, se lo puede intentar traicionar y/o utilizar para la construcción de otro tipo de sociedad, una en la que lo blanco haya dejado de ser sinónimo de autoridad, de legitimidad y de acceso a recursos.

¿Qué puede significar entonces “traicionar la blanquitud” o utilizarla con fines antirracistas y anticoloniales? Intentar responder a esa difícil pregunta es importante, pues veo surgir una generación de jóvenes investigadorxs en Europa que han crecido alimentándose de los cuestionamientos al racismo estructural y a las relaciones coloniales, y que expresan una inquietud sobre cómo “hacer las cosas de manera distinta”. Esto es una conversación colectiva que debe llevarse a cabo conjuntamente con lxs colegxs racializadxs, pues lxs blancxs no somos los protagonistas de la lucha antirracista y anticolonial, pero nos toca la conversación de qué mejor manera contribuimos a esa lucha. Como lo planteó Leo Thiers Vidal para las relaciones de género, cualquier reflexión del dominante sobre su posición que no sea supervisada por lxs dominadxs, corre el riesgo de ser sesgada y de terminar reproduciendo la dominación, aunque partiera de la intención de deconstruirla.

Enraizándome en los quince años de vida, militancia y trabajo de investigación entre Francia y el Perú, quisiera sugerir algunos apuntes para quienes, desde una posición racial de dominación, buscan romper con el pacto blanco y contribuir a las luchas antirracistas, incluyendo la trinchera académica.

1. Vivir, sentipensar y dialogar en y desde el Sur

La primera línea de reflexión tiene que ver con los ámbitos afectivos y políticos que una elige para vivir, militar y trabajar. Por mi parte, el haber escogido (y seguir escogiendo) Cusco como centro de vida, donde construyo mis vínculos, complicidades, colaboraciones y proyectos, ha implicado anclarme en un territorio “del Sur”: en el sur del Perú, pero también el Sur global frente a mi Europa natal. Esto significa que dialogo personal, política y científicamente antes que nada con compañerxs y colegas de este Sur. Tener claro para quién(es) se escribe, en cuáles debates se pretende participar, a qué preocupaciones responde —y no producir conocimiento por producirlo nomás— responde a esa preocupación de hacer investigación “de otra forma”.

Por otro lado, al dialogar permanentemente desde y en el Sur, construyo mi mirada con relación a ellxs; su perspectiva es la que alimenta mis reflexiones; mi punto de vista es indisoluble de las largas y numerosas conversaciones, debates, compartires con ellxs. Una nunca piensa sola, sino siempre en conjunto. Los círculos con los que una dialoga se vuelven lo que una *es*, a todos niveles, y orienta profundamente su trabajo y su vida. También abarca la dimensión de lo sensible, los gustos por la comida, por la música, los ambientes de vida y el sentido del humor, que unx interioriza viviendo en el Sur. Parafraseando a Memmi, si unx no rompe con la perspectiva turística, de lo pintoresco, no puede haber ningún intento real de identificación con las personas en el terreno que es objeto de estudio. Algo que encapsula bien el concepto de “sentipensar” del colombiano Arturo Escobar (2014). Enraizarse en el Sur (sea viviendo en Cusco o compartiendo mayormente con latinoamericanxs en París) es necesario e inevitable para descentrar la mirada, como lo es el esfuerzo por aprender el quechua. Después de varios años de estudio de este “idioma oprimido” (Albó 1977)²³, no puedo decir que lo hable bien, pero sí que es una manera de descentrar la mirada el impregnarse de su gramática y de sus conceptos que desafían a veces la traducción lingüística y conceptual, pues reflejan otra forma de entender las relaciones socioterritoriales. Una oportunidad para darse cuenta de lo sumamente relativo de nuestra propia perspectiva del mundo, sobre todo cuando una viene del centro colonial (en el sentido de Quijano), cuyos referentes han sido contruidos como supuestamente universales. Tejer vínculos afectivos y políticos, sustanciales y sostenibles, esenciales y constitutivos, en el Sur, es entonces necesario e inevitable para cuestionar permanentemente su propia blanquitud. Contrastar siempre su mirada con la de lxs compañerxs del Sur, hacerse leer crítica y sistemáticamente por ellxs, es un mecanismo esencial para seguir sosteniendo el esfuerzo de traicionar la blanquitud. Un esfuerzo que, en palabra de Fals Borda (2009: 256), es “como en el castigo de Sísifo, un esfuerzo permanente e inacabado”.

Por otro lado, si en lo personal escojo anclarme en el Sur para hacer investigación y a la vez no renuncio a las oportunidades laborales y académicas que Francia puede dar, pues entiendo que la apuesta colectiva también es por disputar las esferas de poder. Entiendo esa doble pertenencia al Norte y al Sur como una forma de consolidar cierta legitimidad a la voz colectiva y crítica que buscamos construir con mis compañerxs del Sur. Considero que parte de mi responsabilidad es hacer

23 Vale recalcar que el lugar sociocultural del quechua ha evolucionado con el pasar de los siglos. Como lo demuestra en particular el trabajo de largo aliento de César Itier, el quechua también fue el idioma de la administración del Imperio inca y luego de la Colonia, utilizado por los conquistadores para comunicarse con la variedad de pueblos que habitaban ese territorio. También fue una lengua de evangelización. Si fue un idioma amplia y diariamente hablado hasta la naciente República, incluso por las élites andinas, hoy ocupa sin lugar a duda una posición subalterna y marginal, pues “colonizado el territorio, sometida la lengua, esta paulatinamente acusa una grave declinación en el número de hablantes, hasta desaparecer; en tanto que la lengua oficial, la dominante, se fortalece con apoyo del nuevo aparato colonial, y de sus instituciones tutelares” (Landeo Muñoz 2023: 157).

uso de la posición de privilegio que me da la blanquitud para plantear los análisis, los cuestionamientos y las disidencias formulados por/con mis compañerxs del Sur en los círculos del poder céntricos, sea la capital nacional o el Norte global, a los que tengo acceso. De hecho, cualquiera que critique y que cuestione las dinámicas de poder que estructuran el mundo en general, y la academia en particular, se tendrá tarde o temprano que enfrentar a represalias, lo que en inglés han llamado *backlash*²⁴. Es evidente que el costo por pagar no pesa de la misma manera para todxs. Estando en una posición de mayor privilegio y con mayores recursos para enfrentarlo, siento una mayor responsabilidad para decir ciertas cosas en voz alta y para arriesgarme.

2. Estrategias dentro y fuera de la academia: sobre la relación entre ciencia y política

Otra apuesta es la de leer y citar sistemáticamente a compañerxs del Sur que, al no pertenecer a los círculos académicos hegemónicos, no tienen el mismo acceso al financiamiento, la publicación y la difusión de su trabajo que queda infravalorado por muy bueno que sea. Coproducir con compañerxs excluidxs por la academia hegemónica, pero también nombrar explícitamente a las personas con quienes se ha formulado una serie de reflexiones, es una manera de hacerlas existir en las esferas de poder y de luchar contra la individualización de la producción de conocimiento. Esto no es nada nuevo y ya ha sido propuesto por las personas que buscan “descolonizar” la academia.

Pero tal vez, la única forma de “descolonizarla” es justamente no limitarse al ámbito académico. Romper con la lógica que considera el conocimiento científico como más válido y legítimo que otras formas de conocimiento, requiere de metodologías creativas. Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui (2007), explorar la diversidad de formatos para la (co)producción y difusión de los análisis y relatos alternativos es clave. En un contexto fuertemente marcado por la oralidad como lo son los Andes, por ejemplo, la producción de un *podcast* que restituya de forma resumida y didáctica los resultados de mi tesis de maestría ha sido relativamente bien recibida. Compañerxs en Ecuador, Bolivia y varios lugares del Perú han podido movilizarlo para dar a conocer la realidad analizada y el enfoque firmemente feminista que uso para formular una crítica a la explotación por parte de grandes empresas mineras. A la par, los estudios de género en el Perú no son muy estructurados en términos institucionales y, a falta de financiamiento en las universidades, muchas académicas deben diversificar sus fuentes para integrar lo producido extraacadémicamente: informes de ONG, fanzines autogestionados, etc. Si ello puede ser percibido como

24 Ha habido casos en el Perú, de jóvenes académicos que tuvieron que salir del país para conseguir trabajo cuando los círculos de la academia peruana les habían cerrado las puertas.

una “debilidad” académica, también representa una oportunidad para descolonizar la forma de producir conocimiento.

Evidentemente, una apuesta inevitable para hacer investigación “de otra forma” es involucrarse en las luchas de los pueblos con los que se trabaja. Si eso es válido en general, seguramente lo es aún más cuando una nació y creció fuera del país: el extractivismo académico —trabajar con grupos oprimidos sin solidarizarse ni participar de sus luchas, sin devolver los conocimientos y energías compartidos— es un riesgo permanente. Esto se refleja por ejemplo en la incomodidad confesa de algunxs colegxs francesxs frente al hecho de sentir que “utilizan” a las personas que, en el campo, les dedican tiempo y les comparten historias íntimas, para que al final sean sus carreras académicas en el Norte las que se vean beneficiadas. En este sentido, si cuestionar sus propias prácticas es un ejercicio que nunca se debe abandonar, a veces resulta insuficiente: sin cambios radicales con la trayectoria académica clásica, incluyendo las trayectorias afectivas de vida y de involucramiento político, no es posible romper con la posición de poder colonial desde la que se trabaja como investigadorx. Al asumir este hecho como estructural e inevitable, habría entonces que preguntarse si se escoge seguir en la academia aun reproduciendo esos patrones de poder o si unx se rehúsa a ello, renunciar a hacer academia. Un modo de renuncia que hace eco, en parte, a lo planteado por Memmi al respecto de la Argelia colonizada es que las personas coherentemente anticoloniales se iban, pues en este contexto resultaba imposible ocupar otro lugar que no sea el del colonizador.

Además, la participación activa de los movimientos sociales no solo es garante de la fertilidad científica y la renovación de temas y enfoques, como lo sostuve líneas arriba, sino también es un objetivo en sí, pues como lo dijo famosamente Marx (1888): “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*”. Los vínculos entre ciencia y política son sin duda complejos y han generado acalorados debates en la historia. Sin embargo, la tendencia actual (en particular en Francia) es hacia una desconfianza sistemática de cualquierx investigadorx políticamente comprometidx. Considero que realizar un trabajo serio y riguroso no es incompatible con una perspectiva políticamente comprometida y ambiciones transformadoras, pues para transformar la sociedad se necesita entenderla de forma sumamente rigurosa. De lo contrario, correríamos el riesgo de guiar nuestras acciones por una brújula rota y que se vuelvan inútiles en el mejor de los casos o, incluso, contraproducentes. Sin embargo, ese cuidado, por ser riguroso, no debe servir de excusa para dejar de lado el compromiso político (que por cierto desborda por mucho el trabajo intelectual) y para dejar de contextualizar nuestro trabajo y tener en mente sus posibles usos por una variedad de actores que vienen librando una pelea a muerte²⁵. Es imprescindible no perder de vista que la

25 La expresión “pelea a muerte” puede sonar exagerada; con varixs autorxs, entre lxs cuales están Segato (2016b), Falquet (2016), Pérez, Santiago y Álvarez (2002), Neyra (2020), sostengo que

academia se enmarca en relaciones de poder y de dominación social más amplias y que, dentro y fuera de ella, no tomar posición ya es posicionarse del lado del dominante. No puede haber neutralidad en medio de una “guerra contra los pueblos” (Ejército Zapatista de Liberación Nacional 2023). Superar la pseudoneutralidad de lxs investigadores sin renunciar a la rigurosidad de su trabajo es una de las tareas que tenemos por delante para construir un “campo de investigación contrahegemónico” (Rivera Cusicanqui 2007).

3. *Apuestas colectivas y limitaciones*

Sin embargo, estas reflexiones sobre las posibilidades de traicionar la blanquitud no pueden quedar en un nivel individual. Tienen que ser incorporadas a nivel institucional, es decir, que las universidades del Norte dediquen becas específicas a estudiantes del Sur (y remuneradas, como mínimo, igual que a los europexs); o que se lxs priorice para ciertos puestos de trabajo a modo de *affirmative actions*. La redistribución de medios materiales para la producción de conocimiento es fundamental. Siendo concentrados en el Norte global, este tiene una responsabilidad colectiva en reflexionar y organizar su redistribución. También, cuidar de la representación de investigadorxs locales en nuestros coloquios, seminarios y publicaciones, es importante. Por otro lado, en el plano político, la construcción de solidaridades internacionalistas es crucial; por ejemplo, las luchas contra el extractivismo depredador en el Sur deben desembocar en el cuestionamiento de la transición energética promocionada en el Norte (que requiere muchos recursos) o de los presupuestos asignados a los ejércitos y a la cooperación militar internacional (que exporta técnicas de control de población durante conflictos sociales), pero también en estrategias colectivas contra las redes de extrema derecha que, desde Estados Unidos o España, financian los sectores ultraconservadores y neoliberales peruanos y latinoamericanos²⁶.

Una serie de cuestionamientos siguen, sin embargo, irresueltos a estas alturas. Siguiendo a Fals Borda (2009), un elemento crucial de la producción de investigaciones transformadoras es tener claro quién determina las prioridades y metas de la investigación, y quién tiene el control de la información producida. Fals Borda plantea que en el marco de la investigación-acción deben ser los propios

el capitalismo, en todas sus dimensiones coloniales y patriarcales, viene librando una guerra contra los pueblos subalternizados, las mujeres, lxs trabajadorxs, etc. Y que esta guerra cobra vidas permanentemente, sea a través de los feminicidios en Tijuana o las muertes en los conflictos socioambientales, la “guerra” contra el narcotráfico y en las fronteras militarizadas, los accidentes industriales, la esperanza de vida acortada en los trabajos más duros, etc.

26 Véase, en este sentido, la descripción de la Fundación Internacional para la Libertad, encabezada por Mario Vargas Llosa, y de sus vínculos financieros transnacionales. Igualmetne, María Julia Giménez, “Cazar a Drácula, incubar monstruos”, 2/4/2024, *NACLA Report on the Americas* 6, 1.

grupos sociales, organizaciones sociales de base y colectivos autónomos los que dirijan y se apropien del proceso investigativo. A la fecha, en el Perú, la principal fuente de investigación no universitaria son las ONG a través de las denominadas investigaciones aplicadas. Un hecho que no deja de plantear desafíos, en tanto “presenta[n] un sesgo en el tipo de estudio antropológico, pues está generalmente orientado al estudio de ‘problemas’ que requieren de intervenciones externas, lo que deja la gran mayoría de aspectos de la vida social sin examinar” (Spedding [1997] en Oliart 2012). A menudo también, las investigaciones aplicadas deben ceñirse a ciertos lineamientos políticos establecidos por la ONG que financia la investigación, y la posibilidad de problematizar y complejizar la reflexión se ve limitada por la necesidad de formular recomendaciones accesibles a los distintos actores sociales. Son muy escasas las investigaciones que no sean ni académicas ni vinculadas a ONGs y casi ninguna vinculada a organizaciones sociales y procesos populares. El contexto en el que el sociólogo colombiano escribe es realmente otro: hoy, la debilidad orgánica del tejido social y político no deja de profundizarse, así como las divisiones internas de las organizaciones y la desconfianza de la sociedad por sospecha de corrupción o de intereses personales. Son más limitadas las posibilidades de colaboraciones con organizaciones cuyas prioridades no están necesariamente en la producción de investigación-acción, aunque se las pueda apoyar de otras formas. Con más razón, para personas que como yo tienen un pie en ambos lados del Atlántico, la presencia intermitente desgasta la posibilidad de colaboraciones significativas.

A la par, se plantea hoy la cuestión del financiamiento: la autonomía intelectual y política para producir conocimiento tiene un costo y, en estos tiempos, este costo se parece bastante al rostro de la precariedad. En un contexto socioeconómico cada vez más difícil, ¿cómo sostener una vida digna (para la cual luchamos y trabajamos) realizando investigaciones socialmente útiles y críticas, a contracorriente de las tendencias hegemónicas? ¿Quién se puede dar el lujo de producir una investigación autónoma, sino precisamente personas bastante privilegiadas, insertas en círculos con acceso a recursos y cuyos sesgos tenderán a fortalecer las tendencias hegemónicas en cuestión? Es decir, ¿cómo aseguramos una redistribución de las riquezas necesarias para sostener condiciones materiales equitativas para la producción de conocimiento? El trabajo intelectual y las luchas políticas están, lo vemos aquí, íntimamente conectadas. Hacia afuera, para conseguir mejores condiciones de trabajo y mayor autonomía material para una ciencia rigurosa, socialmente pertinente y políticamente transformadora. Y hacia adentro, para politizar las relaciones de dominación de género, raza y clase que atraviesan todos los ámbitos sociales, desarrollando enfoques críticos y metodologías encarnadas que sean capaces de darle sentido a las violencias de este mundo para desalienarnos y poder luchar de mejor manera.

Bibliografía

- AGUIRRE, Carlos
2011 “Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana”. *Historica* vol. 35, n.º 1, 103-139.
- ALBÓ, Xavier
1977 *El futuro de los idiomas oprimidos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada.
- AMIR, Samin
1989 *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México D. F.: Siglo XXI.
- ARDENER, Shirley
1975 “Introduction”. En *Perceiving women*. London: Malaby Press. vii.
- BARTH, Frederik (comp.)
1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D. F.: Fondo de cultura económica.
- BEAUD, Stéphane y Gérard NOIRIEL
2021 “Impasses des politiques identitaires” (1/1/2021), p. 3.
<https://www.monde-diplomatique.fr/2021/01/BEAUD/62661>
- BORON, Atilio
2005 *La libertad académica en tiempos neoliberales. Una mirada desde América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Internacional de la Educación.
- BOURRICAUD, François
1967 *Sociedad y poder en el Perú*. Lima: IEP.
- BRAVO BRESANI, Jorge, FAVRE, Henri y PIEL, Jean
1969 *La oligarquía en el Perú: 3 ensayos y una polémica*. Lima: IEP.
- BRINGEL, Breno y Miguel LEONE
2021 “La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina” *Mana*, vol. 27, n.º 2, 1-36.
- BRUCKNER, Pascal
1983 *Le sanglot de l'Homme blanc: Tiers-monde, culpabilité et haine de soi*. Paris: Le Seuil.
- BUU-SAO, Doris
2023 *Le capitalisme au village. Pétrole, État et luttes environnementales en Amazonie*. Paris: CNRS Editions.
- CADENA, Marisol de la
2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- CHAMAYOU, Grégoire
2018 *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Paris: La Fabrique.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude, BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude
1983 *Le métier de sociologue*, Paris: Mouton & cie.
- CLAIR, Isabelle
2016 “Faire de la recherche en féministe”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 223, 66-83.
- CLIFFORD, James
1992 “Sobre la autoridad etnográfica”. En *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 21-54.

CRENSHAW, Kimberly

1989 “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum*, volumen 1989, artículo 8, 139-167.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE

1977 Declaración de la Colectiva Combahee River. Disponible en línea en castellano: <https://www.moleculasmalucas.com/post/manifiesto-de-la-colectiva-combahee-river>

CUADROS, Julia

2011 “Impactos de la minería en la vida de hombres y mujeres del sur andino. Los casos Las Bambas y Tintaya”. En, *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina*. Lima: CEPES, pp. 207-238.

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*, n.º 43, 299-334.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura

2011 “Epistemologías del Sur”. *Revista Utopía y praxis latinoamericana*, vol. 16, n.º 54, 17-39.

DURAND, Francisco

2017 *Los doce apóstoles de la economía peruana. Una mirada social a los grupos de poder limeños y provincianos*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

ESCOBAR, Arturo y Eduardo RESTREPO

2009 “Anthropologies hégémoniques et colonialité” *Cahiers des Amériques latines* 62, 83-95.

ESCOBAR, Arturo

2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACION NACIONAL (EZLN)

2023 “Catorceava Parte y Segunda Alerta de Aproximación: La (otra) Regla del Tercero Excluido”, (<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/28/catorceava-parte-y-segunda-alerta-de-aproximacion-la-otra-regla-del-tercero-excluido/>).

FALQUET, Jules

2016 *Pax neoliberalia*. Paris: iXe.

2020 *Imbrication. Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*. Paris: Le Croquant.

FALQUET, Jule y Artemisa FLORES ESPÍNOLA

2019 Introduction (del libro *Epistémologies féministes décoloniales. Controverses et dialogues transatlantiques*), *Cahiers du CEDREF*, septiembre de 2019, 5-45.

FALS BORDA, Orlando

1970 *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

2009 “Cómo investigar la realidad para transformarla” (antología y presentación de Víctor Manuel Moncayo). En: *Una sociología sentipensante para América Latina*. México, DF: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.

FEDERICI, Silvia

2018 *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

GEERTZ, Clifford

1989 [1973] “La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- GHAHREMANI GHAJAR, Sue-San y Seyyed-Abdolhamid MIRHOSENI (essswmds.)
2011 *Confronting academic knowledge*. Teherán: Iran University Press.
- GRIECO, Kyra
2018 *Politiser l'altérité, reproduire l'inégalité. Genre, ethnicité et oppositions aux activités minières dans les Andes nord-péruviennes*. Tesis de doctorado. París: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES).
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo
1963 "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". *América Latina* vol. 6, n.º 3, 15-32.
- HARAWAY, Donna
1988 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, vol. 14, n.º 3, 575-599.
- HARVEY, David
2005 "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". En Leo Panitch. Colin Leys. (Eds.), *Socialist register 2004: El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: CLACSO.
- HARDING, Sandra
1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca y Londres: Cornell University.
1991 *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Ithaca y Londres: Cornell University.
- HOFMANN, Susane y Melisa CABRAPAN DUARTE
2019 *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- JENKINS, Katy
2014 "Women, mining and development: An emerging research agenda". *The Extractive Industries and Society*, vol. 1, n.º 2, 329-339.
- LANDER, Edgardo (comp.)
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LANDEO MUÑOZ, Pablo
2023 "Mana tawwayuq qillqa / escritura quechua sin muletas: diez años después de la impostura", en: *Passerelle* n.º 24 *Descolonizar! Conceptos, desafíos y horizontes políticos*. París: ritmo.
- LAHIRI-DUTT, Kuntala y Martha MACINTYRE (eds.)
2006 *Women miners in developing countries: Pit women and others*. Burlington, VT: Ashgate.
- LAYME CHOQQUE, Yonathan
2023 *La fiesta del Takanakuy: razones antropológicas de la permanencia y transformación en la organización de una festividad en un pueblo andino del sur del Perú. Santo Tomás (Chumbivilcas) Cusco*. Tesis de pregrado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales-Escuela Profesional de Antropología, Lima.
- LECLERC, Gérard
1972 *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. París: Fayard.
- LEIRIS, Michel
1934 [1996] *L'Afrique fantôme*, in *Miroir de l'Afrique*, éd. J. Jamin, París, Gallimard, Quarto.

- LÉPINARD, Éléonore y Sarah MAZOUZ
2019 “Cartographie du surplomb. Ce que les résistances au concept d’intersectionnalité nous disent sur les sciences sociales en France” *Mouvements*, (<https://mouvements.info/cartographie-du-surplomb/>).
- LEVI, Primo
1988 *Si c’était un homme*. Paris: Pocket.
- MAALOUF, Amin
1998 *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset.
- MADEC, Annick
2015 *Enquêter en conversant*. Paris: L’Harmattan.
- MARX, Karl
1888 *Tesis sobre Feuerbach*, (<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>)
- MATHIEU, Nicole Claude
1991 “Quand céder n’est pas consentir” en: *L’anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Côté-femmes, (https://remuernetremerde.poirvon.org/uploads/2020/05/quandceder_ppp.pdf).
- MEMMI, Albert
2001 [1973] *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- MILLET, Kate
1970 *Sexual Politics*. Nueva York: Garden City.
- MOLYNEUX, Maxine
1997 “Androcentrism in marxist anthropology”. *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.º 9-10, 55-81.
- NEYRA, Raquel
2020 “Extractivismo, colonialidad y violencia en el Perú”. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 33, n.º 1, 37-54.
- NGOZI ADICHIE, Chimamanda
2012 *Todos deberíamos ser feministas*. Editor digital: Titivillus. [https://www.legisver.gob.mx/equnidadNotas/publicacionLXIII/Todos%20deberiamos%20ser%20feministas%20\(2019\).pdf](https://www.legisver.gob.mx/equnidadNotas/publicacionLXIII/Todos%20deberiamos%20ser%20feministas%20(2019).pdf)
- NOIRIEL, Gérard
2018 *Réflexions sur la “gauche identitaire”*. <https://noiriel.wordpress.com/2018/10/29/reflexions-sur-la-gauche-identitaire/>
- NUREÑA, César
2021 *La argolla peruana. Una investigación antropológica sobre el poder y la exclusión social*. Barcelona: Crítica.
- OLIART, Patricia
2012 “Cuestionando Certidumbres: Antropología y Estudios de Género en el Perú”. En C. I. Degregori (ed.), *No Hay Pais más Diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: IEP, pp. 330-354.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre
1995 *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala.
- 2007 “De la nouvelle anthropologie du développement à la socio-anthropologie des espaces publics africains”. *Revue Tiers Monde*, n.º 191, 543-552.

PALHETA, Ugo

2018 *La possibilité du fascisme. France, la trajectoire du désastre*. Paris: La Découverte.

PASSERON, Jean-Claude

1991 *Le raisonnement sociologique: l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris: Nathan.

PÉREZ, Leda, Lorena DE LA PUENTE y Daniela UGARTE

2019 *Las cuidadoras de los mineros: género y gran minería en Cotabambas* (1.ª edición). Lima: Universidad del Pacífico (Documento de investigación 12).

PÉREZ, Pau, Cecilia SANTIAGO y Rafael ÁLVAREZ

2002 *Ahora apuestan por el cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*. México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez/Grupo de Acción Comunitaria.

POOLE, Deborah

1987 "Landscapes of power in cattle-rustling culture of southern andean Peru". *Dialectical Anthropology*, vol. 12, n.º 4, 367-398.

QUIJANO, Aníbal

1992 "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, vol. 13, n.º 29, 11-20.

REYMUNDO, Lucero

2022 *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco. Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios*. Tesis de pregrado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales-Escuela Profesional de Antropología, Lima.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1993 "Mestizaje colonial andino. Una hipótesis de trabajo" en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz: Piedra Rota, pp. 64-110.

2007 "Décoloniser la sociologie et la société" *Journal des anthropologues*, n.º 110-111, 249-265, (<https://journals.openedition.org/jda/2473>).

RIVERTI, Camille

2022 *Humour et érotisme dans les Andes. Une ethnographe à marier*. Paris: Les Indes Savantes.

ROBIN, Valérie

2023 *Espejos de la otra vida. Una antropología de la muerte desde el Cuzco*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.

SEGATO, Rita Laura

2003 *Las estructuras elementales de la violencia* (1.ª ed.) Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

2013 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

2016a "Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital" *South Atlantic Quarterly*, vol. 115, n.º 3, 91-107.

2016b *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

SILVA SANTISTEBAN, Rocío

2017 *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias* (1.ª edición), Lima: DEMUS.

SOUMAHORO, Maboula

2020 *Le Triangle et l'Hexagone. Réflexions sur une identité noire*. Paris: La Découverte.

STARN, Orin

1991 "Missing the Revolution Anthropologists and the War in Peru" *Cultural Anthropology*, vol. 6, n.º 1, 63-91.

SUÁREZ NAVA, Liliana y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO

2008 *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.

TABET, Paola

2018 *Les doigts coupés. Pour une anthropologie féministe*. París: La Dispute.

TAPIA, Luis

2022 *Dialéctica del colonialismo interno*. Madrid: Traficantes de sueños.

THIERS VIDAL, Léo

2013 *Rupture anarchiste et trahison pro-féministe*. Editions Bambule.

VIENNOT, Éliane

2017 *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin! Petite histoire des résistances de la langue française*. Paris: iXe.

WEBER, Max

1995 *Économie et Société* (volumen 2). Paris: Agora-Pocket.

WEISMANTEL, Mary

2016 *Cholas y pishtacos. Relatos de sexo y raza en los Andes*. Popayán: Universidad del Cauca.

Reflexionando sobre la alteridad: la investigación como herramienta de (auto/re)conocimiento

Marelin Candia Pérez

ORCID: 0009-0006-5975-6031

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco
marelincandiaperez@gmail.com

Recibido: 8 de abril de 2024

Aceptado: 20 de mayo de 2024

Resumen

Este ensayo nace de la autorreflexión y experiencia como estudiante de antropología y de mi proceso haciendo investigación social y el porqué de la importancia de hacer investigación “desde adentro”, que espero que contribuya a la reflexividad y crítica en los debates de la investigación desde el Sur para el Sur. Al ser contado desde mi propia experiencia, y con una intención de descolonizar la metodología y las ciencias sociales, será narrado en primera persona, considerando la subjetividad como parte legítima del conocimiento, que lejos de ser un sesgo, es parte fundamental dentro de la investigación científica social.

Palabras clave: alteridad, colonialismo, subjetividad, epistemologías del sur, Amazonía peruana

Abstract

This essay is born from self-reflection and experience as an anthropology student and from my process doing social research and the reason for the importance of doing research “from within”, which I hope will contribute to reflexivity and critique in research debates from the South to the South. Being told from my own experience, and with an intention to decolonize methodology and social sciences, it will be narrated in the first person, considering subjectivity as a legitimate part of knowledge, which far from being a bias, is a fundamental part of social scientific research.

Key words: otherness, colonialism, subjectivity, epistemologies of the South, Peruvian Amazon

A través de mi “yo” y “los otros”

La antropología nació junto con la expansión europea y la colonización del mundo no occidental, donde el trabajo del antropólogo legitimaba el colonialismo, ya sea directa e indirectamente (Lewis, 1973). Esto quiere decir, que estudiando a los “otros” desde una mirada eurocéntrica, buscando conocer y clasificarlos, se perpetuaron las estructuras que dominaron y controlaron las poblaciones “no civilizadas”. Sin embargo, hoy tomamos la antropología y las ciencias sociales para entender nuestros procesos históricos y hacer frente a las estrategias actuales de colonialidad¹ y despojo. Es así como nosotros “los otros” empezamos a replantear el concepto de quiénes somos y como investigadores, desde dónde, cómo y por qué hacemos investigación social. Debemos empezar por cuestionar la producción científica hegemónica y reconocer que existen los “conocimientos situados”, entender que el conocimiento no es neutral y universal, pues cada persona está racial, histórica y políticamente marcada, y no perder de vista el punto de partida desde donde se construye la ciencia (Mignolo 2009).

Nací en Madre de Dios, de padres migrantes andinos, ambos comerciantes. Ellos llegaron a Madre de Dios en la década de 1990. Esta ola migratoria de los Andes tuvo diferentes causas: una de ellas fue la reestructuración en la economía tras la implementación de las reformas neoliberales en el gobierno de Fujimori que promovía la inversión en la minería y facilitaba sus concesiones, tanto de la gran y

1 Hoy en día, aún estamos sujetos a la colonialidad, proceso distinto a la colonización (Quijano 2000). La **colonialidad** se entiende como un fenómeno histórico que llega hasta nuestros días, más complejo que el **colonialismo**. Mientras el colonialismo se refiere a la subordinación de pueblos a través de un aparato militar y administrativo que en muchos lugares ya ha desaparecido, la colonialidad consiste en la **articulación global de un sistema de poder “occidental”** (revisar *Anthropologies hégémoniques et colonialité* de Arturo Escobar y Eduardo Restrepo, 2009).

mediana minería como de la minería artesanal². Esto representó una oportunidad para comunidades de los Andes que huían de la crisis económica tras el primer gobierno de Alan García, la crisis social y la violencia que atravesaban por el conflicto armado y las consecuencias sociales, políticas y económicas de la fallida reforma agraria que sufrieron las comunidades andinas, como el fracaso de la economía rural. Con este breve contexto histórico, pretendo situar las causas de las olas migratorias hacia Madre de Dios.

Mis hermanos y yo somos los primeros que pudimos aspirar a una educación superior y también los primeros en terminar los estudios básicos de colegio —esta es una realidad compartida por muchas personas migrantes de zonas rurales, ocurridas por las olas migratorias del campo a la ciudad³. En la universidad, como estudiante de Antropología, me topé en mis primeros años con un texto de Restrepo (2018) que plantea diferentes ideas, centrándose en la práctica de la etnografía no solo como método, sino también desde una perspectiva epistemológica, situada y crítica. Asimismo, el texto parte de una reflexión ética al cuestionar desde dónde está situado el investigador; argumenta que estar “aquí” y estar “allí” es una frontera cada vez más difusa para quienes investigan en América Latina, cuando el “allí” forma parte de nuestra construcción; concepciones muy distintas de los primeros etnógrafos que tenían que recorrer lugares aislados⁴. Al leer ese fragmento, me surgió una inquietud: si para los antropólogos europeos o norteamericanos, nosotros *somos* los otros, ¿a qué otros investigamos *nosotros*? Y adelanta un inicio de respuesta: *somos aquellos otros* a quienes nos investigamos. Si aceptamos que somos los otros, ¿por qué desde la academia el enfoque que se moviliza es tan exotizante? ¿No deberíamos más bien atender los problemas a los que nos enfrentamos, en vez de mirarnos como otros? Y así, decidí mirarme.

En el 2014, el Estado intervino en Madre de Dios e interrumpió las actividades mineras, llegando a bombardear no solo campamentos mineros, sino también a la población y los colegios. Mi hermano menor estaba estudiando ahí, mis papas trabajaban ahí. Mientras tanto, los medios de comunicación respaldaban la intervención estatal, pues “eran todos criminales” y se asociaba casi exclusivamente la minería en esta región con el contexto de informalidad, la trata de personas, los conflictos entre comunidades nativas y colonos andinos, y las afectaciones ambientales. Yo, sin embargo, crecí como parte de este sector de “colonos” —término usado para referirse a los espacios semiurbanos habitados por migrantes andinos—, y sé que mis padres no son criminales. Me reconocí como “la otra” a quienes normalmente investigan o sobre quienes hablan desde “afuera”. Frente a la alta criminalización

2 De las más significativas son el Decreto Legislativo N.º 708, el Decreto Supremo N.º 014-92-EM, la Ley N.º 26505 y la Ley N.º 26615, desde 1991-1996.

3 Revisar *Las migraciones campesinas y el proceso de urbanización en el Perú* de José Matos Mar.

4 Revisar *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* de Eduardo Restrepo.

(en los discursos y las intervenciones estatales) de la economía que sostuvo a mi familia y me permitió estudiar, pero también frente a mi propia realidad, es que vi la necesidad de estudiar —desde mi propia perspectiva— el contexto de informalidad, la trata de personas, los conflictos entre comunidades nativas y colonos andinos en contexto de la llamada “minería informal” en Madre de Dios.

Con este ensayo, no pretendo mostrar que la realidad que me atraviesa es superior o más importante que otras poblaciones en Madre de Dios, sino exponer que en esta región convergen muchos problemas, conviven muchas realidades que merecen ser visibilizadas y así comprender un poco más lo que sucede en estos sectores.

Los Andes, la Amazonía y la Antropología

Como ya lo mencioné, la antropología fue usada como un instrumento colonizador. Frente a esta postura, intelectuales de las primeras décadas del siglo XX impulsaron la corriente del indigenismo. El indigenismo nació como una corriente intelectual para nombrar y visibilizar a los *indios*: fue la primera propuesta en la antropología peruana en estar vinculada a la defensa de los derechos indígenas y contra la explotación en los Andes; asimismo, dichos estudios estuvieron vinculados a políticas de integración desde el Estado (Montoya 2017). Por consiguiente, podemos afirmar que existe una tradición en el estudio de la antropología en el Perú desde lo andinista. Sin embargo, esta corriente también recibió críticas, pues se hace palpable cierto paternalismo en su representación de los indios, además de que estos indigenismos no cuestionan las bases de poder en las cúpulas políticas (p. 20). Considero importante este antecedente, ya que la antropología hecha en Perú se sitúa a partir de la noción andinista y es en función de esta que se empieza a desarrollar la antropología amazónica. Así lo evidencia Chaumeil (2017), señalando, por ejemplo, que el término que se adopta para nombrar a la población amazónica: ‘comunidades nativas’ (CCNN), fue inspirado en la noción de “comunidad campesina andina”.

Los estudios desde la antropología amazónica son relativamente nuevos y nacen principalmente de antropólogos extranjeros o que se desempeñan fuera del país (Chaumeil 2017), lo que les da un enfoque exotizante al mirar la Amazonía. No obstante, en la trayectoria de estudios amazónicos, han empezado a surgir cambios y transformaciones: desde aquella visión colonialista —como fue expuesto en la primera parte— hacia una antropología activista⁵, además de que estos campos de estudio han empezado a ser ocupados por colegas nacionales y/o indígenas amazónicos que

5 Charles Hale (2006) en su estudio “Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology” propone una “investigación activista” como una forma de investigación antropológica que no solo analice críticamente, sino que también contribuya a las luchas de los pueblos indígenas, reconociendo las tensiones éticas y metodológicas que esto implica.

han puesto en agenda la defensa de derechos y territorio de las CCNN. Sin embargo, considero que aún existe una visión parcializada en la mayoría de dichos estudios, puesto que las dinámicas en la Amazonía están cambiando drásticamente y si bien su estudio activista prioriza las comunidades nativas, su campo de estudio no debe incluir solamente prácticas tradicionales y de su cosmovisión —que no deja de ser fundamental para conocer, por ejemplo, la importancia de sus territorios como sujeto de derechos—, también debe haber estudios en los que se aborden las dinámicas que relacionan la población que habita la Amazonía con el mercado, las actividades extractivistas, las migraciones, organizaciones y perspectiva política.

Además, aunque pueda resultar controversial esta propuesta, considero que no se debe estudiar las comunidades nativas como único actor legítimo para su análisis, pues ello genera una mirada fragmentada. No basta estudiar las continuidades y permanencias culturales, se debe considerar los cambios y transformaciones que atraviesan esos espacios sociales. Se habla muy poco de los diferentes sistemas económicos que existen en la Amazonía sur; o lo han hablado desde una mirada moralista. Constatan que las migraciones andinas hacia la Amazonía han venido invadiendo los espacios de vida de las comunidades nativas presentadas como “prístinas”, como intocadas, aisladas de las relaciones con lo urbano, en una lógica que ha sido llamada “ecología colonial” (Blanc 2024, Ferdinand 2019). Se necesita estudiar todos los problemas y poblaciones de la Amazonía, incluyendo las poblaciones migrantes y no aislar la preocupación ambiental de las realidades económicas de las poblaciones que ahí habitan.

La búsqueda de alteridad radical, de un “otro” perfecto con el que no tenemos nada o poquísimo en común, sigue motivando la parte más conservadora de la academia que trabaja sobre la Amazonía. Si bien no se trata de *fomentar* una integración forzada de las comunidades nativas al mercado, tampoco se trata de ocultar las dinámicas actuales y las relaciones constantes entre las distintas esferas socioculturales y económicas que habitan este espacio. La perspectiva exotizante de buscar a un “otro químicamente puro” para estudiarlo y que encuentra en las comunidades amazónicas nativas un objeto de estudio perfecto, atraviesa los estudios más clásicos, pero también las intervenciones del Estado. Por ejemplo, en el marco de un trabajo realizado en el Bajo Urubamba para evaluar un proyecto socioeconómico y ambiental implementado desde el Estado con miras a cinco años se constató, durante nuestra visita a la zona, que no se había logrado la sostenibilidad de dicho proyecto por más de un año. Esto se debió en gran parte a que el proyecto buscaba incidir en la “conservación de prácticas ancestrales” y mejorar la gestión de recursos y las economías de la población sin realmente entender los problemas de fondo que esta población atravesaba. La realidad era abrumadora: anemia en niños, abandono del trabajo de la tierra por la migración masculina, alcoholismo en toda la población incluyendo a mujeres embarazadas. El proyecto impulsado por el Estado apuntaba a “conservar las practicas ancestrales” en un contexto donde la dinámica

social había cambiado radicalmente y la interacción con la economía de mercado era ya una realidad diaria; donde había tiendas comerciales, cambios de modos de consumo y también problemas latentes territoriales en las diferentes comunidades nativas, a consecuencia de otros proyectos estatales anteriores y actuales: el ingreso del canon Camisea, Programas de Conservación y el proyecto Bosques⁶.

Si hacemos una extensión de este problema, es decir, sobre los “Programas de conservación” y las políticas implementadas desde el Estado en el territorio amazónico, estos han generado conflictos territoriales, desplazamientos de dichas comunidades e inserción a la cultura nacional y al mercado. Dichas intervenciones estatales se pueden considerar como procesos de “colonialismo verde”: a través de una narrativa de proteger una naturaleza sin humanos, se ha justificado la exclusión de las comunidades locales, produciendo un *orden político de excepción* en el que los pueblos pueden ser gobernados, pero no gobernar (García 2021). Por su parte, Merino (2022) señala que dichas acciones se hicieron a partir de un enfoque occidental, actores internacionales y nacionales que consideraron a las comunidades indígenas como obstáculos para la protección del medio ambiente y que tienden a homogenizar a las diferentes naciones indígenas entre sí, sin considerar sus propias dimensiones políticas y ecológicas. De esta manera, estos programas implementados desde el Estado, a través de la conservación de áreas, despolitizan y dan soluciones a la falta de acceso a servicios básicos otorgando puestos de trabajo paupérrimos, desplazándolos a puestos económicos más bajos y, finalmente, insertándolos a la cultura nacional hegemónica. Por consiguiente, las dinámicas que propone el Estado para la conservación de las prácticas ancestrales son intervenciones estériles e ineficientes si no se abordan y cuestionan los trasfondos de cada problema.

En oposición a esta mirada exclusiva sobre un “otro” amazónico químicamente puro y cargada de exotismo, considero que tomar en cuenta a las comunidades andinas que habitan la Amazonía como actores legítimos es una apuesta para repolitizar y redinamizar las investigaciones desde la antropología amazónica. La llegada de las comunidades andinas a la Amazonía fue consecuencia de diferentes sucesos que ocurrieron durante el siglo XX, vinculados a los ya mencionados cambios sociales, políticos, económicos nacionales, abandonando los Andes y sus territorios rurales, así como los contextos internacionales, que serán explicados a continuación. Por ejemplo, la primera y segunda ola migratoria por la fiebre del oro durante los años 1940 a 1980 derivó de la reforma agraria y del fracaso de las economías rurales andinas, al mismo tiempo que se daba el alza del precio del oro por la ley de promoción aurífera (D. L. 22178), con la que se terminó consolidando la actividad minera en los sectores de Inambari, Tambopata y Delta 1 (Valencia Arroyo 2014).

6 Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (abreviado como Programa Bosques) fue creado en 2010 mediante Decreto Supremo N.º 008-2010-MINAM.

Para la población rural andina, el acceso a créditos agrícolas, mercado o tecnologías era nulo y sin inversión estatal; igualmente, la violencia estructural y excluyente por parte del Estado implicaba la falta de acceso a salud, agua y educación. Además, a través de las políticas de colonización amazónica de los gobiernos de Belaúnde (1963-1968) y Velasco (1969-1975), que promovían el mito de una tierra fértil y de propiedad libre en la Amazonía (Morel 2014), la población migrante andina encontró un escape y un camino para hacer frente a estas crisis.

La tercera ola migratoria por el oro sucede en la década de 1990, impulsada por la crisis económica y política del país. El primer gobierno de Alan García culminó en una crisis institucional que se agudizó por la presencia de los grupos subversivos de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) (Morel 2014). La hiperinflación, el desempleo, la pobreza rural extrema y la violencia provocada por el conflicto armado forzaron los desplazamientos desde territorios rurales andinos: el Estado jugó un papel central en la desestructuración de los tejidos sociales y de los modos de vida de las personas en los Andes. Al igual que las primeras olas migratorias, la tercera ola fue fomentada desde el Estado con la liberación de la economía y las reformas que promovían y garantizaban las actividades extractivistas, sobre todo la minería. Se implementaron leyes de promoción de inversiones en el sector minero y marcos legales que fortalecieron la seguridad jurídica de la propiedad privada y capital extranjero (Pachas y Lombardi 2024). Pese a que estas normativas eran propuestas para la gran minería, también facilitaron las concesiones mineras artesanales y de pequeña escala, en particular en la Amazonía.

Así, vemos que las posturas ecologistas que exotizan a las poblaciones amazónicas nativas (negando su dinamismo interno, su contemporaneidad y su relación con la economía de mercado y la sociedad nacional) son precisamente aquellas que, por otro lado, han dado apertura a que estos problemas se den en la actualidad, para finalmente criminalizar a otros sectores de la población que habita la Amazonía. Cuando se habla de la Amazonía, se suele hablar desde una mirada ecologista moralista que ubica a los “malos” migrantes andinos contrapuestos con los nativos, percibidos como esencial y permanentemente “buenos” o “víctimas inocentes”. Las investigaciones que se hicieron desde un lugar de enunciación externo, en particular desde el Estado, suelen ser extremadamente criminalizantes con el sector de los colonos andinos insertos en las economías mineras informales (Toledo y Arce 2024). Surge de esta literatura la figura de una población colona “incivilizada”, casi infrahumana que hay que *erradicar*: su enfoque conservacionista del medio ambiente conlleva la necesidad de exterminar la minería y, por lo tanto, a los colonos. Un ejemplo de esta literatura es el estudio titulado “Minería ilegal y contrabando en región Madre de Dios”⁷, de autores que son integrantes del Centro

7 Publicado en la revista Cuadernos de Trabajo N.º 21: Realidad Nacional, en el 2023. Doi 10.58211/cdt.vi21.

de Altos Estudios Nacionales. Igualmente, el lenguaje de la erradicación, o de la eliminación, es transversal a sectores de ONG, consultoras, gobiernos desde el Norte y de investigación sobre el tema (Cabello 2013). Por ejemplo, los estudios de USAID⁸ cuyo enfoque social no aborda profundamente los derechos sociales ni sus causas estructurales, favoreciendo un conservacionismo estricto.

También se pierde de vista que la realidad de la minería informal está profundamente conectada con las dinámicas económicas geopolíticas. Debemos entender diferentes factores en esta cadena de valor internacional y global del oro. Primero, recordemos que la demanda global del oro y el aumento de su precio incentiva su comercialización y rentabilidad. El Perú es un actor importante dentro de la cadena de valor del oro y el tercio de este es extraído de manera artesanal, proveniente en la gran mayoría de la región amazónica de Madre de Dios. De esta manera, la cadena global del oro está constituida por un régimen híbrido que abarca actores formales, ilegales e informales (Damonte 2021). Este régimen permite el blanqueamiento del oro extraído que se incorpora a circuitos formales, donde termina consolidándose en las economías del Norte global que se encuentran blindadas contra las consecuencias sociales y ambientales durante su extracción. Este costo termina recayendo únicamente en los lugares de origen. Por su parte Klein y Tokman (2000) afirman que la informalidad es una forma funcional del capitalismo globalizado, que la apertura económica y reformas neoliberales (como las que implementó Fujimori) no fomentaron el empleo formal, sino exacerbaron la informalidad como forma predominante de la inclusión laboral. Resulta bastante sesgado, en este contexto, estudiar la minería informal en el Perú sin explicitar el contexto de presión geopolítica por los recursos económicos en tiempos de guerra comercial entre Estados Unidos y China, así como en tiempos de transición energética que consume tantos minerales cruciales. Ello termina criminalizando a personas históricamente marginadas y desatendiendo preguntas políticas de fondo; por ejemplo, como país, ¿cómo salimos del lugar impuesto desde tiempos coloniales, que es de proveer la materia prima para la acumulación de capital del Norte global? Ningún país ha logrado resolver el problema del paradigma de desarrollo extractivista. Culpar a los colonos de todos los males que resultan del capitalismo globalizado (la contaminación, la violencia social, la explotación de las mujeres) resulta no solo insuficiente, sino fundamentalmente racista⁹.

8 United States Agency for International Development/Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional. Es el organismo principal del gobierno de Estados Unidos encargado de administrar la ayuda civil internacional. Su misión declarada es promover el desarrollo económico, social y político en otros países, especialmente en regiones como América Latina, África, Asia y Medio Oriente.

9 Además, impide reconocer que, en determinados casos, como lo es en Puno o Cusco, la organización social de las comunidades mineras ha logrado gestionar ciertos niveles de regulación de las actividades y se vieron fortalecidas en el proceso. Al contrario de los escenarios de minería transnacional, como en Cajamarca, donde el tejido social se ha visto profundamente trastocado

La realidad es mucho más extensa, y resulta insuficiente la mirada moralista que divide en “buenos” y “malos” a los actores que habitan y viven de la Amazonía. Como mencionó un entrevistado durante mi trabajo de campo en Madre de Dios: “La gente de a pie no entiende de normas, nos interesa sobrevivir”. Es innegable que hay conflictos entre los colonos, mineros artesanales y las comunidades nativas. Pero para entender esas dinámicas desiguales y para que no se vulnere a las comunidades nativas, se tiene que entender de forma más completa el panorama, hablar de las dinámicas económicas, de las organizaciones políticas, de los cambios que están sucediendo y salir de las dicotomías simples y de la deshumanización.

En los últimos años, sin embargo, viene surgiendo una antropología amazónica mucho menos sesgada, y menos apegada a categorías morales y esencialistas. Algunos investigadores están produciendo perspectivas interesantes en este sentido. Víctor Hugo Pachas, por ejemplo, insiste en que la contextualización de sus casos de estudio evoca conocer la realidad muy de cerca. Conjuntamente con él, se debe destacar el trabajo de Lucero Reymundo, joven antropóloga de la UNMSM, que estudia las transformaciones de parentesco y género en el pueblo Arakbut y muestra su integración a la economía minera local. Si anteriormente numerosos estudios sobre las economías informales distinguían los espacios económicos de supervivencia (es decir, sin intención de acumulación de capital) y las actividades insertas en las cadenas capitalistas (en particular, el narcotráfico y las actividades criminales), más recientemente se ha empezado a analizar lo fluctuante de las categorías de economía formal o informal (Chirif 2023) y se demuestra cómo lo ilegal llega a formalizarse, tomando en cuenta la combinación de dinámicas comunales y de mercado. Y efectivamente, para los que habitan la Amazonía, ya no se trata solo de sobrevivir.

No obstante, si esta “nueva” antropología amazónica ya no es tan sesgada, tiende, sin embargo, a generalizar. El acercamiento que tienen muchos investigadores a las poblaciones estudiadas es algo despersonalizado: a veces se consideran más las cifras y los porcentajes que a las personas propiamente dichas. Esa mirada, que no deja de ser externa, aunque se esfuerce por alejarse de la mirada moralista, tiende a homogenizar y, por lo tanto, a simplificar las dinámicas estudiadas. Un ejemplo de ello es el muy buen estudio de Toledo y Arce¹⁰ sobre minería artesanal, en el que distinguen los estudios producidos “desde el Estado” que criminalizan y los “estudios sociales” que destacan los factores sociales y los desplazamientos de grupos marginados. Sin embargo, los autores también tienden a generalizar y, por lo tanto, a simplificar, pues sigue siendo externo.

y fragmentado dando como resultado una debilidad organizativa (Ruiz *et al.*, 2013), sin poder tampoco evitar los problemas de contaminación, criminalidad y trata de personas.

10 Revisese “Informal, Legal, or Illegal? Varieties of Artisanal Mining in the Global South”, publicado en 2024.

La investigación como herramienta de (auto/re)conocimiento

Entonces ¿cómo hablar de la complejidad actual e histórica de la Amazonía sin caer en dicotomías moralistas? En mis primeros pasos en la investigación, algo que personalmente me repito es no simplificar. No existen malos ni buenos, insisto en no deshumanizar a mis interlocutores y en no reducirlos a “objetos de investigación”. Intento también visibilizar las pluralidades que existen en estos espacios, proponer una lectura más diversificada, pero, sobre todo, contextualizada e historizada. En efecto, estudiar Madre de Dios de manera aislada de la denominada región “macrosur” implica sesgos muy grandes. Por ejemplo, durante la mencionada intervención estatal a las actividades mineras en el 2014, se pudo constatar en el Cusco que los productores en los mercados mayoristas llegaron a sentir la paralización de estas economías, afectando las suyas. Las cadenas productivas de toda la región sur, desde la costa arequipeña hasta las zonas altoandinas de Cusco, Apurímac y Puno, están conectadas con la Selva sur. Así, la realidad de Madre de Dios no está aislada, ni histórica ni geográficamente de la realidad andina.

Por mi parte, reconociéndome como parte del grupo estudiado, considero que mi análisis —que no deja de ser subjetivo— frente a lo que proponen las teorías de ciencias sociales puede ser diferente y complementario. La tensión clásica entre cientificidad y subjetividad, y sobre la posibilidad de la neutralidad, no deja de ser vigente. Si bien intento producir conocimiento científico que no falte al rigor académico necesario, tengo claro que la neutralidad no existe. Todo investigador habla desde su propia postura subjetiva, desde las preguntas que se plantea, las interacciones que mira y las que deja de mirar, y desde su propia forma de interpretar los hechos. Explicitarlo no hace que carezca de rigurosidad o validez, solo lo hace más reflexivo y honesto intelectualmente. En mi caso, como hija de colonos andinos criada en la Amazonía, mi objetivo principal es dar un espacio a las voces del “otro lado”, del lado que es estudiado, pero que nunca estudia, esas voces diversas y contradictorias en muchos aspectos, tan dinámicas como las de cualquier otra sociedad. Mi experiencia también es la otra voz y, por lo tanto, mi análisis en las ciencias sociales aporta esa voz.

La necesidad de pensar su propia realidad bajo conceptos y categorías propias tiene fuertes consecuencias en términos identitarios. Los textos académicos suelen hablar de “poblaciones colonas” para referirse a los espacios semiurbanos habitados por migrantes andinos; un término que, entonces, me describe: yo nací en la Amazonía, de padres cusqueños andinos. Crecí en este espacio semiurbano selvático, donde voy y vengo entre los Andes y la Amazonía. Durante mucho tiempo, no sabía si identificarme como andina o como amazónica; sentía que no tenía el derecho de nombrarme amazónica, pues mis padres no eran de ahí. Cuando en un evento académico, escuché por primera vez de la existencia de una gran variedad de amazónicos, más allá de las comunidades nativas, fue un momento de reconciliación

conmigo misma. Los colonos, los migrantes andinos que viven ya varias generaciones en la Amazonía, los hijos que se crían y nacen ahí, somos “andinos amazónicos”. Un término con el que me identifico mucho más que con el de “colona”. Esa disyuntiva entre los términos y las categorías utilizadas en ciencias sociales y en las narrativas públicas, tiene profundos efectos en las personas “estudiadas”, por lo que es necesario ingresar a los espacios que monopolizan la capacidad de “nombrar” y así poder nombrarnos a nosotros mismos. Tal vez el término de “andino amazónico” no termine de ser satisfactorio; pero me interesa el hecho de abordar el tema y de disputar los conceptos, de proponer otras categorías para pensar la realidad mía y comprender un poco más la realidad nacional. De esta forma, el ingreso a las ciencias sociales ha significado para mí un doble movimiento: el de poder nombrar mi propia realidad y darle sentido; y el de apropiarme del lenguaje del dominante para poder ser escuchada.

En primer lugar, al igual que el nombrarme “andina amazónica” me ha resultado emancipador en el sentido de que se resolvía un conflicto identitario profundo, el acceso a las teorías sociales sobre relaciones de género me ha permitido nombrar las violencias sufridas por ser mujer, gestionarlas y poder alzar la voz cuando estoy frente a ellas. En mi historia familiar, existen diferentes niveles de violencia, incluyendo la violencia económica. Después de la separación de mis padres, mi madre quedó desamparada económicamente. La lectura de teorías de ciencias sociales sobre las estructuras de poder entre hombres y mujeres me permitió entender que lo que venía sucediendo era violencia y expropiación del trabajo de mi madre. Ese entendimiento ha tenido impacto en mi vida cotidiana. Siempre estuve convencida de no querer repetir los patrones de violencia de género sufridos en mi historia familiar. Sin embargo, al encontrarme en situaciones de vulneración, entender que esta dinámica es estructural y que no es mi culpa, me ayudó a salir de situaciones como esas. Es difícil no sentir vergüenza, y el acercamiento a las teorías feministas ayuda muchísimo en poder identificar las situaciones de violencia. Como diría Marisol de la Cadena (2004), el género no es solo una relación sexual, sino una construcción social que se articula con el poder racial colonial ¹¹.

En segundo lugar, el acceder a las teorías en ciencias sociales me ha permitido nombrar cosas que conocía, que reconocía como reales, pero que no sabía cómo verbalizar. El ingreso a la universidad, y el acercamiento a las teorías, resonó mucho con mi experiencia de vida. En este sentido, cuando decidí dedicarme a la investigación, busqué acercarme a mi propia realidad gracias a las herramientas analíticas proporcionadas por las ciencias sociales. Por ejemplo, en mi trabajo donde abordo sobre la minería y las movilizaciones durante el estallido social de

11 En su libro *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco* (2004), De la Cadena explica la relación de raza y racialización entre categorías como género-clase-etnicidad-sexualidad-geografía que estructuran relaciones raciales.

2022-2023¹², propongo un análisis desde la teoría de la “movilización de recursos”: su participación no fue una improvisación ni tampoco un movimiento criminal. Fue la organización y la gestión de recursos por parte de un sector con agentividad y voz política propia, gracias a un capital que se consolidó como respuesta al contexto socioeconómico tras muchos años de trabajo alrededor de la minería. Esto no es un descubrimiento mío. Más allá de las teorizaciones científicas, esto es un sentido común compartido por la población andina amazónica que radica en Madre de Dios. Sin embargo, las ciencias sociales ayudan a dar un nombre a ese fenómeno. Por consiguiente, puedo decir que las teorías me han ayudado a poder nombrarlo de una forma que, además, es audible para el dominante, la sociedad nacional, la academia, los medios de comunicación. Bien sabemos que la voz del oprimido solo es ruido en el oído del opresor; aprender su idioma también es una forma de poder disputar las representaciones hegemónicas. Porque no solo esas representaciones distorsionan nuestra percepción de nosotros mismos, también sobre la base de estas se formulan las políticas públicas y las intervenciones del Estado que nos vulneran a diario.

Reflexiones finales

Este trabajo ha sido, sobre todo, un ejercicio de (auto/re)conocimiento, así como de marcar mi posicionamiento político con respecto al quehacer de las ciencias sociales. Partí de mi experiencia de vida como hija de migrantes andinos en la Amazonía para mostrar cómo las dinámicas territoriales, económicas y sociales que atravesamos no pueden comprenderse desde visiones moralistas, simplificadoras ni externas. Es necesario producir investigaciones situadas, historizadas y reflexivas, siendo conscientes de los regímenes de poder que atraviesan los territorios y saberes del sur.

Comprender el espacio de la Amazonía y hacer una antropología realmente comprometida y que refleje un panorama más amplio y completo, exige renunciar a las visiones exotizantes, a los paternalismos conservacionistas y a perspectivas moralistas que fragmentan y criminalizan. Exige estudiar como actor legítimo no solo a las comunidades nativas. Ante las transformaciones dinámicas, se debe mirar de frente la complejidad de las economías informales, los vínculos con las dinámicas globales de acumulación capitalista y las diversas formas de agencia social que emergen en estos contextos.

Asimismo, insisto en apostar por una investigación que integre la subjetividad como parte legítima del conocimiento científico social, no como carencia de

12 “Buscando democracia: La economía informal y las organizaciones populares frente a la crisis sociopolítica. Caso Huepetuhe, Madre de Dios”, expuesto en SEPIA en el 2023 y publicado en 2024.

rigurosidad académica, sino como responsabilidad ética. Somos el resultado de procesos históricos atravesados; cuestionar este hecho ayudará a apostar por una academia y epistemología más representativas y críticas, capaces de visibilizar voces, memorias y experiencias que históricamente han sido excluidas o distorsionadas. Integrar esta perspectiva es apostar por una epistemología más plural, consciente de sus propios límites y abierta a las realidades complejas y cambiantes de los pueblos y territorios que se estudia.

Finalmente, entendernos, nombrarnos y narrarnos desde nuestras propias realidades es también una forma de disputar aquello que se considera conocimiento válido. Investigar desde los márgenes que habitamos, no como objetos de estudio, sino como sujetos activos de nuestras propias historias, debe ser una responsabilidad como investigadores sociales. Por esa razón, invito a mis compañeros “otros” a intervenir el campo de las ciencias sociales, pues es un espacio de poder que, como lo he sugerido, no solo tiene profundas implicancias sobre nuestra conciencia propia, sino también sobre el marco de las relaciones de poder social que existen.

Bibliografía

BLANC, Guillaume

2024 *La nature des hommes. Une mission écologique pour «sauver» l’Afrique*, Paris, La Découverte, «histoire-monde». https://www.editionsladecouverte.fr/la_nature_des_hommes-9782348081743

CABELLO, Joanna

2013 “Enmascarando la destrucción: REDD+ en la Amazonía peruana”. *Biodiversidad, sustento y culturas*, n.º 79. <https://www.accionecologica.org/enmascarando-la-destruccion-redd-en-la-amazonia-peruana/>

CHAUMEIL, Jean-Pierre

2017 “Una ventana hacia la antropología amazónica en el Perú (1997–2017)”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 15, n.º 2, 105-117, (<https://doi.org/10.70845/2572-3626.1290>).

CHIRIF, Alberto

2023 “Más coincidencias que divergencias: Lo ilegal y lo legal en la economía de Loreto”. *Amazonía Peruana*, n.º 36, 15-30, (<https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi36.347>).

DAMONTE, Gerardo

2021 “Limited state governance and institutional hybridization in alluvial ASM in Peru”. *Resources Policy*, vol. 72, n.º 3, 1-9, (https://www.researchgate.net/publication/351437058_Limited_state_governance_and_institutional_hybridization_in_alluvial_ASM_in_Peru).

ESCOBAR, Arturo y Eduardo RESTREPO

2009 “Anthropologies hégémoniques et colonialité”. *Cahiers des Amériques latines*, vol. 3, n.º 62, 83-95.

GARCÍA ALTAMIRANO, Alfredo

2021 “El Parque Nacional del Manu, los pueblos indígenas y sus derechos”. *Revista de antropología*, n. 8, 37-60. <https://doi.org/10.15381/antropologia.v0i8.19807>

FERDINAND, Malcom

2019 *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. París: Le Seuil.

KLEIN, Emilio y Víctor TOKMAN

2000 “La estratificación social bajo tensión en la era de la globalización”. *Revista de la CEPAL*, vol. 2000, n.º 72, 7-30. <https://doi.org/10.18356/8b8cfcf5-es>

LEWIS, Diane

1973 “Anthropology and Colonialism”. *Current Anthropology*, vol. 14, n.º 1 5, 581-602. <https://doi.org/10.1086/201393>

MERINO, Roger

2022 “Soberanías en conflicto: Conservación y naciones indígenas en la Amazonía peruana”. En A. Castro y M. I. Merino Gómez (Eds.), *Desafíos y perspectivas de la situación ambiental en el Perú: En el marco de la conmemoración de los 200 años de vida republicana*, 286-312. Pontificia Universidad Católica del Perú, (<https://doi.org/10.18800/978-9972-674-30-3.014>).

MIGNOLO, Walter

2009 “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”. *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n.º 7-8, 159-181.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo

2017 “Visiones del Perú en la antropología peruana (1941-2015)”. *Investigaciones Sociales*, vol. 20, n.º 37, 15-30, (<https://doi.org/10.15381/is.v20i37.13423>).

MOREL, Jorge

2014 “De una a muchas Amazonías: Los discursos sobre ‘a selva’ (1963-2012)”. En R. Barrantes y M. Glave (Eds.), *Amazonía peruana y desarrollo económico* (primera edición). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 21-44.

PACHAS, Víctor Hugo y Fanny LOMBARDI

2024 “Embriones de la informalidad e ilegalidad en la minería de pequeña escala”. *Revista Peruana de Antropología*, vol. 9, n.º 14, 75-93. <http://revistaperuanadeantropologia.com/index.php/rpa/article/view/161>

QUIJANO, Aníbal

2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO.

RESTREPO, Eduardo

2018 *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. https://www.researchgate.net/publication/327129214_Etnografia_alcances_tecnicas_y_eticas

RUIZ, Gabriela, Estelí VELA, Marylia CRUZ, Paolo SOSA, Lucía MERCADO y Jeniffer PÉREZ

2013 “Los límites de la articulación de los movimientos antimineros en el Perú2. *Polítai*, vol. 4, n.º 6, 89-109.

TOLEDO, Zarai y Moisés ARCE

2024 “Informal, Legal, or Illegal? Varieties of Artisanal Mining in the Global South”. *World Politics* vol. 76, n.º 4, 697-734.

VALENCIA ARROYO, Lenin

2014 *Madre de Dios: ¿podemos evitar la tragedia ; políticas de ordenamiento de la minería aurífera* (primera edición). Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA).

Entre el centralismo y la (ausencia) de crítica: discutiendo en breve dos tensiones que atraviesan las ciencias sociales peruanas

Pável Aguilar Dueñas

ORCID: 0000-0002-6355-1905

Pontificia Universidad Católica del Perú

paguilar@pucp.edu.pe

Recibido: 11 de junio de 2024

Aceptado: 27 de julio de 2024

Resumen

Este ensayo intenta abordar dos tensiones que hoy atraviesan las ciencias sociales peruanas: (i) la persistencia de dinámicas centralistas en la producción de conocimiento académico y (ii) el predominio de un talante punitivista en el análisis social de cuestiones que —por su complejidad y carga moral— requieren de enfoques matizados. En un país marcado por profundas desigualdades territoriales e institucionales, se sostiene que las ciencias sociales aún hoy reproducen una lógica centro-periferia que limita el desarrollo disciplinario de las regiones. Mientras que en Lima se han consolidado centros de investigación de alcance global, en la mayoría de universidades regionales, la investigación continúa siendo una práctica individual, precarizada y desarticulada, en gran parte por factores internos como el patrimonialismo universitario y la ausencia de voluntad institucional. A la par, se propone una crítica a las perspectivas punitivistas que abordan fenómenos como la violencia o la informalidad sin considerar

sus factores estructurales. Usando como ejemplo el caso de la minería artesanal, se argumenta que estas miradas reducen los conflictos a narrativas moralistas centradas en la búsqueda de culpables, ignorando procesos históricos, desigualdades de poder y luchas autonómicas. El ensayo no pretende ofrecer respuestas concluyentes, sino abrir preguntas y esbozar hipótesis que contribuyan a repensar algunas dimensiones de las ciencias sociales peruanas contemporáneas.

Palabras clave: centralismo, punitivismo, clientelismo, minería artesanal.

Abstract

This essay seeks to explore two tensions currently running through Peruvian social sciences: (i) the persistence of centralist dynamics in the production of academic knowledge, and (ii) the dominance of a punitive tone in the social analysis of issues that —due to their complexity and moral weight— demand more nuanced approaches. In a country marked by deep territorial and institutional inequalities, the argument here is that social sciences still reproduce a center-periphery logic that stifles the disciplinary development of the regions. While research centers with global reach have taken root in Lima, in most regional universities, research remains a fragmented, underfunded, and largely individual effort. This is mainly the result of internal factors like university patrimonialism and a lack of institutional commitment to research. At the same time, the essay puts forward a critique of punitive perspectives that address phenomena like violence or informality without accounting for their structural roots. Using the case of artisanal mining as an example, it argues that such perspectives tend to reduce conflict to moralistic narratives focused on blame, overlooking historical processes, power asymmetries, and struggles for autonomy. This essay does not aim to offer definitive answers, but rather to raise questions and sketch out some hypotheses that may help us rethink certain aspects of contemporary Peruvian social sciences.

Key words: centralism, moralism, patronage politics, artisanal mining.

En el Perú, las ciencias sociales han sido regularmente un campo de disputa política. Desde controversias como la evaluación crítica del informe de Uchuraccay hasta la crítica del andinismo formulada por Orin Starn (entre muchos otros)¹, las tensiones conceptuales y de perspectivas constituyen contradicciones fértiles para el debate y la evolución dinámica de la forma en la que se intenta producir conocimiento en un

1 Véase Ansión (1992), Reátegui *et al.* (2008) y Degregori (2013).

país tan abismalmente desigual. En este breve ensayo, evaluaremos dos tensiones estructurales que atraviesan los debates en las ciencias sociales peruanas actuales: (i) la tensión entre centralismo y descentralización y (ii) una suerte de punitivismo —por no encontrar un nombre mejor— al cual se intenta responder desde una estrategia de politización de los *problemas sociales*.

Este artículo no pretende ser exhaustivo, sino, más bien, un intento de mostrar a la luz pública algunas preocupaciones que desbordan el claustro académico y que interpelan las fronteras entre la vida y la escritura de quienes tratan de interpretar al Perú.

I. Del centralismo en la academia peruana

Actualmente, el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú evidencia una marcada disparidad entre las dinámicas de profesionalización, producción académica y debate intelectual concentradas en Lima, la capital y espacio central, y las que se desarrollan en el resto del país.

En la ciudad de Lima, se aprecia una academia más o menos institucionalizada, y un circuito académico compuesto por nodos que son la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) y, en menor medida, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Universidad del Pacífico (UP). En los últimos años, han aparecido, además, otros nodos que se están incorporando como la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) y otros centros académicos en temas más específicos como los estudios urbanos², la historia económica³, investigación educativa⁴, etc. En los casos de la PUCP y de la UP, tienen centros de investigación con fondos y capacidad para atraer talentos y financiadores, mientras que otros importantes espacios de investigación y divulgación como el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y el Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA) cuentan con el respaldo financiero de entidades del alcance de la Fundación Ford, la fundación Gordon & Betty Moore, entre otras. Lo mismo ocurre con el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE), un importante espacio de investigación y consultoría también involucrado en redes de financiamiento internacional que le han permitido posicionar sus líneas de investigación y constituir un *staff* de investigadores ciertamente destacado. Algo similar a lo que acontece en la PUCP, que en su condición de universidad privada y de tradición humanista, ha logrado construir un aparato de investigación internacionalmente competitivo, y en bastante menor medida, también en la UNMSM, donde a pesar de los problemas estructurales

2 Véase Urbes Lab (<https://www.urbeslab.com/>).

3 Véase la Asociación Peruana de Historia Económica (APHE) (<https://www.laaphe.org/>).

4 Véase la Sociedad de Investigación Educativa Peruana (SIEP) (<https://www.siep.org.pe/>).

de la universidad pública, aún hay espacios de investigación que participan de debates nacionales e internacionales.⁵

En cambio, en las regiones, lamentablemente, no se identifica el desarrollo de un circuito académico basado en líneas de investigación que sea capaz de construir un puente entre academia y las agendas regionales o nacionales (mucho menos que participe de espacios y debates internacionales). En el pasado, algunas universidades habían asumido un rol protagónico como la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) o la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH); sin embargo, este rol se ha debilitado en las últimas décadas a efectos de la desinstitucionalización académica y de la crisis que en general enfrenta la universidad pública desde los años noventa⁶. De hecho, algunos centros regionales de estudio que anteriormente se veían como promesas para el desarrollo de unas ciencias sociales descentralizadas, como es el caso del Centro Bartolomé de las Casas en Cusco o el CIPCA⁷ en Piura —entre otras iniciativas regionales—, no solo han perdido visibilidad en los últimos años, sino que el ritmo de su producción científica ha decaído considerablemente. Este debilitamiento de los centros de investigación regionales también se ha hecho sentir con la pérdida de espacios críticos en los circuitos académicos y en la desconexión que hoy experimentan las audiencias locales y nacionales respecto de los análisis territorialmente situados que otrora producían estos centros.

Esta situación resulta particularmente preocupante si consideramos que las regiones no cuentan con la misma capacidad para atraer inversión ni capital humano como ocurre en Lima. Esta disparidad refuerza una dinámica hipercentralizada y profundamente desigual que impacta negativamente no solo en el desarrollo económico y social de las regiones, sino también en el fortalecimiento de los circuitos académicos de las ciencias sociales y en la consolidación de una sociedad civil activa y crítica fuera de la capital⁸.

5 A propósito de la UNMSM, llama la atención por ejemplo el importante posicionamiento que su fondo editorial ha tenido en los últimos años con importantes publicaciones relativas a las ciencias sociales y también el Centro de Documentación del Perú Contemporáneo (CEDOC) que también en los últimos años ha digitalizado un impresionante acervo documentario a disposición de cualquier investigador en cualquier parte del mundo (véase: <https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/>).

6 Una década marcada, además, por la violencia política, las políticas de ajuste estructural y el desmantelamiento de la universidad pública a efectos de una política represiva por parte del gobierno autoritario de Fujimori.

7 Centro de investigación y promoción del campesinado.

8 Una muestra elocuente de lo que acabo de señalar es la publicación, en el año 2022, del informe *Las ciencias sociales en el Perú y la sociedad del siglo XXI. Demanda formativa y agenda de investigación*, editado por el Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (CONCYTEC). En dicho informe, 41 académicos y académicas de las ciencias sociales reflexionan en torno a 13 ejes temáticos que abarcan desde el lugar de las ciencias sociales en el mundo actual, hasta el impacto de la pandemia en la sociedad y las principales agendas de investigación de cara a lo que resta del siglo XXI. Como podrá intuir el lector o la lectora, ninguno de los especialistas convocados

En Lima, académicos peruanos y extranjeros de la década de los 1960 y 1970 dejaron un importante legado en las ciencias sociales, no solo contribuyendo al fortalecimiento de las facultades universitarias, sino también en la constitución de centros de investigación con enlaces de financiamiento e intercambio globales. En esa época, aparecen preocupaciones que luego se posicionarían como debates clásicos como lo fueron los estudios sobre marginalidad, urbanización, migraciones, cambio cultural, entre varios otros. Estas generaciones supieron construir y prolongar sus “escuelas”, algo que no tuvo mayor continuidad en regiones como Cusco, en donde a pesar del desarrollo académico entre las décadas de los 70 y 90 parece que el circuito local de las ciencias sociales se encuentra muy debilitado. También es el caso de la UNSCH que en los 80 y 90 albergó a importantes intelectuales nacionales y extranjeros y que, a pesar del recrudecimiento de la violencia política, produjeron importantes debates que impactaron la universidad y el espacio público⁹. También es justo decir que en dichos espacios algunos investigadores individuales intentan, aun con todos los problemas estructurales e institucionales en contra, producir trabajo intelectual lidiando con el autofinanciamiento, la ausencia de interlocutores en sus facultades o regiones, las dificultades para participar de seminarios y congresos nacionales o internacionales, y también con la exclusión de sus pares o colegas que más bien los observan como potenciales amenazas a sus respectivos *statu quo*.

También hay que mencionar que en estas regiones la agenda política universitaria tiene mayor capacidad de influencia que la agenda académica y que esto, de muchas maneras, ha moldeado un conjunto de dinámicas que debilitan la capacidad de investigar, publicar y participar en espacios de discusión académica relevante. Un factor asociado a este problema, y del cual se discute poco, es el poder que ciertas autoridades universitarias —junto con sus círculos de influencia locales— ejercen al interior de las universidades. Este poder suele orientarse más a garantizar la permanencia de su control político e ideológico que al desarrollo académico institucional¹⁰. En este contexto, se forjan relaciones de clientelismo que no solo dificultan la atracción de talentos foráneos, sino que transforman la vida académica en un circuito endogámico e improductivo. Como resultado, muchas universidades públicas regionales se convierten en espacios donde profesores sin vocación académica encuentran un lugar seguro para mantenerse laboralmente, lo

proviene de universidades regionales o tiene una trayectoria vinculada institucionalmente a ellas. Véase Manrique (2022).

- 9 Algo muy similar podría decirse de otras ciudades como Trujillo y Huancayo, cuyas facultades de Ciencias Sociales cuentan más de medio siglo, pero que parecen no participar de circuitos nacionales e internacionales de investigación, salvo ciertas excepciones muy individuales.
- 10 De esto ya daban cuenta Degregori y Sandoval (2009) cuando reflexionaron sobre la crisis de la antropología peruana. Estos autores encontraron que no era el neoliberalismo el que había debilitado a la universidad pública y a la disciplina, sino más bien dinámicas institucionales bastante recientes como las que venimos comentando en este ensayo.

que contribuye al estancamiento de la vida intelectual regional y, por extensión, a una merma en el dinamismo académico a nivel nacional¹¹.

Una muestra de estos contrastes son las publicaciones, tanto a nivel de libros como de *papers* académicos: las publicaciones del IEP, GRADE, la PUCP y UNMSM gozan de amplia difusión e impactan en los exiguos circuitos académicos y editoriales peruanos que constituyen una suerte de canon académico.^{12 13} En paralelo, hay que agregar que los artículos en revistas académicas de los referentes intelectuales nacionales están escritos en inglés y para un público foráneo, y en cierto sentido no dialogan con estudiantes e intelectuales locales —y qué decir del amplio público. Y aunque esta situación puede resultar comprensible si se toma en cuenta las reglas de juego predominantes en la academia, lo cierto es que estas dinámicas evidencian una preocupante ausencia de interlocutores y, aún más, la falta de esfuerzos regionales sostenidos para construir contrapesos al centralismo como sí los hay en otros países de Latinoamérica¹⁴.

Por ejemplo, en la Argentina, la Universidad de Buenos Aires es ciertamente importante, pero existen al menos otras siete u ocho universidades descentralizadas de calidad internacional y con agendas de investigación propias. Lo mismo podría decirse de países como México, Chile y Brasil —y quizá en menor medida de Colombia— donde existen esfuerzos concretos por descentralizar la producción académica y construir polos regionales de pensamiento. En el Perú, sin embargo, esto resulta sencillamente impensable bajo las condiciones actuales. La centralización académica también se explica, en parte, por el perfil del estudiante de ciencias sociales y sus expectativas formativas y laborales. Siendo realistas, en no pocos casos, la decisión de formarse en estas especialidades está motivada por la expectativa de culminar un programa académico relativamente poco riguroso, así como por el deseo de acceder rápidamente a una salida laboral en programas sociales o intervenciones promovidas por el Estado. Esta lógica utilitaria no solo debilita el compromiso con la formación crítica, sino que también limita

11 Si bien este fenómeno también se presenta en la ciudad de Lima, el contraste entre *centro* y *periferia* hace que, en las universidades regionales, sus manifestaciones sean más pronunciadas y sus efectos, potencialmente más nocivos para el desarrollo académico y profesional.

12 Lo mismo podría decirse de sus ecosistemas conjuntos como el SEPIA, la *Revista Peruana de Investigación Educativa*, entre otros.

13 Podrían ser tres las excepciones: (i) la *Revista Peruana de Antropología* vinculada a la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, (ii) el Fondo Editorial de la Universidad Nacional del Altiplano que en los últimos años ha apostado con entusiasmo por las Ciencias Sociales y (iii) la editorial Lliu Yawar de Huancayo, con una innovadora apuesta por publicar investigaciones de calidad a nivel regional y nacional.

14 Habrá quienes pregunten ¿de quién es la culpa?, ¿de los que detentan las posiciones centrales en el tablero académico?, ¿de quienes estando en posiciones de poder en las instituciones de educación superior regionales pierden una tras otra cualquier oportunidad de mejora?, ¿acaso la culpa es de los estudiantes? Más que buscar culpables me interesa dar cuenta del panorama, al menos como un primer esfuerzo.

el desarrollo de comunidades académicas comprometidas con la producción de conocimiento situada y transformadora.^{15 16}

En consecuencia, es bastante difícil —aunque no imposible— encontrar en las regiones la figura del profesor investigador o de la profesora investigadora. En general, la dinámica educativa generalizada es bastante simple de describir: la mayoría de docentes nombrados por concurso solo dictan su cátedra y no están interesados en conducir investigaciones orientadas a publicar los resultados o participar de un debate que exceda su carga horaria. En los últimos años, sin embargo, a efectos de la necesidad de incorporarse al Directorio Nacional de Investigadores e Innovadores (DINA), muchos docentes de universidades públicas y privadas han sido partícipes de prácticas poco éticas con el fin de acumular publicaciones en revistas indexadas. Basta con cotejar algunos nombres con sus respectivos registros en el CONCYTEC, para observar que en los últimos años sus publicaciones se han multiplicado geométricamente y que estas han sido publicadas en las llamadas “revistas predatoras” como lo han atestiguado algunos portales como Científicos.pe¹⁷.

Todo lo antes descrito tiene consecuencias en el tipo de profesionales de las ciencias sociales que nuestras universidades regionales producen: estudiantes con problemas formativos (y, en el mejor de los casos, obligados a ser autodidactas), desconectados y desconectadas de los debates globales y enfrentados —no sin bastante “creación heroica”— a situaciones de marcada desigualdad, respecto de sus pares limeños, frente a oportunidades laborales y educativas a nivel de posgrado¹⁸.

Por otro lado, también pierde significativamente el aparato público y la ciudadanía en su conjunto, ya que se espera que los profesionales y las profesionales de las ciencias sociales se involucren en procesos de fortalecimiento del Estado o que se desempeñen como burócratas eficientes. Sin embargo, en la práctica, el tránsito hacia el servicio público revela profundas desigualdades: en los procesos de selección y evaluación de competencias, los potenciales servidores públicos

15 De hecho, la demanda de profesionales de las ciencias sociales —al menos desde mi percepción— se hace visible desde el gobierno de Ollanta Humala, ya que previo a este las convocatorias públicas y privadas no tenían mucha claridad (e interés) respecto del perfil del profesional de ciencias sociales. Esto generaba, más bien, una competencia creciente en el mercado laboral entre los egresados de las ciencias sociales y profesionales de otras disciplinas como el derecho, la educación o la salud.

16 Véase, por ejemplo, *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal* de Degregori y Sandoval (2008) y *Nosotros los sociólogos. Legados, perspectivas y desafíos de la sociología en San Marcos* de Huaytalla, Romero y Vargas [Editores] (2013).

17 Véase al respecto el reciente artículo de Percy Mayta: <https://larepublica.pe/opinion/2025/02/16/el-uso-de-revistas-depredadoras-por-percy-maytatristan-hnews-742400>.

18 Pensemos por un momento en el proceso de aplicar a una beca de posgrado. En la mayoría de los casos, las universidades competitivas solicitan cartas de recomendación, ¿qué carta va a tener un mayor peso?, ¿la de un docente atrapado en su zona de confort improductivo o la de un docente investigador?

provenientes de regiones enfrentan claras desventajas frente a sus pares de la capital. Las consecuencias de este piso estructuralmente desnivelado trascienden el ámbito universitario y el pequeño mundo de la academia de las ciencias sociales. Su impacto es mucho más amplio, afectando de forma directa u oblicua la calidad de nuestras instituciones, la equidad territorial y, en última instancia, nuestra vida cotidiana como ciudadanos y ciudadanas.

Me pregunto si Arequipa podría ser una excepción. En la última década, han florecido en esta ciudad, junto con la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad San Agustín (UNSA), nuevos espacios formativos en las especialidades de Ciencia Política e Historia por parte de dos universidades privadas: la Universidad Católica San Pablo (UCSP) y la Universidad Católica Santa María (UCSM). Y en ambos espacios habría un ímpetu por conformar cuerpos docentes con vocación de investigación, a pesar de que estas especialidades no pertenecen precisamente al sector de alta o media demanda educativa superior. ¿Tendrá esto que ver con su carácter de universidades privadas o con su proximidad a la Iglesia católica? —abro la pregunta.

También aparecieron, en los últimos años, las escuelas de Antropología en la joven Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza (UNTRM) de Amazonas y de Historia en la Universidad Nacional Jorge Basadre (UNJB) de Tacna. Se trata de un hecho que invita al optimismo, pero que también exige cautela ante la posibilidad de que estos jóvenes espacios universitarios reproduzcan —o incluso se vean contagiados— por los vicios ya enquistados en sus contrapartes más antiguas.

Otra preocupación apunta a la limitada presencia de las universidades públicas en los debates sobre los asuntos políticos, sociales y culturales de nuestro tiempo, los cuales, evidentemente, trascienden el ámbito estrictamente académico. Nos quedan muy pocos “intelectuales públicos” y, aunque algunos podrían aducir que los *influencers* y las *influencers* de las ciencias sociales han venido a ocupar ese vacío, lo cierto es que, más allá de funcionar como una suerte de “animadores culturales”, su lugar de enunciación y el alcance de sus discursos tienden también a reproducir muchas de las desigualdades y sesgos académicos que hemos venido señalando. Sucede que, con el debilitamiento acelerado de la democracia, la ciudadanía sufre por la ausencia de espacios de intercambio de argumentos respecto al modelo económico, las distancias que la desigualdad ha producido en las últimas décadas y también por la ausencia de alternativas frente al autoritarismo galopante. Necesitamos entonces voces informadas y, al mismo tiempo, críticas para delinear respuestas públicas y populares frente al avance de las políticas neoliberales y/o antidemocráticas. ¿En cuántos de esos debates —si es que estos existen— participan los académicos y las académicas regionales?

Tampoco se trata de exaltar el ecosistema académico de Lima, ya que, por lo general, los debates y discusiones están bastante desconectados del sustrato vivo del país y, más bien, estos seminarios y congresos se realizan en virtud de mantener

o recrear la disciplina y requerimientos de la cátedra. De hecho, la mayoría de académicos de estos espacios de élite consideran que la práctica científica dista de la participación política. Particularmente, aquellos que se ocupan de la cuestión política han adoptado una interpretación extrema de Max Weber, tomando al pie de la letra las prescripciones sobre la “neutralidad valorativa” del investigador. En consecuencia, han restringido sus intervenciones públicas a columnas periodísticas o han dejado de escribir ensayos fuera del auspicio editorial con el ánimo de “no pelearse con nadie” —salvo algunas excepciones—, ante el riesgo de perder legitimidad académica siempre que se gane visibilidad pública en virtud de su supuesta “neutralidad”.

Desde una mirada más personal, considero que el hecho de que los investigadores y las investigadoras no se involucren en el debate público excede al miedo a perder el financiamiento o a poner en entredicho su posición laboral: muchos de ellos han obtenido un nombramiento y tienen una posición de trabajo estable. Más que responder a una concepción particular sobre la vida académica, esta actitud parece estar más estrechamente vinculada a la posicionalidad desde la cual los investigadores abordan sus agendas de estudio. Esta diferencia se vuelve aún más evidente en un contexto donde enfoques como la investigación-acción, la investigación comprometida o similares han perdido terreno en el campo académico. En su lugar, han surgido corrientes centradas en la “reflexividad” que, si bien resultan valiosas, aún se encuentran en el proceso de construir un filo crítico comparable al de aquellas perspectivas más orientadas a la transformación social. Esta transición ha dejado un vacío en términos de compromiso político y ético con los sujetos y territorios investigados, lo que incide en el tipo de conocimiento que se produce y en su potencial de incidencia en la esfera pública.¹⁹

Tampoco se puede decir que los investigadores y las investigadoras de regiones están más comprometidos o comprometidas, pues con que se comprometan a investigar seriamente ya es mucho. Por esto mismo, es necesario impulsar el fortalecimiento de espacios académicos de investigación regionales que podrían tener impactos a mediano y largo plazo, tanto en cuanto a la calidad de las investigaciones regionales con líneas de investigación fortalecidas y con producciones de mayor calidad y visibilidad como para contribuir a una descentralización real del conocimiento. Es que hay que decirlo sin rodeos: junto a otras desigualdades estructurales, persiste un centralismo epistémico que no solo coloca nuestra academia en la periferia

19 Sería injusto afirmar que no se discute la forma en que las investigadoras y los investigadores se involucran con sus objetos de estudio. De hecho, atravesamos un momento de intensa reflexividad respecto a la posición del investigador o la investigadora frente a sus audiencias e interlocutores, a la violencia simbólica que puede ejercer, y a lo que hoy se entiende como retribución hacia las comunidades involucradas. Sin embargo, estas discusiones suelen desarrollarse bajo una lógica académica formalista —a veces preestablecida por los marcos institucionales—, orientada principalmente a satisfacer exigencias académicas, aun cuando los contextos actuales demandan respuestas que trasciendan lo puramente académico y se inscriban en una clave política y ética más amplia. Al respecto véase Piovani y Muñiz (2018).

del conocimiento global, sino que sitúa a los centros de formación y producción intelectual de las regiones en una suerte de “periferia de la periferia” que genera lo que podría entenderse como una suerte de “colonialismo interno” del conocimiento.

Dicho de otro modo, la reflexión sobre el rumbo de la sociedad peruana hoy, difícilmente se construye a partir de enfoques y preocupaciones territorialmente situadas; por el contrario, hay un desconocimiento profundo de la historia, dinámicas y configuraciones locales por parte de la *intelligentsia* centralista. Por ejemplo, las políticas económicas, urbanísticas o socioambientales suelen ser analizadas por académicos y académicas, y expertos y expertas desvinculados o desvinculadas de la heterogeneidad territorial que caracteriza al Perú. En este sentido, si cada territorio requiere políticas diferenciadas, el análisis crítico de dichas políticas y de su implementación debe considerar perspectivas construidas desde una vinculación directa y comprometida con la realidad específica de esos contextos, ya sea por residencia, experiencia o trabajo sostenido en el territorio.

Un ejemplo que ilustra esta dinámica se observa en el sector agroindustrial. Este importante rubro ha experimentado un crecimiento significativo que ha generado numerosos puestos de trabajo y ha dinamizado diversas cadenas de valor en varias regiones costeras. Sin embargo, este impacto, altamente valorado desde una perspectiva macroeconómica promovida por organismos internacionales y las principales escuelas de negocios, tiende a eclipsar dos debates tan pendientes como urgentes: (i) la situación precaria de la pequeña y mediana agricultura familiar y (ii) las condiciones laborales de los trabajadores y las trabajadoras de la agroexportación. Frente a ello, algunas organizaciones como el SEPIA, CEPES²⁰, el Grupo Propuesta Ciudadana y CIPCA —todas afincadas en Lima, excepto la última— han intentado posicionar una agenda crítica sobre estos debates, pero su alcance es limitado y no han logrado contrarrestar la narrativa dominante respecto del “milagro” agroexportador. Además, en las propias regiones afectadas, lejos de proponer alternativas sostenibles, las exiguas comunidades académicas locales no consideran este problema como un objeto de investigación prioritario, lo que refleja una agenda académica dominada por lógicas centralistas y elitistas (además de neoliberales), alejadas de las preocupaciones territoriales específicas²¹.

20 Centro Peruano de Estudios Sociales.

21 Un ejemplo adicional que refleja esta dinámica es la expansión de la palma aceitera en la Amazonía peruana, particularmente en la región de San Martín. Este cultivo ha sido promovido como una oportunidad para el desarrollo económico regional y ha recibido apoyo del sector privado e incluso de la cooperación internacional. Sin embargo, estudios etnográficos recientes han mostrado que la expansión de la palma aceitera también se vincula con la emergencia de conflictos socioambientales, desplazamiento de comunidades y deforestación. A pesar de estos impactos, el análisis nacional y regional de estos ha sido limitado y las voces de las comunidades involucradas a menudo no se incorporan en las discusiones. Véase, Huamán y Palacios (2018).

II. La politización como escapatoria al punitivismo

Hoy más que hace unas décadas, nuestras discusiones académicas suelen estar atravesadas por consideraciones éticas sobre los fenómenos que observamos o las personas con las que interactuamos en el trabajo de campo, en el laboratorio e incluso en el archivo. Esto es especialmente notorio en temas delicados vinculados a la violencia: ya sea la violencia subversiva, la violencia de género, aquella asociada a economías ilícitas o las múltiples formas de violencia ejercida desde el aparato estatal. Ante estos dilemas, es fundamental y casi irrenunciable recordar algo aparentemente sencillo: explicar un problema no significa justificarlo o hacer concesiones. Los estudios sobre la memoria de la violencia política en el Perú no persiguen legitimar los hechos ocurridos en las últimas décadas del siglo pasado. Al igual que el análisis de las causas estructurales de la violencia delincuencial no implica desestimar el compromiso con la defensa de la vida y la seguridad ciudadana —como suponen los entusiastas de las respuestas autoritarias que implican abandonar las instancias internacionales de Derechos Humanos.

Se trata más bien de apostar por explicaciones complejas con el potencial de desencadenar respuestas públicas más efectivas, ya que podrían combinar rigurosidad y responsabilidad ética, reforzando el compromiso de las ciencias sociales con las comunidades y territorios en donde se produce la experiencia formativa, así como la investigación. Y es que entender los engranajes, contextos y subjetivaciones que han dado lugar a estos fenómenos no solo es necesario para abordar sus causas profundas, sino que, además, permite generar estrategias más efectivas de intervención y prevención. Pero el potencial de las explicaciones rigurosas no se agota con aquello que en el lenguaje de la gestión pública se denomina “intervenciones”. Estas apuestas críticas politizan los problemas sociales, visibilizando aspectos estructurales e históricos que se pierden de vista cuando solo se abordan sus aspectos “epidérmicos”. En ese sentido, politizar significa dotar de contexto político y social a un problema en lugar de individualizar las responsabilidades y, en consecuencia, las respuestas públicas mediante el abordaje punitivista.

El problema del punitivismo radica justamente en su tendencia a simplificar dinámicas complejas en su afán de encontrar culpables —a modo de chivos expiatorios— y ofrecer soluciones inmediatas. Así, el punitivismo, en cuanto régimen moral, se rehúsa a entender los matices y contradicciones de la realidad social, ofreciendo lecturas simplistas que derivan en propuestas o acciones —que pueden ser leyes o agendas sociales— igualmente simplistas, al mismo tiempo que desprovistas de otro horizonte que la inmediatez.

En tal sentido, el abordaje punitivista —que no es más que una forma extrema de respuesta moralista— tiende a simplificar y caricaturizar las situaciones que pretende analizar, lo que termina por despolitizarlas. Sus propuestas terminan siendo contraproductivas; primero, porque no involucran a la comunidad y porque

el problema, lejos de devenir en un asunto público, permanece aislado, ya sea en el terreno blindado de los tecnócratas y las tecnócratas o en la arbitrariedad de algún autoritarismo de turno. En segundo lugar, el inmediateismo punitivista generalmente escamotea las estructuras de poder y desigualdad que subyacen a problemas como el crimen organizado, la violencia del Estado, la violencia de género y los conflictos sociales, entre otros. No es casual que las élites económicas y políticas suelen proponer soluciones punitivistas, ya que ello les ofrece una doble utilidad: por un lado, permiten identificar o fabricar culpables para apaciguar a la opinión pública; y por otro, mantienen intacta la arquitectura del privilegio, la exclusión y la injusticia de la que se benefician directamente. En consecuencia, este abordaje no solo es inconsistente, sino, al mismo tiempo, insostenible y no tiene otro efecto que profundizar las crisis.

En contraposición a la mirada punitivista²², una perspectiva politizada o de politización implicaría un acercamiento crítico *ad hoc*, reconociendo y desenredando las relaciones de poder, desigualdad e injusticia, así como las agencias individuales y grupales involucradas en encuadres específicos en los que tienen lugar nuestros problemas, algo que bien Norbert Elías (2008) podría llamar el desentrañamiento de las figuraciones.

Tomemos como ejemplo el caso de la minería artesanal en Madre de Dios. Una parte importante de los mineros y las mineras artesanales que hoy operan allí provienen de regiones andinas profundamente afectadas por la violencia política y la pobreza extrema durante los años noventa. Para muchos de ellos, la minería artesanal fue —y sigue siendo— una ventana de oportunidad para escapar de un destino marcado por la exclusión. A partir de esa cuestionada actividad, emergen incontables historias de éxito. Muchas de estas historias involucran a hijos e hijas que se convierten en los primeros profesionales de sus familias, abriendo nuevas posibilidades para las generaciones futuras. También hay comunidades que han logrado construir su autonomía económica, desafiando las barreras del racismo estructural y el aislamiento social en un país tan marcadamente desigual como el Perú. Estas comunidades, además, han desarrollado mecanismos de autogestión para acceder, por sus propios medios, a servicios básicos en territorios donde la cobertura estatal en salud y educación es prácticamente inexistente.

En ese sentido, resulta sencillo y hasta casi cínico enunciar el discurso de la “erradicación” de la minería²³ sin tomar en cuenta el entramado económico, social

22 Que en realidad es una entre muchas otras formas de examinar los problemas sociales, pues también las hay positivistas que pretenden llevar una supuesta objetividad aséptica a su paroxismo y también posmodernas que renuncian a las grandes explicaciones en virtud de los pequeños relatos.

23 El lenguaje asociado a la erradicación de la minería informal e ilegal en el Perú suele referirse a operativos de interdicción, programas de formalización minera y promoción de economías alternativas. No obstante, la estrategia de erradicación basada en interdicciones ha derivado en

y simbólico que hay detrás de la minería artesanal (que usualmente cae en el saco de lo “ilegal”). Este no es en modo alguno un sector homogéneo, pues hay actores grandes, medianos y pequeños. No todos los mineros artesanales están involucrados en redes de trata de personas. No todos utilizan insumos químicos de alto impacto ambiental. Y, lo más importante, no todos rechazan la fiscalización ni se oponen al control o a la progresiva formalización que alienta el Estado. Por el contrario, una proporción significativa busca el reconocimiento legal de su actividad y desea integrarse a las dinámicas económicas y políticas legítimas. Detrás de un problema tan complejo como este, no solo hay “culpables y víctimas inocentes” —como un análisis maniqueo podría suponer—: también hay circunstancias ambivalentes, efectos no buscados y coyunturas históricas que merecen ser comprendidas en toda su amplitud antes que juzgadas desde el distanciamiento burocrático del Estado debilitado o de la cooperación internacional de base ciudadana.

Frente a este complejo panorama, la agenda punitivista tiende a enfocarse únicamente en la superficie de la cadena de valor. Su mirada se limita al impacto macroeconómico y medioambiental de la informalidad o ilegalidad, reduciendo el análisis a los pasivos tributarios y ambientales generados por estas actividades. No obstante, este enfoque resulta problemático en un país con una débil capacidad de control estatal y, sobre todo, con una notoria indulgencia hacia los grandes evasores tributarios, muchos de los cuales también producen una huella ambiental significativamente lesiva.

Además, la agenda punitivista resalta los vínculos entre la minería informal y las economías criminales, en un contexto nacional en el que las regiones costeras del país, como la capital y la costa norte —que no tienen ninguna relación con la minería informal— se ven asoladas por una crisis de extorsión y crimen organizado. Esta visión, además, favorece una lectura dicotómica en la que los “buenos” son las comunidades nativas, retratadas como defensoras del territorio y la vida, mientras que los “malos” son los colonos, presentados como individuos viles, motivados solo por la codicia y la acumulación de capital, cuando la realidad es mucho más compleja. En lugares como Madre de Dios, y en otras regiones del país, las comunidades nativas y originarias también participan activamente en la minería artesanal, desafiando las categorizaciones rígidas y reduccionistas. Al hacerlo, muestran que la realidad es mucho más compleja y matizada de lo que esta visión dicotómica sugiere. En lugar de adoptar posturas de moralismo punitivo, es necesario un enfoque que entienda las dinámicas económicas, sociales y culturales detrás de estas actividades y busque soluciones que reconozcan los derechos, las necesidades y las realidades de las comunidades involucradas. No se trata de quién contamina menos —o más—

operativos armados en zonas habitadas por población civil, incluyendo mujeres y niños. Un ejemplo de ello, ocurrió en 2015 durante la interdicción en el distrito de Huepetuhe, donde se llegó incluso a bombardear parte del tejido urbano.

porque la contaminación nos afecta a todos; se trata, más bien, de cómo afrontamos el problema mirando todas las aristas y buscando soluciones razonables en lugar de solo señalar a los sospechosos o sospechosas habituales.

Frente a estas tensiones que demandan un enfoque de politización, es esencial recuperar prácticas de investigación-acción y de coproducción de conocimiento que vayan más allá de las llamadas “retribuciones” y que superen las formas de extractivismo académico en las que todos estamos involucrados. Se trata de desarrollar enfoques que acompañen los procesos populares y a las organizaciones sociales en sus preocupaciones, favoreciendo un conocimiento contextualizado y comprometido con nuestro tiempo y sus desafíos.

Conclusiones

Este ensayo ha intentado plantear algunas preguntas e hipótesis en lugar de ofrecer respuestas contundentes y definitivas sobre dos problemas conocidos y silenciados en las ciencias sociales peruanas: el centralismo y la ausencia de una crítica al enfoque punitivista.

En primer lugar, he evidenciado las dinámicas de centro periferia que se reproducen en las ciencias sociales peruanas y que presumo que deben extenderse a la mayoría de disciplinas si es que no a todas. Y es que, mientras que en Lima existen universidades y centros de investigación que han consolidado institutos de investigación interdisciplinarios y políticas institucionales de fomento de la formación e investigación científica, en la amplia mayoría de universidades regionales, la investigación sigue siendo un esfuerzo individual y desarticulado sin apoyo técnico ni financiero sostenido. Sin embargo, las causas de esta disparidad no pueden explicarse únicamente por los efectos de los ajustes estructurales y el debilitamiento de la universidad pública iniciados en los años noventa, sino, sobre todo, por dinámicas institucionales internas. Las universidades se han convertido en arenas políticas donde actores patrimonialistas, ajenos a la práctica investigativa, compiten por recursos y posiciones de poder. Y si no actuamos colectivamente desde una lógica descentralizada —fortaleciendo espacios alternativos de investigación y/o reestructurando nuestras universidades—, será imposible fortalecer nuestras sociedades civiles ni generar respuestas basadas en la evidencia y territorialmente situadas.

Por otro lado, planteo una crítica al enfoque punitivista en el análisis y abordaje de problemáticas sociales complejas, especialmente aquellas vinculadas a la violencia y la informalidad, usando para defender mi argumento el caso de la minería artesanal. Mi punto de partida es que las ciencias sociales deben apostar por explicaciones rigurosas y éticamente responsables que politicen los problemas, es decir, que los contextualicen históricamente y reconozcan las estructuras de poder

e injusticia subyacentes. En contraste, el punitivismo simplifica estas dinámicas al reducirlas a culpables individuales y soluciones inmediatas, despolitizando los conflictos y dejando intactas las raíces estructurales de la exclusión, que afectan principalmente a los actores subalternos. Desde mi perspectiva, la mirada punitiva ignora estas complejidades y perpetúa una narrativa dicotómica entre “buenos” y “malos” sin atender a las realidades mixtas y ambivalentes que atraviesan a las comunidades involucradas, sobre todo, cuando de por medio está la subsistencia y las gestas colectivas por autonomía económica y empoderamiento político en medio de la desigualdad y el autoritarismo.

Bibliografía

ANSIÓN, J.

1992 “Acerca de un irritante debate entre antropólogos del norte: Comentarios al artículo de O. Starn”. *Allpanchis*, vol. 24, n.º 39, 113-122, (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8462365>).

DEGREGORI, C. I.

2013 *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú. 1980-1999*. Lima: IEP.

DEGREGORI, C. I. y P. SANDOVAL

2009 *Antropología y antropólogos en el Perú: La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal*. Lima: IEP.

ELÍAS, N.

2008 *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.

HUAMÁN, A., y D. PALACIOS

2018 “Agro-industria en la Amazonía Colonizada: Una aproximación etnográfica a la cadena de valor de la palma aceitera en Tocache, San Martín”. En *Perú: El problema agrario en debate* (SEPIA XVII). Lima: SEPIA, pp. 173-232.

MANRIQUE, A. (ed.)

2022 *Las ciencias sociales en el Perú y la sociedad del siglo XXI. Demanda formativa y agenda de investigación*. Lima: CONCYTEC.

PIOVANI, J. I., y L. MUÑOZ (eds.)

2018 *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Buenos Aires: CLACSO.

REÁTEGUI, F., J. CIURLIZZA y A. PERALTA

2008 *Hatun Willakuy. Comisión de la Verdad y Reconciliación*. IDEHPUCP. <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Economía popular y conocimiento situado: Asociatividad y prácticas en vulnerabilidad de las comerciantes aimaras en la frontera sur

Ricardo Jiménez Palacios¹

ORCID: 0000-0001-97418689
Universidad Privada de Tacna -Universidad de Chile
jpricardojp@gmail.com

Abelardo Máximo Chura Bárcena²

ORCID: 0000-0002-7914-8141
Universidad Privada de Tacna
abechurab@upt.pe

Marycielo Sharon Hidalgo Lazo³

ORCID: 0009-0007-9373-4941
Universidad de Tarapacá - Universidad Privada de Tacna
mhidalgolazo@gmail.com
Recibido: 20 de junio de 2024
Aceptado: 6 de agosto de 2024

-
- 1 Candidato a doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Chile. Académico de la Universidad Privada de Tacna (Perú).
 - 2 Bachiller en Historia por la Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann (Perú). Estudiante de la Universidad Privada de Tacna (Perú).
 - 3 Estudiante de maestría en Historia por la Universidad de Tarapacá (Chile). Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann (Perú).

Resumen

El presente trabajo examina las estrategias de supervivencia desplegadas por comerciantes aimaras en la frontera chileno-peruana, en un contexto de creciente vulnerabilidad económica, política y cultural. A partir del debilitamiento de la matriz sociopolítica clásica y la exclusión del mercado laboral formal, estas mujeres desarrollan prácticas individuales y colectivas para sostener sus vidas. La *asociatividad* se revela como una estrategia clave que no solo permite resistir la precariedad económica, sino también disputar espacios políticos desde la organización gremial. Los testimonios recogidos evidencian trayectorias marcadas por la informalidad, la exclusión y la criminalización, en las que la búsqueda de estabilidad se entrelaza con la afirmación de identidades culturales.

Estas prácticas no surgen desde decisiones racionales plenamente conscientes, sino desde experiencias cotidianas de inestabilidad estructural, mediadas por lo subjetivo y lo afectivo. En este sentido, se plantea la necesidad de pensar estas estrategias no solo como respuestas adaptativas, sino también como formas de resistencia y construcción de agencia. En diálogo con una perspectiva de conocimiento situado, se propone reconocer estos saberes y prácticas como fuentes legítimas de conocimiento, capaces de aportar a procesos de transformación social desde las realidades del sur andino.

Palabras clave: Comercio popular, comercio aimara, frontera, asociatividad.

Abstract

This paper examines the survival strategies deployed by Aymara women traders on the Chilean-Peruvian border, in a context of growing economic, political, and cultural vulnerability. In response to the weakening of the classical sociopolitical matrix and exclusion from the formal labor market, these women develop both individual and collective practices to sustain their lives. Associativity emerges as a key strategy, enabling not only resistance to economic precariousness but also the ability to contest political spaces through grassroots organization. The collected testimonies reveal trajectories shaped by informality, exclusion, and criminalization, where the pursuit of stability is deeply intertwined with the affirmation of cultural identities.

These practices do not arise from fully rational or deliberate decisions, but rather from everyday experiences of structural instability, mediated by subjective and affective dimensions. In this sense, it becomes necessary to understand these strategies not only as adaptive responses, but also as forms of resistance and the construction of agency. In dialogue with a situated knowledge perspective, this work

advocates for the recognition of these experiences and practices as legitimate sources of knowledge, capable of contributing to processes of social transformation from the realities of the Andean South.

Keywords: Popular trade, aymara trade, border, associativity

Introducción

El presente texto, trabajado sobre la base de evidencias y reflexiones previas, tiene como objetivo mostrar las prácticas y estrategias de las comerciantes aimaras de la frontera sur peruana en situación de vulnerabilidad. Es importante tomar en cuenta que la referida vulnerabilidad no se agota en lo económico, sino que se enmarca en un proceso de debilitamiento de una matriz sociopolítica (MSP) clásica (Garretón 2000) que supone un alcance social, político y cultural, además de económico. Así, presentamos hallazgos de estrategias de supervivencia económica y política, desde el contexto de vulnerabilidad. El presente material lo organizamos en tres secciones. En la primera de ellas, titulada “Del subjetivismo biográfico a las prácticas de sujetos en vulnerabilidad”, reunimos las reflexiones de Moser (1996), Kaztman (1999) y Arteaga y Pérez (2011) en torno al activo-vulnerabilidad (Moser 1996), activo-vulnerabilidad-estructura de oportunidades (Kaztman 1999) y las mediaciones subjetivas (Arteaga y Pérez 2011) como puente de acceso a la estructura de oportunidades. Estas reflexiones las enmarcaremos en el contexto del debilitamiento de la matriz sociopolítica clásica (Garretón 2000) y el desarrollo del subjetivismo biográfico (PNUD 2015) como medida adaptativa.

En segundo lugar, la sección “Género y comercio popular en la frontera peruano-chilena: una configuración en torno a nuevas desigualdades” desarrolla una breve reflexión sobre la teorización de la informalidad, las desigualdades estructurales y las desigualdades dinámicas (Fitoussi y Rosanvallon 2004) para luego asentar los hallazgos sobre la situación de vulnerabilidad y su correlato con las prácticas de las comerciantes aimaras en la frontera chileno-peruana.

Seguidamente, la tercera sección es de carácter metodológico mientras que la cuarta concluirá con el análisis de las prácticas de sujetos en vulnerabilidad, tanto en el plano económico como político, considerando además una reflexión en torno a las prácticas y estrategias de supervivencia cultural como categoría de relevancia para el presente planteamiento. Finalmente, una quinta sección nos lleva a reflexionar sobre las miradas desde el sur y considerar de qué manera podemos producir conocimiento situado desde las ciencias sociales en el Perú.

Del subjetivismo biográfico a las prácticas de sujetos en vulnerabilidad

Para el año 1998, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) manifestaba que las personas han consolidado una confianza en torno a estrategias individuales de éxito frente a una expectativa del progreso del país, como se indica “en otros términos, el futuro suele ser visualizado como un horizonte personal más que como un horizonte compartido” (PNUD 1998: 48). Diecisiete años más tarde, en un Informe de Desarrollo Humano (PNUD 2015), se evidenciará —con preocupación— el fenómeno denominado *subjetivismo biográfico*. Este concepto supone que

la imagen de sujeto predominante en las conversaciones es la de un sujeto solo [...] hay una especie de desesperanza adaptativa que revela un aprendizaje doloroso: el único sostén de la propia vida es el esfuerzo personal, el trabajo cotidiano, el sacrificio diario. No hay deudas ni reciprocidad hacia la política, precisamente porque esta no es una aliada en la vida (PNUD 2015: 118).

Hoy por hoy, se entiende que el “neoliberalismo requiere la producción de sujetos que imaginan ser autónomos, en posesión de sí mismos, es decir, personas que logren conducir su vida como una empresa, actuando, por tanto, como empresarios de sí mismos” (Galaz y Pérez 2020: 188). De esta manera, observamos que, desde fines del siglo XX, se viene consolidando una forma de subjetividad basada en el individuo que extenderá estrategias económicas y políticas de carácter individual.

Sin embargo, profundizando la problemática, podemos referir que esta situación incide de una manera más compleja sobre el ámbito material de los sujetos. Desde la perspectiva de Manuel A. Garretón (2000), el debilitamiento de la matriz sociopolítica⁴ clásica conllevará a un proceso de transformación del aparato estatal, las estructuras de representación política y los actores de la sociedad civil. Este proceso de transformación ha reforzado una percepción de individualidad en los actores sociales que encuentra su correlato en un discurso institucional, tanto estatal como mercantil, “que ensalza el esfuerzo y las capacidades individuales en la resolución de problemas cotidianos” (Arteaga y Pérez 2011: 69).

De esta manera, desde fines de la década del noventa, frente al debilitamiento de la matriz sociopolítica clásica, se fortalece la figura de un sujeto que visibiliza el

4 La matriz sociopolítica se entiende como la relación entre un Estado, una estructura de representación o sistema de partidos políticos (para agrupar demandas globales e implicar políticamente a sujetos) y una base socioeconómica de actores sociales con orientaciones y relaciones culturales (lo que incluye la participación y diversidad de la sociedad civil fuera de estructuras estatales formales); y todo ello mediado institucionalmente por el régimen político (Garretón, Cavarozzi, Cleaves, Gereffi y Hatlyn 2004: 16).

futuro en un horizonte personal a partir de la generación de estrategias individuales. Es importante referir que estas estrategias se desplegarán tanto en el plano económico y laboral, como también político, social y cultural. Ahora bien, para comprender las diversas estrategias de supervivencia que resignifican al sujeto son importantes las consideraciones de Caroline Moser (1996) y Rubén Kaztman (1999).

En su texto *Situaciones críticas. Reacción de los hogares de cuatro comunidades urbanas pobres ante la vulnerabilidad y la pobreza*, Caroline Moser (1996) plantea una reflexión clave sobre la interacción entre los conceptos de activo y vulnerabilidad, lo que contribuye al entendimiento de cómo los hogares en condiciones de pobreza enfrentan las crisis económicas. Moser (1996) introduce la noción de que, en situaciones de vulnerabilidad, los hogares no solo se ven afectados por la adversidad, sino que también activan recursos que les permiten enfrentar y, en algunos casos, reducir las consecuencias negativas de dichas crisis. Uno de estos recursos cruciales es el capital social.

En este sentido, la autora argumenta que las crisis económicas pueden ejercer presiones opuestas sobre el capital social de las comunidades. Por un lado, las dificultades económicas pueden llevar a un fortalecimiento de las redes de reciprocidad, en tanto que los miembros de las comunidades se ven obligados a recurrir más a menudo a sus redes y relaciones sociales y familiares para obtener apoyo mutuo. Esta cooperación intensificada se convierte en un activo que ayuda a los hogares a enfrentar la pobreza de manera colectiva, compartiendo recursos, conocimientos y servicios, lo que refuerza los lazos de solidaridad.

No obstante, por otro lado, las tensiones derivadas de las crisis también pueden erosionar el capital social cuando las redes de apoyo se desgastan, debido a la competencia por la escasez de recursos o por la pérdida de la confianza entre los miembros de la comunidad. Esta doble dimensión del capital social, como un activo que puede tanto fortalecerse como debilitarse en tiempos de crisis, es crucial para entender las dinámicas de vulnerabilidad de los hogares ante la precarización económica.

Sin embargo, será Rubén Kaztman (1999) quien amplíe la propuesta de “activo-vulnerabilidad” planteada por Moser (1996), incorporando una nueva dimensión al análisis. Kaztman (1999) introduce el concepto de “estructura de oportunidades” como un factor clave para comprender las condiciones bajo las cuales los hogares vulnerables pueden movilizar y utilizar sus activos⁵. Según Kaztman (1999), la movilización de activos en los hogares vulnerables, que constituye un elemento central en la propuesta de Moser (1996), no puede entenderse de forma aislada ni reducida a las estrategias individuales o familiares.

5 “Las estructuras de oportunidades se definen como probabilidades de acceso a bienes, a servicios o al desempeño de actividades. Estas oportunidades inciden sobre el bienestar de los hogares, ya sea porque permiten o facilitan a los miembros del hogar el uso de sus propios recursos o porque les proveen recursos nuevos” (Kaztman 1999: 21).

En lugar de ello, Kaztman considera que estas deben ser analizadas dentro de un contexto más amplio de estructuras sociales y económicas. Así, se sostiene que la capacidad de los hogares para movilizar sus activos depende de las oportunidades estructurales disponibles en su entorno, tales como el acceso a servicios, mercados, empleo o incluso políticas públicas. De esta manera, las estrategias de los hogares no se limitan a las decisiones individuales, sino que adquieren sentido solo cuando se consideran en relación con las condiciones estructurales que configuran las oportunidades disponibles para las familias. En este contexto, la interacción entre activos, vulnerabilidad y estructura de oportunidades se convierte en un marco analítico que permite entender cómo los hogares enfrentan la pobreza y cómo las políticas y estructuras sociales pueden influir en su capacidad de superar la situación de vulnerabilidad. La propuesta de *activos-vulnerabilidad-estructura de oportunidades* que Kaztman desarrolla, por lo tanto, permite una visión más integral de las dinámicas sociales y económicas que influyen en la supervivencia de los hogares vulnerables, destacando la importancia de las estructuras externas en la configuración de las oportunidades individuales.

Finalmente, Catalina Arteaga y Sonia Pérez (2011) consideran que el acceso a la estructura de oportunidades se encuentra inmerso entre los recursos, los sujetos y sus hogares, elementos que se encuentran interrelacionados por las mediaciones subjetivas, las cuales actúan como puente entre ellos. Así, los sujetos y sus familias se hacen de las diversas oportunidades estructuralmente disponibles por medio de estrategias y tácticas desarrolladas en contexto de vulnerabilidad (Arteaga y Pérez 2011). Ahora bien, al complementar las consideraciones de Moser (1996) y Kaztman (1999) sobre los activos-vulnerabilidad-estructura de oportunidades, las autoras enfatizan que las mediaciones subjetivas que permiten la interrelación de estos elementos no siempre se desarrollan en un ámbito de racionalidad ni mucho menos en un contexto de estabilidad alcanzado a través de estrategias racionales. De manera contraria, se observa que, para un conjunto específico de actores, “en el inicio no se encuentra la estabilidad, sino una experiencia crónica y estructural de inestabilidad” (Arteaga y Pérez 2011: 80). Esto sugiere que los sujetos no parten de una base estable, sino que viven en un estado constante de fragilidad estructural, en el que la vulnerabilidad es una constante más que una excepción. Esta condición de inestabilidad crónica redefine la manera en que las estrategias de los hogares son concebidas y ejecutadas, pues las decisiones y acciones de los individuos no siempre responden a una lógica de maximización de beneficios o de optimización de recursos, sino que están impulsadas por la necesidad de gestionar la incertidumbre y la percepción de riesgo constante.

Las estrategias y tácticas que emergen en contextos de vulnerabilidad no solo buscan mejorar las condiciones materiales de los hogares, sino también preservar la dignidad, evitar el estigma y mantener la cohesión social frente a los demás. En lugar de intentar recuperar una estabilidad perdida, los sujetos vulnerables

actúan adaptándose a una inestabilidad continua, utilizando recursos subjetivos como el orgullo o el ocultamiento para gestionar su vulnerabilidad y mantener una autopercepción de agencia. Este análisis resalta la importancia de las dimensiones subjetivas y simbólicas en las estrategias de afrontamiento, y cómo las medidas racionales no siempre son suficientes para comprender las acciones de los hogares vulnerables, ya que estas están atravesadas por factores emocionales, culturales y sociales que reflejan experiencias crónicas de inestabilidad y lógicas de resistencia en contextos de exclusión y precariedad.

Sintetizando hasta esta parte, el debilitamiento de la matriz sociopolítica clásica conlleva a generar estrategias individuales de supervivencia tanto a nivel económico como político, social y cultural. Estas estrategias se construyen a partir de los *activos-vulnerabilidad* interconectados con una estructura de oportunidades, a la cual se accede por medio de mediaciones subjetivas que no necesariamente son racionales. Es así que pasamos de un *subjetivismo biográfico*, en el cual el sacrificio diario y el esfuerzo personal se tornan en una medida adaptativa, hacia una situación en la que se generan prácticas, tácticas y estrategias de supervivencia en condiciones de vulnerabilidad. A continuación, desarrollaremos esta tesis en el contexto de las mujeres aimaras comerciantes en la frontera chileno-peruana, que ofrecerá la posibilidad de extraer nuevas perspectivas teóricas y categorías analíticas para la investigación.

Metodología

El presente texto consideró un enfoque cualitativo y descriptivo, utilizando entrevistas semiestructuradas como principal técnica de recolección de datos. Las entrevistas se recopilaban sobre la base de investigaciones previas que fueron dirigidas hacia comerciantes aimaras ubicadas en la frontera peruano-chilena con el propósito de registrar prácticas, experiencias y perspectivas sobre sus estrategias de supervivencia en contextos de vulnerabilidad económica y política. Las participantes fueron entrevistadas por medio de un muestreo de bola de nieve. Las entrevistas se centraron en la vida cotidiana de las comerciantes de ropa y calzado de segundo uso, y las formas en cómo enfrentaron determinadas vulnerabilidades económicas, sociales y políticas.

El análisis de los datos recolectados se realizó a través de un análisis de contenido emergente. Los testimonios fueron transcritos y se identificaron extractos que dan cuenta de las características de asociatividad y las formas en cómo afrontan vulnerabilidades de carácter económico y político.

Género y comercio popular en la frontera chileno-peruana: una configuración en torno a nuevas desigualdades

El género, el comercio popular de frontera y las nuevas desigualdades pueden ser entendidas en el marco del proceso de transformación de las relaciones laborales, tal como de la percepción de las desigualdades comprendidas en marcos territoriales clave. Así, se generarán formas atípicas de empleo, dejando atrás aquellas relaciones laborales tradicionales donde se ejercían relaciones subordinadas de empleado-empleador (Chaclatana *et al.* 2018). Frente a la situación atípica de empleo, deben reconsiderarse críticamente nuevas categorías analíticas para abordar las estrategias de comercio popular y su interrelación con el género y las nuevas desigualdades comprendidas en un ámbito territorial.

Las primeras teorizaciones sobre el empleo informal se encuentran durante la década del setenta, en los trabajos de Keith Hart (1990) y la Organización Internacional del Trabajo (1972), tanto en las periferias de la ciudad de Accra en Ghana como en torno a las estadísticas y estrategias de empleo en Kenya, respectivamente. El debate sobre la informalidad, en América Latina, se desarrollará durante la década del noventa, a partir de las propuestas de Hernando De Soto (1990) y Alejandro Portes (2004) desde una perspectiva liberal y una perspectiva crítica, respectivamente. Sin embargo, las teorizaciones de la informalidad consolidadas durante la década del setenta y noventa serán deudoras de una perspectiva consolidada en torno al modelo acumulativo de las últimas décadas del siglo XX que posibilitará una suerte de contrato social en torno al cual podía ser leída la informalidad (Jiménez 2020).

La teorización de la informalidad deudora del modelo acumulativo de las últimas décadas del siglo XX ubicaba al empleo público como el núcleo dinamizador de las lógicas laborales urbanas. El ser núcleo dinamizador de las lógicas laborales, conllevó a que se constituya como un referente de centralidad económica y simbólica para el mercado laboral (Pérez y Mora 2004), determinando además lecturas en torno a las desigualdades sociales. Sin embargo, el mercado laboral formal no tardó en generar un considerable volumen de excedente laboral, el cual tuvo que generar tácticas y estrategias de supervivencia económica que generaron un amplio mercado laboral informal. De esta manera, se generaba una significativa desigualdad estructural (Fitoussi y Rosanvallon 2004) entre el mercado laboral formal y el mercado laboral informal. No obstante, estas desigualdades, en tanto estructurales, serán aceptadas e inscritas en un cierto tipo de arreglo social institucionalizado (Pérez y Mora 2004).

Es precisamente, en el marco de estas desigualdades estructurales, insertas en el mercado laboral de las últimas décadas del siglo XX, que se fortalecerá la perspectiva y la aspiración hacia un mercado laboral formal, público y altamente productivo, en torno al cual se generarán las primeras estrategias de supervivencia económica. En ese marco, ocurren los primeros procesos migratorios del campo a la ciudad, en que los migrantes se insertaban en el mercado laboral informal para

invertir en el capital humano de los hijos con el propósito de que ellos sí superen la informalidad e ingresen al mercado laboral formal (Pérez y Mora 2004). Así, será en torno a esta desigualdad estructural que se generarán las primeras categorías analíticas de formalidad/informalidad.

El problema, tanto en el campo real como en el teórico, sucederá cuando entre en crisis el modelo acumulativo durante los últimos años del siglo XX. La crisis del modelo acumulativo conllevará además al debilitamiento de la centralidad simbólica del empleo formal y público, así como a las diversas estrategias de supervivencia y adaptabilidad que se habían forjado para pasar de una situación de vulnerabilidad en la informalidad a una situación de estabilidad formal. Además, la realidad difusa generada a partir del debilitamiento de las desigualdades estructurales complejizará aún más la suerte de contrato social que ya venían siendo aceptadas; finalmente, el cambio de esta situación conllevará a generar nuevos marcos interpretativos y teóricos que transiten más allá de la dicotomía formalidad/informalidad.

Como refieren el propio Juan Pablo Pérez Sáinz y Minor Mora (2004) se pasará de una situación de oportunidad del empleo formal, propia de un modelo productivo del siglo XX, a una situación de riesgo de exclusión laboral, propio del nuevo modelo productivo o, mejor dicho, propio del debilitamiento y desgaste del primer modelo productivo⁶. Así, para el caso de las mujeres aimaras en la frontera peruano-chilena, la situación del comercio se sitúa también en el contexto de la situación de exclusión laboral.

...así hemos permanecido hasta hoy en día, con toda la gente que verdaderamente necesita. Somos gente de la calle, nosotros hemos fomentado el trabajo a muchos: taxistas, tricicleros, prácticamente a los de la tienda [...] Si vamos a la historia, así bien, bien, bien de verdad, nosotros damos trabajo a mucha gente porque también nos compran y ellos también revenden y así sucesivamente. Y gracias a Dios, así hemos hecho estudiar a nuestros hijos, hemos pagado el agua, la luz y ahora, después de tanto años, nos quieren reubicar (mujer comerciante tacneña, caso 1).

El testimonio de la primera entrevistada coincide con el de otras mujeres, en el sentido de que el trabajo del comercio en la frontera les ha permitido educar a sus hijos, además de sostener económicamente el hogar, ya sea en el pago de servicios, como la luz y el agua. Además, el hecho de consolidar sus actividades y fortalecer las redes de desarrollo local que permite el comercio en un contexto de reubicación, nos permite considerar el desarrollo de prácticas y estrategias en contexto de vulnerabilidad. De esta manera, se fortalece la tesis de que estas estrategias no se

6 Como alternativa a la dicotomía formal/informal, se generarán otras categorías analíticas como *economía popular* (Tassi et al. 2013) o *globalización desde abajo* (Alba, Lins y Mathews 2015).

desarrollan necesariamente bajo un contexto de elección racional o situación de estabilidad (Arteaga y Pérez 2011). Sin embargo, la posibilidad de mantenerse en el comercio informal para *sacar adelante* a sus hijos se ha ido diluyendo también como una posibilidad de insertarse en la formalidad.

...los hijos, hay hijos que no trabajan. Algunos, más ahora, se han quedado la mayoría sin trabajo, o sea, les han recortado: “No, yo ya no estoy trabajando”, dice. “Entonces, estoy yendo a trabajar a la chacra, yendo, buscando una manera de...” entonces, no se puede (mujer comerciante tacneña, caso 2).

De esta manera, corroboramos además la tesis planteada por Pérez y Mora (2004) en el sentido de que pasamos del trabajo informal a la exclusión laboral, toda vez que la primera podía ser entendida como un tránsito hacia la ansiada formalidad, frente a una situación actual donde esa posibilidad se torna imposible, incluso para los hijos. Así, frente a la situación de vulnerabilidad generada por la exclusión laboral, las comerciantes generan prácticas que encuentran en la *asociatividad* una estrategia de supervivencia económica y solidaridad.

...empecé a vender refresco, luego mazamorra, luego gelatina, flan. Después de haberme trasladado a esa casa, continúe con mi negocio. Empecé a trabajar con mi negocio con *salchipapas*, *picarones*; luego empecé a vender productos de belleza. Practiqué también un poco la costura porque sabía un poco, durante unos años y, finalmente, me encontré con la ropa de segundo uso cuando ya tenía como 22 años. Yo, jovencita empecé la ropa de segundo uso y no empecé a vender en el departamento de Tacna, sino empecé a llevar fuera y cada vez, entonces, mi esposo, cada vez que cobraba yo me iba a la parte alta o a la parte de Candarave, Camilaca, toda esa zona me conozco. Ahí en las ferias, en las fiestas, ahí llevaba la ropa y ahí vendía y ahí he trabajado más o menos por un tiempo de unos 2 a 3 años hasta que me asocié. En ese tiempo, acá en el departamento de Tacna solamente existía dos asociaciones de ropa de segundo uso, una que se llamaba Asociación de Comerciantes Menor Cuantía Héroes del Alto de la Alianza y el otro que se llamaba José Carlos Mariategui. Solamente existían esas dos asociaciones. Entonces, yo llegué a la edad más o menos de 23 años si no recuerdo. Al inicio de haber ingresado a esa asociación, solamente era comisionista. Yo era socia, sí, pero no vendía, era comisionista y nos dedicábamos a traer la ropa de Tacna-Arica porque era en ese entonces era legal, [...] Me volví comisionista y como no tenía todavía un puesto, un lugar para vender, ya me puse a trabajar ahí... (Mujer comerciante tacneña, caso 3)

El testimonio del caso 3 nos permite profundizar más en las prácticas en contexto de vulnerabilidad. Se pasa de la venta de alimentos, a la venta de productos de belleza y, de ella, al negocio de la costura y al traslado de ropa usada por la frontera. Asimismo, es relevante el rol que cumplen las *asociaciones* como estrategias de empoderamiento económico que, como grupo humano, permite el apoyo mutuo para la actividad de mujeres comerciantes. En ese sentido, se torna en un elemento clave para desarrollar estrategias de supervivencia económica en el propio contexto de vulnerabilidad. Sin embargo, la figura de la asociación no supone únicamente una herramienta de supervivencia económica, sino, además, una herramienta de supervivencia política.

Yo era socio de Héroes del Alto de la Alianza. Había otra asociación: Mariátegui. Había otra asociación: San Valentín y Ana Harris. Eran cuatro, pero dentro éramos veinte socios, así de veinte en veinte, en total entre cuatro éramos ochenta y me reuní con los dirigentes, les expliqué: “Así me dijeron: ‘Para que tengas mayor fuerza hay que formar una federación’, y al llegar con el asesor, le expliqué y me dijo que sí se puede y que sí tiene más fuerza”. Entonces, fuimos a notaría; en notaría pedimos armar la federación de las cuatro asociaciones. “Sí”, nos dijeron. “¿Cuánto va a ser? Tanto”. Y bueno, la formamos y así como federación ingresamos a Lima, como federación. Yo formé la federación; yo, y no hubo ninguna federación más. Ya después recién escucharon: “Federación, federación, mercadillos armaron federación” (risas); así pues. (Varón comerciante tacneño, caso 1)

Así podemos percibir que, además de la vulnerabilidad de carácter económico, se generan otras estrategias para superar las situaciones de vulnerabilidad de carácter político, por medio de la misma estrategia: *la asociación*. El caso que nos relata el comerciante varón refiere a la conformación de la Federación de Comerciantes de Menor Cuantía, la cual se constituye en uno de los gremios más movilizadores y organizados de la ciudad de Tacna, en la frontera peruano-chilena. Entre las diversas demandas que solicitan está la derogación de la Ley 28514 (Ley que prohíbe la importación de ropa y calzado usado), contra la segregación urbana y contra la criminalización de su actividad.

De esta manera, podemos notar que, en el caso de las comerciantes y los comerciantes aimaras de la frontera peruano-chilena, se extienden también prácticas en vulnerabilidad que permiten ingresar a una estructura de oportunidades tanto en el campo económico como en el campo político, entendido este último como estructura de representación en el marco de la matriz sociopolítica (Garretón 2000). Asimismo, las prácticas en vulnerabilidad generadas por los comerciantes han atravesado un proceso de transformación propio del mercado de trabajo situado en el contexto de debilitamiento del modelo acumulativo característico del siglo XX (Pérez y Mora

2004). De las diversas prácticas de los comerciantes debe relevarse la figura de la *asociación* como una estrategia de sobrevivencia tanto en el campo económico como en el político.

A modo de conclusión. La *asociación* de comerciantes como práctica en condición de vulnerabilidad y estrategia de supervivencia

Es importante contextualizar la categoría de activo-vulnerabilidad (Moser 1996) en el contexto del debilitamiento de la matriz sociopolítica clásica (Garretón 2000). El porqué de la *vulnerabilidad* como elemento clave en la categoría moseriana nos sitúa en la crisis del tipo societal industrial de Estado nacional (Garretón 2000) así como en la crisis del modelo acumulativo de producción al que hacen referencia Pérez y Mora (2004); por ende, la situación de vulnerabilidad responde a un contexto mayor en el que la base socioeconómica de los actores sociales se transforma en el marco de la crisis de la matriz sociopolítica clásica, producto de las políticas neoliberales. De esta manera, la situación de vulnerabilidad no solamente ocurre en el campo económico, sino, además, en el campo político, social y cultural.

En esa misma línea, la figura de la estructura de oportunidades (Kaztman 1999) empieza a considerarse ante la crisis de una matriz que dotaba de sentido a nuestro tipo societal y a las estrategias de acción que se practicaban de manera institucionalizada a través de ella. Así, el optar por la informalidad como un período de tránsito hacia el empleo formal, o la participación en partidos políticos como estructuras de representación entre la sociedad civil y el Estado, se tornaban en estrategias institucionalizadas en el contexto de la MSP clásica. Al entrar en crisis la misma, se requiere visibilizar y problematizar la *estructura de oportunidades* como posibilidad de acceso a bienes y servicios⁷.

Es así que las prácticas en vulnerabilidad (Arteaga y Pérez 2011) nos brindan una serie de significados que permitirían explicar las estrategias que vienen siendo adoptadas ante el debilitamiento de la MSP clásica (Garretón 2000) y la coherencia estructurada entre economía, sociedad, cultura y política. Así, situamos la reflexión de las prácticas de las comerciantes aimaras en la frontera chileno-peruana como prácticas en condiciones de vulnerabilidad para insertarse en la estructura de oportunidades no solo económica, sino además política.

La *asociación* como una estrategia de los comerciantes para engarzar el relacionamiento social permite institucionalizar la sobrevivencia económica como subproducto de la crisis del tipo societal industrial de Estado nacional. Los testimonios vertidos líneas arriba dan cuenta de la *asociación* como una posibilidad de salir adelante económicamente de manera sostenida. Pero, además, la *asociación*

7 Tomando en cuenta la perspectiva particularmente económica de la propuesta de Kaztman (1999).

como estrategia de vulnerabilidad política se consolida frente a la crisis del tipo societal industrial de Estado nacional, donde los partidos políticos ya no se configuran como estructuras de mediación entre la sociedad civil y el Estado. El testimonio del dirigente varón da cuenta del acceso a las oportunidades políticas (entendidas en la negociación de derechos) que brinda la conformación de la *asociación* y la *federación*.

Ahora bien, la consideración de prácticas de vulnerabilidad en contextos económicos y políticos resulta evidenciada frente al debilitamiento de la coherencia estructurada entre economía, política, sociedad y cultura. Sin embargo, ¿sería conveniente referirnos, además, a una vulnerabilidad cultural? Y, si es dable, referirnos a estrategias individuales de supervivencia cultural. En ese sentido, la imagen que se muestra debajo (Figura 1) nos deja abierta la pregunta por las prácticas en condiciones de vulnerabilidad que permiten acceder a una estructura de oportunidades para el acceso a derechos, en este caso, del derecho social al trabajo.

Así, la afirmación del derecho *social* al trabajo es mediada por la afirmación *cultural* aimara de la mujer que protesta. A su vez, el contexto de participación de la protesta acontece en un piquete de comerciantes asociados, quienes generan la asociatividad como estrategia de supervivencia *económica*, pero además como referente de negociación *política*. Por ende, el presente material ha permitido acercarnos a las estrategias de supervivencia económica y política en torno a las prácticas en condiciones de vulnerabilidad de las mujeres aimaras comerciantes de la frontera sur de Perú. Sin embargo, aún queda en el tintero profundizar estas categorías y, más aún, las *estrategias de supervivencia cultural* como clave analítica de la investigación.

¿Es posible mirar desde el sur?

Las reflexiones desarrolladas hasta aquí nos llevan a dialogar con la necesidad de construir ciencias sociales desde el sur peruano. Aquí es importante distinguir dos caminos; por un lado, apostar por la descentralización de las ciencias sociales y, por otro lado, apostar por un conocimiento situado desde el sur. Descentralizar las ciencias sociales no solamente supone investigar *los grandes problemas del país* y hurgarlos fuera de Lima; de ser el caso, el desarrollo de las ciencias sociales peruanas nos permitiría ello. Hacia fines del siglo XX, Donna Haraway (1998) nos refería a la capacidad de visión que ha adquirido la ciencia y tecnología hasta este entonces.

Las tecnologías de visualización no parecen tener límites. Los ojos de cualquier primate ordinario como nosotros pueden ser mejorados sin fin mediante sistemas de sonografía, de imaginería de resonancia magnética, de sistemas de manipulación gráfica basados en inteligencia artificial, de

microscopios electrónicos, de escáneres para tomografías guiados por ordenador, de técnicas para hacer resaltar el color, de sistemas de vigilancia por satélite, de cámaras para cualquier cosa, capaces de filmar desde la mucosa intestinal de un gusano marino que habita en las profundidades hasta hemisferios planetarios en cualquier sistema solar. La vista en esta fiesta tecnológica se ha convertido en glotonería incontenible. (Haraway 1998: 11)

En paralelo a las reflexiones de Donna Haraway (1998) sobre el *ilimitado avance de las tecnologías de visualización*, podemos inferir que las ciencias sociales peruanas tienen las suficientes técnicas y tecnologías para observar. Se puede echar mano de las técnicas de encuestas, censos, entrevistas, revisión documental, entre otras formas de hacer investigación. Se puede tomar bases de datos, censos y encuestas producidas por instituciones públicas y gubernamentales. A estas alturas, las técnicas de análisis se encuentran también lo suficientemente desarrolladas para robustecer el conocimiento científico social. Artilugios como la estadística descriptiva, inferencial y correlacional, hasta avances más atrevidos como los análisis multivariados y las ecuaciones estructurales son algunas técnicas cuantitativas que, de la mano con el análisis de contenido, el análisis categorial o el análisis emergente, podrían brindarnos explicaciones basadas en un afinamiento de la mirada del científico social. Ahí también yacen sus tecnologías, *softwares* que pueden desfilar desde el añejo SPSS hasta RStudio, ATLAS.Ti o MAXQDA, programas que hacen guiño a la *fiesta tecnológica* referida por Haraway (1998).

No obstante, la descentralización de las ciencias sociales peruanas no radica en los ilimitados avances de esta visión objetivante. Frente a ello, consideramos que los ojos disponibles en las ciencias sociales peruanas son capaces de pulverizar miradas pasivas (Haraway 1998) como alternativa descentralizadora en este escenario. Rescatar una mirada pasiva, situada y responsable de *nuestros propios monstruos*, lejos de una objetividad distante, trascendente y alienadora, hacia una nueva versión [feminista] de objetividad.

Así, consideramos que una de las claves para descentralizar las ciencias sociales peruanas radica en la forma como producimos nuevos objetos de investigación artesanalmente, desde nuestras propias inquietudes corporeizadas, situadas y territorializadas que se entrecruzan con el planteamiento de nuevos problemas, nuevos métodos y nuevas bocanadas epistémicas sin temerle al sesgo y la mirada pasiva. Visión que, a largo aliento, nos permitirá forjar agendas propias de investigación y política, asumiendo que producir conocimiento desde el sur es siempre un gesto epistémico profundamente político.



Figura 1. Comerciante aimara protestando en tiempos de pandemia por COVID-19 (Fotografía de Ricardo Jiménez Palacios).

Referencias

- ALBA, C., R. LINS y G. MATHEWS
2015 *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARTEAGA A., Catalina y Sonia PÉREZ T.
2011 “Experiencias de vulnerabilidad: de las estrategias a las tácticas subjetivas”. *Universum* (Talca), vol. 26, n.º 2, 67-81, (<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762011000200004>).
- GALAZ, C. y L. PÉREZ
2020 “Procesos de endeudamiento de la población migrante haitiana y venezolana. Apuntes desde un estudio situado en Quilicura (Chile)”. *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 12, 182-207, (<http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/4345>).
- GARRETÓN, M.
2000 *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- HARAWAY, D.
1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Editorial Cátedra. <https://lascirujanas666.files.wordpress.com/2014/04/haraway-conocimientossituados.pdf>
- KAZTMAN, R.
1999 *Activos y estructuras de oportunidades. Estudios sobre las raíces de la vulnerabilidad social en Uruguay*. Montevideo: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) Uruguay.
- MOSER, C.
1996 *Situaciones críticas. Reacción de los hogares de cuatro comunidades urbanas pobres ante la vulnerabilidad y la pobreza*. Washington D. C.: Banco Mundial.
- CHACALTANA, J., G. DEMA, y C. RUIZ
(2018) “El futuro del trabajo que queremos. La voz de los jóvenes en diferentes miradas desde América Latina y El Caribe”. *Perfiles Educativos*, vol. 40, n.º 159, 194-210, (http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982018000100194&lng=es&tln g=es).
- DE SOTO, H.
1987 *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: Instituto Libertad y Democracia.
- GARRETÓN, M. A., M. CAVAROZZI, P. CLEAVES, G. GEREFFI y J. HARTLYN
2004 *América Latina en el siglo XXI. Hacia una nueva matriz sociopolítica*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- FITOUSSI, J. y P. ROSANVALLON
2004 *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- HART, K.
1990 “The idea of Economy: Six Modern Dissenters”. En R. Friedland, y A. Robeston (eds.), *Beyond the Marketplace: rethinking economy and society*. New York: Walter de Gruyter, pp. 137-164.

JIMÉNEZ, R.

2020 “Dinámicas de desigualdad y disputa territorial de escala en los nodos fronterizos del espacio económico sur andino: estudio de caso de las ferias de comercio popular en la ciudad de Tacna (Perú)”. *Espaço Aberto*, vol. 10, n.º 1, 157-180. DOI: 10.36403/espacoaberto.2020.31986

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

1990 *Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares*, (<https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cmw.aspx>).

PÉREZ, J. y M. MORA

2004 “De la oportunidad del empleo formal al riesgo de exclusión laboral. Desigualdades estructurales y dinámicas en los mercados latinoamericanos de trabajo”. *Alteridades*, vol. 14, n.º, 28, 37-49. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702804>

PORTES, A. y W. HALLER

2004 *La economía informal*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL).

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD)

1998 *Informe de Desarrollo Humano*. Santiago de Chile: PNUD.

2015 *Informe de Desarrollo Humano*. Santiago de Chile: PNUD.

TASSI, N., C. MEDEIROS, A. RODRÍGUEZ y G. FERRUFINO

2013 *Hacer plata sin plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: Fundación PIEB.

Demetrio Roca Wallparimachi, un intelectual quechua

Rudy Roca Rozas

ORCID: 0009-0003-6479-1286

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

rudy.roca.rozas @gmail.com

Recibido: 26 de julio de 2024

Aceptado: 12 de setiembre de 2024

Resumen

El perfil de Demetrio Roca Wallparimachi presentado aquí explora la vida y el legado de un destacado intelectual quechua e investigador social cusqueño. Desde sus primeras observaciones de rituales prehispánicos, como el juego ceremonial del *pisqay* hasta su consolidación como un referente en la investigación del folclore andino, Demetrio desarrolló una epistemología rigurosa y comprometida con las comunidades oprimidas. Su obra no solo se caracterizó por un enfoque académico meticuloso, sino también por una escritura que buscaba visibilizar y revalorizar la cultura indígena y popular.

Demetrio se erige como un intelectual orgánico, profundamente conectado con el saber y el conocimiento de su pueblo. Su formación académica, su extensa carrera docente en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) y su compromiso político en un contexto de desigualdad y discriminación marcaron profundamente su trayectoria. Además, su legado perdura a través de sus publicaciones, testimonios y el esfuerzo de su hija Andrea, quien trabaja en la preservación y difusión de sus aportes a la construcción de una epistemología de lo popular en el Perú.

Palabras clave: Intelectual orgánico, folclore andino, epistemología de lo popular, cultura quechua, investigación social.

Abstract

The profile presented here of Demetrio Roca Wallparimachi, examines the life and legacy of a prominent Quechua intellectual and social researcher from Cusco. From his early observations of pre-Hispanic rituals, such as the ceremonial game of *pisqay*, to his establishment as a leading figure in the study of Andean folklore, Demetrio developed a rigorous epistemology deeply committed to oppressed communities. His work was characterized not only by meticulous academic rigor but also by a writing style that sought to highlight and revalue indigenous and popular culture.

Demetrio emerges as an organic intellectual, deeply connected to the knowledge and wisdom of his people. His academic training, his long teaching career at the National University of San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), and his political commitment in a context of inequality and discrimination profoundly shaped his trajectory. Furthermore, his legacy endures through his publications, testimonies, and the efforts of his daughter Andrea, who works to preserve and disseminate his contributions to the construction of an epistemology of the popular in Peru.

Key words: Organic intellectual, andean folklore, epistemology of the popular, Quechua culture, Social research.

Un juego ceremonial

La noche del 4 de enero de 1954, el joven etnógrafo Demetrio Roca Wallparimachi caminaba presuroso por Anta, la capital de su natal y querida provincia que lleva el mismo nombre. Se dirigía hacia el velorio de doña María Qollatupa Ataw, donde observaría y anotaría todos los rituales mortuorios que, de manera ordenada, se llevaban a cabo en el hogar de la difunta. En su retina y en su cuaderno de campo quedaría registrado el juego ceremonial prehispánico denominado *pisqay*, un juego de roles en el que no intervienen los deudos consanguíneos ni espirituales de la fallecida, sino más bien los miembros de la comunidad campesina a la que pertenecía.

Los números son fundamentales en el juego, pues todo se rige según los valores que marca la *pisqa*, una piedra utilizada a manera de dado. Este dado, de forma irregular, tiene un extremo más voluminoso que vale diez, mientras que el otro extremo tiene un valor de cinco, el cual, traducido al quechua, es *pisqa* que da así nombre tanto al dado como al juego. Los demás lados, con forma de trapecio, representan los valores de uno, dos, tres y cuatro. Sin embargo, cuando la piedra

marca cuatro, este número se lee como ocho y, curiosamente, no se traduce al quechua como *tawa*, sino al aymara como *pusi*. Este dato, recogido por Demetrio, inquietó a su mentor, el antropólogo ayacuchano Efraín Morote Best, quien ensayó la hipótesis de un posible origen aymara del juego.

El *pisqay* se lleva a cabo ante el cuerpo de doña María Qollatupa Ataw y, en su primera fase, participan doce varones y doce mujeres. Cada jugador lanza la *pisqa* y el grupo que acumule más puntaje resulta ganador. Así, los ganadores tienen como función principal llevar a cabo rezos católicos. Las metáforas recorren todo el ritual. La acumulación de puntos se denomina *trabajo*. A la persona encargada de repartir la *pisqa* se le llama *servicio* y debe ser alguien vivaz y divertido, capaz de animar a los asistentes al velorio. El grupo de doce mujeres juega para *desatar* o *paskipuy*. Mientras tanto, la cuenta de los puntos para determinar al grupo ganador está a cargo del *yupaq* o contador, quien, utilizando granos de maíz, sigue la secuencia de puntajes y permanece sentado junto a la difunta.

La familia, en tanto, carga con su dolor sin intervenir en el juego ceremonial y se ocupa de alcanzar la coca, el aguardiente, los cigarros, el té y los vasos con chicha que son consumidos durante los momentos de descanso o *samakuy*, los cuales ocurren cuando un grupo alcanza la media docena de puntos o al finalizar la primera fase del juego.

Luego, el ritual avanza hacia otro momento clave: la asignación de roles. Se elige a un rey y una reina. En otros contextos, estos personajes pueden ser un presidente y su *viejecita* o *payacha*. Los máximos cargos en esta teatralización estaban reservados para quien obtuviera diez puntos, una fortuna concedida por la *pisqa*, lo que bien podría representar una metáfora de la vida política tras la independencia del país, cuando las elecciones se realizaban sin la participación de las mujeres ni de la mayoría indígena. La república aristocrática jugaba a los dados con el destino del país.

En este proceso, también se asigna el rol de juez, quien nombra a un subprefecto; este, a su vez, elige a un gobernador, a un teniente gobernador y, finalmente, a la autoridad indígena conocida como *alcalde* o *envarado*. Este último es el encargado de buscar a la reina y al rey para que asuman su mandato.

Durante su trayecto, este personaje es objeto de burlas por parte de los asistentes que lo engañan y lo desorientan indicándole rutas falsas. Otros le dicen que, si quiere saber dónde están los reyes, debe bailar y cantar. Así, danzando y entonando canciones, finalmente encuentra a las personas asignadas como monarcas. Sin embargo, estos se niegan a tomar posesión de sus cargos si no reciben dinero. Entonces, el indígena saca un puñado de maíz y se los entrega, simulando una fortuna. Luego, los reyes exigen un automóvil para su traslado; en respuesta, el subprefecto designa a otra persona como *mula de carga*, quien, cargándolos, los lleva hasta la mesa donde están sentadas todas las autoridades elegidas por la ventura y la gracia de la *pisqa*.

De este modo, la etnografía llevada a cabo por Demetrio Roca Wallparimachi sobre los ritos en aquel funeral abunda en detalles. La descripción se vuelve rica y minuciosa, incluyendo elegías o wankas en quechua, traducidas al español por el autor, quien también es quechuahablante. Se puede leer las voces de las personas que critican ciertas formas de llevar a cabo los rituales, así como las risas y los llantos (Roca 2005). La escritura es totalizante y, en momentos, urgente, un estilo que Demetrio intentará mantener siempre. Dicho enfoque no puede separarse de su propia trayectoria vital.

Origen y formación

Era el 22 de diciembre de 1927, cuando Demetrio nació en la provincia cusqueña de Anta. Era el cuarto de seis hijos en una numerosa familia que se componía de tres hermanos varones y tres hermanas mujeres. Su madre, Francisca Wallparimachi, y su padre, Nicasio Roca, eran campesinos quechuahablantes; ninguno sabía leer ni escribir¹.

Económicamente, la familia gozaba de cierta estabilidad, pues Francisca poseía ganado ovino y vacuno, así como terrenos y, junto con su esposo, fueron adquiriendo propiedades adicionales a lo largo de su matrimonio.

Antes de casarse, Nicasio, además de ejercer como campesino, realizaba diversos trabajos para la familia Ponce de León, hacendados que no ostentaban grandes propiedades en comparación con la familia Luna, la cual llegó a acumular la descomunal suma de seis mil hectáreas en la pampa de Anta. En este escenario de desigualdad permanente, la recientemente constituida familia Roca-Wallparimachi dio dos pasos adelante al decidir enviar a Demetrio a la escuela. Así, el pequeño Demetrio asistió a la escuela primaria en el Centro Educativo de Varones Nro. 751 de Anta, a pesar de que la educación estaba reservada para la casta gamonal y no permitía la asistencia de los hijos de campesinos ni comuneros. Demetrio recordaría este hecho en una entrevista con el historiador sanmarquino Jorge Sarmiento Sicos, relatando lo siguiente:

...a los muchachos que estaban en edad escolar no dejaban venir a la escuela. Yo he tenido compañeros, a la una de la mañana salían de su casa a fin de que [los gamonales] no los chapen. Llegaban a Anta en la escuela a mediodía [comían] su motecito frío en vez del almuerzo, no tomaban ni desayuno pues. Ellos me avisaban. Esto nos hacen me contaban. (Sarmiento 2015: 73)

1 Las notas biográficas sobre Demetrio Roca Wallparimachi se obtuvieron a partir del relato de su hija Andrea Roca Puchana, recogido en una entrevista a profundidad para esta investigación.

La violencia emanada del gamonalismo marcó a Demetrio, quien, indignado, recuerda: “Qué piedad, ¡carajo!, a pura rienda los agarraban, los castigaban. Imagínense no venían a la Escuela ni varones ni mujeres. Uno que otro venía. Los Ojeda, los Teniente, los Canchis” (Sarmiento 2015: 73). Quizá, como respuesta a esta estructura opresiva, tanto su padre como su madre fueron muy estrictos y severos al exigirle que cumpliera con sus estudios. Andrea Roca Puchana, hija menor de Demetrio, relata que su abuelo Nicasio compraba revistas argentinas de gran formato —conocidas también como “sábanas”— que había visto en la hacienda de los Ponce de León, y se las entregaba a su hijo para que las leyera. Según cuenta Andrea, el pequeño tardaba más de un mes en terminar de leerlas. Por su parte, Francisca exigía a su hijo puntualidad y responsabilidad para asistir a la escuela, llegando incluso a seguirlo en el camino para evitar que se distrajera con sus amigos. Cuando sucedía, no solo reprendía a su hijo, sino también a sus compañeros para asegurar que llegaran puntualmente a clases.

La familia Roca-Wallparimachi fue forjando su propio camino. Nicasio se convirtió con el tiempo en líder comunal —o cabecilla, como se denominaba a los líderes indígenas en aquella época— y emprendió litigios contra los gamonales para defender sus territorios, denunciar el robo de sus animales y enfrentar todo tipo de abusos como las violaciones sexuales a mujeres campesinas. Sin embargo, en el ámbito judicial, la balanza estaba estructuralmente inclinada a favor del poder gamonal. Por ello, resultó clave la autoorganización campesino-comunal que, años después, permitió dar un salto hacia la formación de sindicatos campesinos y el desarrollo de estrategias de lucha como la toma de tierras. Entre los miembros de la generación de Nicasio Roca, se encontraban también las familias Qollatupa y Pumasupa que en ese entonces se enfrentaban abiertamente a los gamonales.

Además, Francisca fue tejiendo una red solidaria, pues conocía muy bien el funcionamiento de la sociedad antea. Muchas personas se acercaban a ella para solicitar su intervención ante jueces y agilizar trámites, y también ayudaba a mujeres en etapa de parto, proveyéndoles carne de ovino —en muchas ocasiones de forma gratuita— para la preparación de caldos que favorecían su recuperación.

Pronto, el niño Demetrio tendría que abandonar la rutina de levantarse muy temprano para ayudar en los quehaceres de la chacra y del hogar, y dirigirse a la escuela para aprender a leer, escribir y, además, algo de matemáticas. Por las noches, se reunía con sus amigos en la plaza de Armas, más específicamente en la puerta de la Municipalidad de Anta. Tal como él mismo recordaba en la entrevista con Jorge Sarmiento Sicos: “fantaseábamos entre nosotros” y en esas reuniones infantiles se “tejían lindas leyendas” (Sarmiento 2015: 74).

De Anta al Cusco y el Colegio de Ciencias

Finalmente, Demetrio se trasladó al Cusco para cursar la secundaria en el Colegio Nacional de Ciencias y Artes del Cusco, llamado coloquialmente como Colegio de Ciencias. Este traslado se dio a partir de una serie de circunstancias concatenadas como, por ejemplo, el hecho de que la primogénita de la familia Roca-Wallparimachi, Isabel, decidiera salirse del núcleo de su hogar y trasladarse a Cusco para dedicarse a la preparación y venta de comidas, un camino que siguió el segundo hermano, Miguel, quien vino a la ciudad capital para iniciarse en el mundo de la sastrería. En ese escenario, la popularidad y el prestigio del Colegio de Ciencias hicieron que Miguel influyera en su familia para que matricularan a Demetrio en dicha institución educativa. Sumado a ello, Demetrio mostró un gran entusiasmo por estudiar allí, debido a la posibilidad de que, al egresar de este colegio, pudiera enseñar en su antigua escuela, tal como se lo había hecho saber su hermano.

En los años cuarenta, Demetrio se convirtió en un cienciano y vivió acogido por su hermana y su hermano. Francisca, su madre, siempre iba de visita, llevándoles maíz y carne para alimentarlos. Sin embargo, Demetrio también contribuía a la economía familiar trabajando en un horno, haciendo pan durante sus vacaciones en jornadas madrugadoras, lo que dotaba a su biografía de una gran dosis de esfuerzo frente a un contexto complejo de desigualdades permanentes en el Perú.

Este contexto de desigualdad y esfuerzo se enmarca también en el ámbito educativo, pues por las aulas del Colegio de Ciencias —desde su fundación en 1825 y durante mucho tiempo— pasó la totalidad de la élite cusqueña, lo cual cambió con la aparición de colegios de paga administrados por congregaciones religiosas a inicios del siglo XX, como el Colegio Salesiano (Sosa 2024), al que comenzó a asistir gran parte de la élite cusqueña. No obstante, el Colegio de Ciencias continuó siendo un centro neurálgico donde se encontraban intelectuales de trascendencia como Víctor Navarro del Águila, quien impartía clases. Navarro del Águila fue catedrático de la revitalizada Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) en la facultad de Letras y Ciencias Humanas. Hacia 1943, comenzó a enseñar la cátedra de Folklore² y Lenguas Indígenas, cátedra que él mismo fundó y que fue la primera de su género a nivel nacional.

El Colegio de Ciencias fue el ambiente propicio para el encuentro entre Demetrio y Víctor, su profesor, quien influyó de manera importante en él, especialmente para que ingresara a la universidad con la perspectiva de estudiar Educación y, así, poder enseñar en su querido Colegio de Ciencias. Sin embargo, la trayectoria de sus vidas tomó rumbos distintos. Víctor Navarro del Águila falleció tempranamente en 1948

2 En este documento se emplea la grafía “Folklore” cuando se hace referencia a textos o contextos en los que esta forma era de uso común. No obstante, en cumplimiento de la norma actual de la RAE, se utiliza “folclore” en el resto del texto.

y, tiempo después, Demetrio se convertiría en un investigador de gran relevancia en el campo del folclore, disciplina impulsada por su profesor.

Sin embargo, antes de pasar a la etapa universitaria de Demetrio, cabe mencionar una faceta que no ha sido estudiada: su militancia política en las izquierdas cusqueñas. Esta se fue forjando desde épocas colegiales, ya que el Colegio de Ciencias, con su profunda tradición intelectual, albergó ideas de cambio y transformación desde la izquierda, especialmente en las primeras décadas, evidenciadas por la presencia inequívoca del Partido Comunista Peruano (PCP) de filiación prosoviética. Incluso, los fundadores de lo que se conoce como la primera célula comunista del Perú —como Rafael Tupayachi y Julio Gutiérrez— fueron estudiantes y profesores del Colegio de Ciencias. Otro miembro destacado, tanto comunista como cienciano, es Roberto Latorre, entre otros integrantes de la denominada generación del “Cusco Rojo” (Gutiérrez 2008).

Por consiguiente, no sorprende que Demetrio haya sido militante del Partido Comunista desde sus años escolares. Una de las cosas que más recordaba de esa época, según cuenta su hija Andrea, eran los enfrentamientos con la militancia de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), pues Demetrio no era ajeno a las tensiones políticas surgidas por las disputas en torno a la hegemonía del campo plebeyo y popular entre el Partido Comunista y el APRA.

La universidad y un encuentro

Uno de los hitos que marcó la trayectoria de vida de Demetrio Roca Wallpamachi fue su ingreso a la universidad. Hacia los inicios de la década de los años cincuenta, la universidad peruana, al igual que el país, experimentaría profundas transformaciones como el masivo ingreso de los sectores populares a los claustros universitarios (CVR 2003), cambiando la composición de clase y el rostro de dicha institución.

En ese escenario, el joven Demetrio se formaba en la Facultad de Educación con la perspectiva de ser maestro, pero un inesperado encuentro con el historiador y antropólogo Efraín Morote Best lo encaminó hacia la investigación en el campo del folclore, pues él mismo impartía los cursos de Folklore General e Investigación del Folklore en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, en la sección de Historia y Antropología.

Dicho encuentro se produjo en la casa que albergaba la imprenta del diario *El Sol del Cusco*, donde Morote Best solía revisar sus artículos antes de la impresión final y distribución del periódico. En otra estancia de la misma casa vivían Demetrio, su hermano Miguel y su hermana mayor Isabel. Así, Efraín Morote Best entabló primero una cordial amistad con Miguel, ya que le interesaban mucho las costumbres y celebraciones, prácticas rituales y relatos, vinculados al calendario agrícola inmerso en las fiestas católicas de Anta. Miguel también le comentó, con mucho orgullo,

que tenía un hermano menor estudiando en la prestigiosa UNSAAC y pactaron una reunión para que lo pudiera conocer.

En ese encuentro, Morote Best se cautivó con el profundo conocimiento de su cultura y sociedad evidenciada por Demetrio, su dominio del quechua como lengua materna y su compromiso con su pueblo y territorio. Fue entonces cuando le propuso continuar sus estudios en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, en la joven sección de Historia y Antropología. Demetrio aceptó, motivado principalmente por la posibilidad de seguir construyendo su carrera hacia la docencia universitaria.

Su primer gran paso lo dio al ganar en 1954, mediante concurso, la ayudantía de las cátedras de Folklore General e Investigación del Folklore aún siendo estudiante. Su primera publicación, “Apuntes sobre la chicha”, editada en el Semanario *La Verdad de Sicuani* hacia 1953, le aportó puntos significativos en su carrera. La ancestral bebida le había dado el pase hacia la consecución de su anhelado sueño de ser docente universitario. Este sueño se concretó en 1959, cuando ganó el concurso de nombramiento para ser catedrático principal y, además, en reemplazo de su mentor Efraín Morote Best, quien partiría hacia su natal Ayacucho para asumir el cargo de rector de la reabierta Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Su obra, hacia la construcción de una epistemología

En esta etapa, Demetrio comienza a consolidarse no solo en la investigación del folclore, sino también como un referente intelectual. El antropólogo Gonzalo Valderrama Escalante realizó una recopilación bibliográfica de su obra, registrando 24 citas en revistas especializadas. La más antigua, titulada “Ceremonias de velorios fúnebres”, fue publicada en la revista *Archivos Peruanos de Folklore* Nro. 1 en 1955, donde también apareció la etnografía sobre el juego ritual *pisqay*. Valderrama señala, además, la existencia de “trece artículos publicados entre 1953 y 1976 en medios de Cusco, Arequipa, Tacna y Sicuani” (Valderrama 2011: 4).

Según Valderrama, los textos de Demetrio pueden dividirse en dos etapas: de 1953 a 1971, cuando se enfocó en la recopilación etnográfica de fiestas y ritos rurales en Cusco, y a partir de los años 70, cuando amplió su enfoque al folclore urbano y al análisis de tradiciones populares (Valderrama 2011).

La mayoría de los textos de Demetrio publicados en revistas especializadas fueron recopilados en el libro *Cultura andina*, publicado en 2005 gracias a un convenio entre el ex-Instituto Nacional de Cultura (INC), dirección regional del Cusco y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Muchos de estos escritos aparecieron inicialmente en revistas producidas en Cusco³, vinculadas

3 Se incluye un anexo con toda la información sobre las publicaciones del autor, recopilada por el antropólogo Gonzalo Valderrama Escalante.

a instituciones educativas y culturales de larga trayectoria, como la UNSAAC, el Instituto Americano de Arte y el Colegio Uriel García, así como a centros especializados como el Instituto de Investigaciones Antropológicas, editor de la revista *Qollana*. Además, existieron diversas publicaciones como *Wayka*, *Liwi* y *Crítica Andina*, entre otras. Estas publicaciones dan cuenta de la intensa producción intelectual del Cusco y abren interrogantes que merecen mayor atención en la historia de las ideas: ¿En qué contextos se producían? ¿Quiénes las impulsaban? ¿A qué públicos estaban dirigidas?

Estas revistas forman parte de la cultura escrita plebeya y de las reflexiones que la animaban en pleno siglo XX cusqueño. Demetrio era un gran promotor de dicho ambiente en un contexto complejo. Como señala el antropólogo y exdirector regional del INC, David Ugarte Vega Centeno, sobre las investigaciones de su maestro en la presentación del libro *Cultura andina*:

Es pertinente expresar que los trabajos de investigación mencionados, y otros más que contiene el presente libro fueron elaborados en décadas en las que el conocimiento, el respeto, la difusión, la promoción de las tradiciones o manifestaciones populares carecían de valor y eran consideradas conocimiento de segundo orden y hasta inferiores; trabajar solitariamente en estas condiciones es doblemente meritorio. (Roca 2005: 12)

En ese sentido, la trayectoria investigativa de Demetrio estuvo marcada por su gran interés en la búsqueda de ese conocimiento popular del campo y la ciudad que sintetizaba una conciencia social en un momento histórico; un conocimiento que necesitaba ser leído e interpretado. Esa búsqueda del hecho folclórico llevó a Demetrio a numerosos y largos viajes a veces en solitario, otras acompañado por sus alumnos y alumnas de la universidad, a quienes formaba en la pasión por el dato etnográfico y la observación participante. Su método se basaba en el rigor del trabajo de campo y el registro minucioso, evitando caer en suposiciones sin sustento. Como señalaría su discípulo, el antropólogo Jorge Flores Ochoa en la presentación del libro *Cultura andina*: “por encima de meras suposiciones, tan frecuentes en quienes, de buena fe, intentan interpretaciones y explicaciones” (Roca 2005: 15).

Esta preocupación por el conocimiento popular quedó plasmada en sus escritos, en los que desarrolló un estilo que combinaba antecedentes históricos con crónicas, estudios previos y diccionarios especializados. Posteriormente, escribía tal como se contaban los saberes populares, impregnándolos de denuncia y pedagogía, con elementos de ironía, jocosidad y pesadumbre, y sistematizándolos según su origen territorial y su contexto histórico.

Asimismo, caracterizaba las diferencias en la estructura social de los lugares que describía, como aquellas de clase, evidentes en lo económico y dramáticamente

simbólicas. Esto formaba parte del análisis que Demetrio incorporaba en la parte final de sus textos.

Uno de los valores de su escritura radicaba en su compromiso con el quechua que no solo transcribía y traducía, sino que preservaba en su riqueza semántica y su vínculo con el pensamiento andino: las elegías, cánticos, frases, refranes y chistes en quechua y traducidos, que están presentes de manera nutrida en sus textos. También daba cuenta de la época y sus tensiones. Así, por ejemplo, en un episodio narrado de 1959 en la fiesta de la Virgen de la Natividad en Chumbivilcas, Cusco, registra un intercambio entre una “mujer mestiza” o hacendada sin muchas propiedades y una mujer indígena:

Ciertos incidentes producidos dentro del templo son reveladores: una mestiza dice a una indígena upallay qan ch'uqñiqá manan imatapas yachankichu (cállate india legañosa, tú no sabes nada). La mujer indígena contesta airada: yachasaqpas amapas imataq qanmanri qokusunki (así sepa o no, qué te importa). La mestiza replica: ch'aqlasayki (te voy a sopapear) y la indígena responde: maynatacha ¡a ver! ch'aqlaway (quiero ver como [sic] me golpearás); finalmente la mestiza desafiante le dice: hakuya hawata (vamos pues afuera) y diciendo esto abandona el templo mientras que la mujer indígena se queda riendo. (Roca 2005: 361)

Su escritura tenía también un propósito pedagógico, como se puede leer en el texto “El hacendado condenado (Las sanciones ideológicas de un pueblo)” publicado en 1979, donde mantiene su estilo y estructura. En este relato, el poder y el abuso de los dueños de la tierra sobre los campesinos e indígenas recibe una sanción sutil con tintes terroríficos: el abusador se convierte en un paria espiritual o condenado, que una vez muerto deambula en la tierra sin poder tener descanso eterno de tanta opresión y vejación hacia el indio.

En suma, su obra construye una subjetividad que plantea la posibilidad de justicia en este mismo plano, al tiempo que reivindica al sujeto explotado y sus formas de resistencia. Para Demetrio, el estudio del folclore debía servir para visibilizar la capacidad de respuesta de los explotados o indios. Así, el término ‘indio’ en su escritura y trabajos tenía una carga simbólica positiva. En esa línea, Demetrio fue precursor de estrategias de reapropiación de un término estigmatizante, como si el trauma hubiera sido superado hace más de medio siglo en los Andes peruanos.

Su escritura narra a un pueblo digno, abarcando etnografías que visibilizan la cosmogonía y la cosmología de los quechuas en un contexto sumamente opresor. Si bien estas investigaciones podían despertar el interés de científicos sociales provenientes de centros de poder —que buscaban para sí y sus círculos la historia de mundos desconocidos o de bastiones de culturas milenarias—, para Demetrio

su trabajo se planteó desde una poética de confrontación abierta con el poder establecido que incluso hacía todo lo posible para impedir que los indios accedieran a la educación pública.

Esto lo llevó a establecer desde un marco positivista, que el folclore es una ciencia con su propia metodología y principios:

De esta manera, la ciencia del Folklore es el conjunto de conocimientos de los aspectos espirituales, materiales y sociales de la cultura de un pueblo, dotados de ciertas características que lo tipifican; conocimientos que fueron acumulados en el curso del desarrollo histórico social. (Roca 1996: 14)

Demetrio construía así una epistemología para demostrar que el conocimiento de lo indio, de lo quechua, de lo popular poseía una trascendencia universalista propia, más allá de exotismos que no desafiaban las contradicciones del racismo estructural peruano. Además, su escritura estaba dotada de futuro. Así se explica por qué llenaba sus páginas con nombres y apellidos, lugares de procedencia, actividades económicas, pugnas y consensos alrededor, por ejemplo, de las fiestas religiosas; para que todos pudieran encontrarse hoy en esas hojas: sus apellidos, sus lugares, sus ritos, sus fiestas.

Surge así una epistemología plebeya de lo urgente, creativa, totalizante y rigurosa. Aun con todas las críticas en torno a esta forma de construir esa epistemología, la labor de Demetrio es completamente meritoria.

Tensiones políticas en el Cusco, una época

En los años 60 del siglo XX, Demetrio se consolidó como catedrático en la UNSAAC y, en 1967, obtuvo el doctorado en Historia y Antropología por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (Valderrama 2011). Enseñó en la universidad por más de 30 años y ocupó cargos importantes dentro de su estructura como decano de su facultad y vicerrector. En 1990, fue elegido rector, la máxima autoridad de su apreciada institución, cargo que desempeñó hasta su jubilación en 1992.

En aquellos años, el Cusco vivía intensos momentos políticos. Tras décadas de acumulación política, los campesinos de Lares y La Convención, organizados en sindicatos, comenzaron a ocupar las tierras contra el sistema de haciendas y a exigir una reforma agraria, estrategia que pronto se extendió por toda la región.

La historia que siguió es bien conocida: represión y encarcelamiento de campesinos y dirigentes como Hugo Blanco; una reforma agraria focalizada e incompleta; y, en ese ínterin, surgieron movimientos guerrilleros como el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) que fracasaron en sus intentos de transformar la sociedad mediante la lucha armada.

De hecho, el líder del MIR, Luis de la Puente Uceda, murió en un enfrentamiento con fuerzas del orden en la ceja de selva cusqueña y, posteriormente, un grupo de militares, encabezado por el general Juan Velasco Alvarado, depuso mediante un golpe de estado al acciopopulista Fernando Belaunde Terry. Hacia 1969, estos militares implementaron una de las reformas agrarias más radicales del continente que marcaron un antes y un después en la sociedad peruana y en el Cusco en particular.

No obstante, el proceso de implementación de la reforma agraria estuvo lleno de dificultades: la transformación de haciendas en cooperativas no apagó la lucha por la tierra. Importantes dirigentes campesinos fueron muy críticos con el sistema cooperativo. Así lo recoge el historiador Jorge Sarmiento a través del testimonio del histórico dirigente de Anta, Isidoro Franco, quien afirmaba que “la cooperativa no funcionaba como debe de ser, de un sólo patrón aparecieron 10 patrones, más peor que el hacendado” (Sarmiento 2015: 124).

Esto no significa que la figura de Velasco no fuera reivindicada por amplios sectores campesinos, pero las críticas al cooperativismo fueron en aumento y quienes articularon ese descontento fueron las izquierdas. Así lo describe el médico izquierdista y exdiputado por Cusco, Julio Castro⁴:

Fuerzas sociales del campo y la ciudad, junto con la intelectualidad, conformaban un grupo muy dinámico. En este contexto, los integrantes de las diversas organizaciones políticas de la izquierda nos encaminábamos hacia un encuentro y una integración con esos sectores sociales. Este proceso se desarrolló durante casi 20 años (1960-1980), período en el cual se produjo un fortalecimiento del sector popular y de izquierda en el Perú.

Castro, militante del Partido Comunista Revolucionario (PCR) — organización de la nueva izquierda que posteriormente confluyó en Izquierda Unida (IU) y fundado entre otros por Manuel Dammert— conoció a numerosos actores de distintos sectores. Entre ellos se encontraban docentes universitarios de la UNSAAC vinculados a la izquierda y el progresismo como Luis Nieto Miranda, Jorge Villafuerte, Marco Aurelio Ugarte Ochoa y, por supuesto, Demetrio Roca Wallparimachi —aún siendo estudiante universitario, mantuvo lazos con el PC; sin embargo, poco a poco se fue alejando de dicha organización— que también formó parte del PCR. Organizaba en su casa, ubicada en el tradicional barrio cusqueño de Lucrepata, reuniones con militantes como Julio Castro y Nicolás Lynch por mencionar algunos, para afinar estrategias y apoyar la lucha, por ejemplo, de los campesinos de Anta en su esfuerzo por recuperar sus tierras, esta vez de la administración cooperativista.

4 Entrevista personal.

Demetrio no solo conocía a la dirigencia campesina, tenía también una lectura política sobre la situación en Anta y el Cusco que databa de años. Para la dirigencia izquierdista que venía de Lima, esta conexión fue clave en la consecución de sus objetivos políticos.

Su legado

En 2027, se cumplirán cien años del nacimiento del Dr. Demetrio Roca Wallparimachi. Su hija Andrea se encuentra preparando materiales y recopilando las obras y artículos de su padre que merecen una nueva publicación. Entre ellos destaca el artículo escrito íntegramente en quechua titulado “Estados Unidos Risqay Willakuy” y redactado por Demetrio tras su experiencia como profesor de quechua en el Departamento de Lingüística de la Universidad de Cornell.

Como guardiana de su legado y cientista social, Andrea lleva a cabo una vindicación permanente de la vida y obra de su padre, quien desarrolló su labor en una sociedad clasista y profundamente racista. Así lo demuestra este pasaje⁵:

Él sentía un profundo orgullo por su origen étnico y contribuyó a la revalorización de la cultura indígena, pues era plenamente consciente de la discriminación existente en nuestro país. En una ocasión, mi padre me dijo:

—Me dan risa los que antes eran hacendados.

—¿Por qué, papá? —le pregunté.

—Porque a mi madre la humillaron y, de manera burlesca, le dijeron en quechua: “Demetrioqa universidadmanmi hayqusqan eh, doctor riqui kanki... jajaja” [Demetrio va a ir a la universidad, eh. Dice que va a ser doctor... jajaja].

Ese comentario lo recordaba bien, pues su madre se lo había contado. Con el tiempo, me dijo:

—¡Ahora el que se ríe soy yo! Porque esos mismos hacendados, que antes se burlaban, hoy me dicen: “Doctor, buenos días; doctor, buenas tardes”.

Los años familiares junto a su padre, su madre Victoria Puchana y su hermana María Roca Puchana fueron años felices. Demetrio solía llevar a su familia a las festividades religiosas y populares del Cusco como los Corpus Christi, las fiestas de Anta y Urubamba, y a celebrar las victorias del Club Cienciano, equipo de fútbol del cual era un ferviente hinchista desde sus épocas colegiales.

Sin embargo, también fueron años llenos de duras enseñanzas, especialmente para quien defendía ideas de justicia e igualdad en un país tan complejo como el

5 Entrevista personal.

Perú, donde por cada derecho ganado se intenta conculcar varios más. Esto hacía necesario salir a protestar siempre, logrando a veces grandes avances y, en otras ocasiones, no tanto. Ya jubilado, el Dr. Demetrio mantuvo una activa participación en los paros regionales y movilizaciones. A fines de los años noventa, por ejemplo, se unió en dos oportunidades a las marchas de sacrificio por la línea férrea hacia Machu Picchu, para evitar medidas que atentaran contra su monumentalidad como el proyecto de construir un teleférico.

Posteriormente, el Dr. Demetrio compartió sus ideas y reflexiones en programas radiales y espacios institucionales de larga trayectoria como Filigranas Peruanas, la Asociación Nacional de Artistas, el Centro Qosqo de Arte Nativo y la Sociedad de Artesanos. En 2002, fue reconocido con las Palmas Magisteriales. Aunque no llegó a presenciar el auge de los creadores de contenido que hoy graban las fiestas populares y redescubren su riqueza para difundirla en redes sociales como TikTok, su legado también está presente en estas plataformas.

En YouTube circula un video del año 2015 titulado *A Quechua Prayer*, producido por el National Museum of the American Indian, parte del Smithsonian Institution⁶. En él, se observa a un Demetrio de 85 años dirigiendo un rezo en quechua hacia el apu Ausangate. Lleva puesto un sombrero de fieltro de ala ancha y color marrón oscuro; su rostro circular, de tono bronce, está iluminado por la luz del día. Sus ojos, pequeños y reflexivos, que expresan una mezcla de tristeza y sabiduría, junto a sus orejas prominentes e imperiales, sus facciones fuertes que transmiten serenidad. En el video, pide por la armonía entre los runas y que su sabiduría se encamine por el buen rumbo.

El Dr. Demetrio falleció en 2017 a los 89 años. Su gran amigo David Ugarte Vega Centeno se encargó de dirigir las exequias. El cortejo fúnebre se detuvo frente a las puertas del cementerio Jardín de la Almudena, donde se bailó el *Saqsampillo*, una danza autóctona de Anta, y se rindieron honores por parte de las autoridades y el pueblo que acompañó su partida. El féretro hace su ingreso al cementerio y sus camaradas entonaron vivas: ¡Cuando un mariateguista muere, nunca muere!

6 Video del Smithsonian Institution. *A quechua prayer*: https://www.youtube.com/watch?v=PQJ3u_WRgVo

ANEXO N.º 1

Esta recopilación fue realizada por el antropólogo Gonzalo Valderrama Escalante en el 2011. A esta recopilación se agregó una fuente concerniente al año 1996 y es la de la *Revista Qollana* N.º 4.

Roca Wallparimachi, Demetrio.

- 2005 *Cultura Andina*. Instituto Nacional de Cultura. Universidad Nacional San Antonio Abad. Cusco.
- 1998 “Tradiciones de Yucay”. *Andinidad Etnofolklore*, Nro 2. Cusco
- 1996 “Proceso histórico de la Cátedra del Folklore en la UNSAAC”. *Revista Qollana*, Nro 4, Cusco.
- 1995 “Mito y rito del maíz en Yucay-Urubamba”. *Revista del Instituto Americano de Arte del Cusco*, Nro 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*, Nro 1, Cusco.
- 1992a “El mito del Chucchu (origen de la enfermedad del paludismo)”. *Tres temas del folklore cusqueño*. UNSAAC, Cusco.
- 1992b “Folklore urbano actual del Cusco (sastres y costureras)”. *Tres temas del folklore cusqueño*. UNSAAC, Cusco.
- 1992c “Fiesta de la Natividad de la Almudena”. *Tres temas del folklore cusqueño*. UNSAAC, Cusco.
- 1987 “Ciclo vital del hombre en la Pampa de Anta. Primera parte”. *Actas y trabajos del VI Congreso Peruano de Hombre y Cultura Andina*. Lima. Universidad Particular Inca Garcilaso de la Vega.
- 1984 “El tema de Juan Bandolero”. *Cuadernos del Taller de Folklore*. Nro 7, Lima.
- 1981 “La Cruz del puente de Izcuchaca Anta”. *Revista Cusco Gráfico*, Nro 1, Cusco.
- 1979 “El Hacendado condenado: las sanciones ideológicas de un pueblo”. *Revista de Crítica Andina* Nro 4. Cusco.
- 1979 Etnografía de la fiesta del Señor de Torrechayoc en Urubamba. Ed. *Wayka* Nro 6-7. Cusco, UNSAAC, pp.115-140.
- 1976 “Análisis del Wayno”. *Revista del Museo Antropológico y Arqueológico del Centro Educativo Base Uriel García*. Nro 4. Cusco
- 1971 “Estados Unidos Risqay Willakuy”. *Revista Wayka*, Nro 1. Cusco
- 1969 “El parto y los ritos de nacimiento”. *Revista Letras*, Nro 3, Cusco.
- 1967 Tres ritos tradicionales: El folklore como medio de estudio de la estructura social. Impreso a mimeógrafo
- 1966a “Señalamiento de los objetivos del curso, el programa y la bibliografía de la cátedra de folklore de Perú y América.” *Revista Folklore* Nro 1. Cusco.
- 1966b “Wifala o p’asña capitán”. *Revista Folklore* Nro 1. Cusco

- 1966c “San Jerónimo y su participación en el Corpus Christi del Cusco”. *Revista Folklore* Nro 1. Cusco
- 1966d “El Sapo, la Culebra y la Rana en el Folklore Actual de la Pampa de Anta.” *Folklore Revista de Cultura Tradicional* 1 (Julio): 41–65, Cuzco: Editorial Garcilaso.
- 1966e “El Torito de Pucará (cerámica tradicional de Ch’ecca Pupuja”. *Revista Folklore* Nro. 1
- 1960 “Fiesta de la Virgen de la Natividad de Santo Tomás. Chumbivilcas”. *Revista Liwi* Nro 7. Cusco
- 1955 Ceremonias de velorios fúnebres. *Revista Archivos Peruanos de Folklore* Nro. 1. pp.138-150.

Artículos en periódicos

- 1976 “Análisis del huayno”. En: *El Sol*. Cusco 15/10/76
- 1976 “El Corpus del Cusco”. En: *El Comercio*. Cusco 23/6/76
- 1971 “El parto y los ritos de nacimiento”. *Revista Expreso*. Cusco 15/4/71
- 1964 “El niño en la muerte. Velorio del angelito”. *El Comercio*. Cusco 1 y 3 /1/ 69
- 1963 “El torito de Ch’ecca Pupuja”. *El Sol*. Cusco. 1/1/63
- 1962 “Artesanías modernas”. *El Comercio*. Cusco. 28/7/62
- 1962 “San Jerónimo en la entrada de corpus”. *El Sol*. Edición Extraordinaria. Cusco 28/7/62
- 1962 “Las corridas de toros en la fiesta de la virgen del Carmen en la natividad en Santo Tomás. *El Sol*. Cusco 1/7/1962
- 1960 “Folklore Antaño”. *El Comercio*. Cusco 14/11/60
- 1957 “Ceremonias de velorios fúnebres”. *El Pueblo Diario Independiente*. Arequipa. 24/6/1957
- 1954 “Historia tradicional de una comunidad india”. *El Comercio*. Cusco. 30/12/54
- 1954 “Historia tradicional de una comunidad india”. *La Voz de Tacna*. Tacna 28/8/54
- 1953 “Apuntes sobre la chicha”. Semanario *La Verdad*. Edición Extraordinaria. Sicuani 4/XI/53

ANEXO N° 2:

Entrevistas realizadas

- 2024 ROCA, Andrea. 15 de diciembre. Cusco.
- 2025 CASTRO, Julio. 4 de febrero. Cusco.

Bibliografía

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

- 2003 Tomo III, capítulo 3, “Las organizaciones sociales”, sección 3.6, “Las universidades”.
Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

GUTIÉRREZ, Julio

- 2008 *Cusqueños Ilustres*. <https://cusquenos-ilustres.blogspot.com/2008/04/julio-genaro-gutierrez-loayza-luchador.html>

ROCA, Demetrio

- 2005 *Cultura andina*. Cusco. Instituto Nacional de Cultura, Dirección Regional de Cusco - Universidad Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

ROCA, Demetrio

- 1996 “El Folklore”. *Andinidad* (Etnofolklore N.º 1), 11-26.

SARMIENTO, Jorge

- 2015 *Implicancias de la reforma agraria en el campesinado y la desarticulación conflictiva de la cooperativa agraria de producción: el caso de Antapampa*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

NATIONAL MUSEUM OF THE AMERICAN INDIAN

- 2015 *A quechua Prayer*. https://www.youtube.com/watch?v=PQJ3u_WRgVo&t=2s

SOSA, Paolo

- 2024 *Un clásico de altura. Fútbol y fiesta en Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

VALDERRAMA, Gonzalo

- 2011 *Demetrio Roca Wallparimachi*. <https://es.scribd.com/document/70608946/Demetrio-Roca-Wallparimachi>

“No hay mejor sustento para la crítica que el rigor académico”.

Una entrevista con Cecilia Méndez

Pável Aguilar Dueñas
Caroline Weill

Cecilia Méndez Gastelumendi es profesora principal en el departamento de Historia de la Universidad de California en Santa Bárbara (Estados Unidos) y, actualmente, es una de las más destacadas historiadoras peruanas, así como una asidua comentarista del escenario nacional contemporáneo. En esta entrevista, le hacemos algunas preguntas que se relacionan con su trabajo, pero también con sus preocupaciones intelectuales, buscando revisitar algunos conceptos que ha desarrollado en su labor y conectar esas definiciones tanto con la actual coyuntura del país como con agendas de investigación promisorias.

Primero, quisiéramos hablar de las herencias de la violencia. Un rasgo distintivo de la República peruana es que atravesamos varios periodos de violencia, algunas bastante cruentas. En una entrevista algo reciente, expresaste que el proceso del conflicto armado “coloca dificultades para pensar en los rebeldes del pasado”. Enmarcándonos en un ejercicio de memoria más profunda, ¿cómo reflexionas sobre estos marcos de temporalidad y los legados de la violencia con relación a los rebeldes del pasado?

Primero que nada, una aclaración: Esa entrevista donde dije que el “terrorismo” de la época de la violencia de Sendero y de los años 80 era un impedimento para

pensar en los rebeldes del pasado, fue en el marco de una entrevista con *Idee* de 2014, aproximadamente. Lo dije en una coyuntura muy diferente y, desde entonces, las cosas han cambiado un poco. En mi trabajo, he estado siguiendo el rastro de la memoria de la rebelión de Túpac Amaru por razones casi autobiográficas. Yo estudié mi educación primaria y secundaria durante el gobierno militar de Velasco. Para mí, Túpac Amaru era el héroe oficial del Perú, estaba en todos los libros, todos los afiches, en la propaganda del gobierno. Estaba acompañado de palabras quechuas que se difundían: “¡Kausachum Revolución!”. La palabra revolución era palabra oficial. Sería impensable utilizar esa palabra así en la actualidad. Crecí con la idea de que fue el personaje más importante de la Independencia porque así lo presentaban desde el gobierno militar. En los años 90, ya en la época del neoliberalismo que empieza con Fujimori, empezó a generarse un estigma respecto a la imagen de Túpac Amaru por ser indisociable de la memoria del gobierno de Velasco, un gobierno estigmatizado por ser “estatista”, “socialista”. No solo no se hablaba de Túpac Amaru, sino que se volvió un tabú. Incluso se reían de ti algunos colegas de historia si relacionabas a Túpac Amaru con la Independencia.

En la década del 2010, todavía estaban en juicio algunas personas vinculadas al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), un movimiento catalogado por el Estado peruano como terrorista, a pesar de que el nivel de violencia que ejerció nunca llegó al de Sendero Luminoso. En ese momento, *El Comercio* publicó una nota sobre el caso de un joven que, acercándose la fecha del 28 de julio, había colocado en su balcón mirafloresino una bandera peruana con un rostro rojo de Túpac Amaru; alguna persona en su edificio había llamado a la policía, denunciando la presencia de un terrorista. Pero en realidad se trataba de la obra plástica de un artista y no guardaba ninguna relación con el MRTA. Así, Túpac Amaru, de ser un héroe oficial, pasó a ser símbolo del terrorista en los imaginarios de los años 2000. Cuando hace diez años dije que “la memoria del terrorismo impide pensar en los rebeldes del pasado”, me refería a que es difícil hablar de los personajes históricos que han encabezado insurgencias sin que se proyecte de alguna manera, más implícita que explícitamente, la sombra de Sendero Luminoso o del MRTA. Ahora los tiempos son otros, pero hablar de rebeldes en la historia, sigue siendo difícil, especialmente si son indígenas o percibidos como tales.

Los años 80 fueron una época de auge de los estudios sobre la sociedad rural, cuando los sociólogos como Marisa Remy o Nelson Manrique se convertían en historiadores para dar una visión más profunda a la participación de la población rural. Fue un aporte significativo. En los años posteriores, se da un giro en las preocupaciones de las ciencias sociales y en la historia, algo que representa muy bien el libro de Carmen McEvoy *La utopía republicana*. Este es una refutación implícita de *La utopía andina* de Flores-Galindo —un libro del cual yo misma discrepé y he escrito al respecto—, pero ella lo hacía desde la orilla ideológica opuesta. De pronto, la historia política —una dimensión que se había descuidado por la influencia

del marxismo, que solo daba importancia a lo económico, sobre todo enfatizando la “herencia colonial” y descuidando el Siglo XIX— se volvió una historia de las instituciones del Estado y el libro de McEvoy fue representativo de ese cambio.

Pero rescataba la historia política desde una perspectiva institucional, “desde arriba”, centrándose, principalmente, en “personajes importantes”, partidos políticos y elecciones. Estas preocupaciones en la historiografía surgieron como expresión de un momento político concreto, cuando el país transitaba del fujimorismo a las elecciones, formalmente a la “democracia”, tras casi una década de dictadura. Sin embargo, esta perspectiva no rescata la historia campesina que fue importante en los años 80. Mi trabajo, como historiadora de la política, busca ir más allá de la política institucional y del Estado como “institución acabada” para estudiar la formación del Estado en las guerras, en las rebeliones. No es el estudio de la rebelión como el centro de la historia, sino como una metodología: lo que indica la crisis, los elementos que resaltan en ese momento, trascienden la crisis misma. En este sentido, el estudio de las rebeliones y de las revoluciones permite abordar las épocas de no crisis.

Cuando estudié en la universidad, a fines de los años 70 e inicios de los 80, mis trabajos siempre eran sobre rebeliones campesinas, por ejemplo, la rebelión de Rumi Maqui. En esa época, descubrí el libro de Juan Bustamante *Los indios del Perú* (1867). Por otro lado, aún no se había creado la Comisión de la Verdad y Reconciliación, pero el informe de Uchuraccay me impactó. Mi interés por el mundo rural en el siglo XIX —el periodo del Estado naciente— desde el punto de vista rural era una combinación inusual y lo sigue siendo. El debate se centraba en la participación de los campesinos en la guerra con Chile, entre Nelson Manrique y Heraclio Bonilla, en el que también intervino Florencia Mallon. Manrique y Mallon sostenían que los campesinos tenían conciencia nacional. Bonilla, en cambio, decía que las “fricciones étnicas” lo impedían. A mí me interesaban las guerras civiles, los conflictos internos, porque me daba la impresión de que siempre era más fácil hablar de las guerras “que nos hacen a nosotros”, en las que somos las víctimas, para buscar héroes; pero más difícil es mirar los procesos internos, la guerra civil, la forma en la que podemos autodestruirnos o infligir explotación unos a otros, entre peruanos. Esta perspectiva también había sido descuidada por los paradigmas del marxismo estructuralista y la teoría de la dependencia.

Ahora, las cosas han cambiado un poco, pero considero que han cambiado superficialmente. De pronto, después de haberse impuesto un manto de silencio —no de olvido, de silencio, que es muy distinto—, está volviéndose el estudio de Túpac Amaru y su relación con la Independencia. Aunque en el Cusco nunca dejó de ser importante su figura, me refiero más a un debate a nivel nacional. Pero habría que preguntarse cuánto es moda y cuánto es un interés legítimo.

En este contexto post-Fujimori, donde hubo una suerte de primavera democrática corta, pero con una preocupación por lo popular; ¿lo de asociar algunos héroes o íconos populares como Túpac Amaru con el MRTA, también ha ocurrido con otra narrativa popular? Pienso en el acontecimiento respecto de la wiphala, en el que se discutió la legitimidad de ese símbolo político. ¿Tú piensas que hay un temor, una restricción por parte de ciertos grupos de asociar íconos o héroes populares con narrativas recargadas de memoria histórica sobre los cambios en el país?

Puede ser, pero son cosas distintas. La *wiphala* es una invención reciente, de los años 70, y Túpac Amaru es un personaje histórico. La *wiphala* no es realmente una creación histórica, sino más bien un deseo de resaltar, de hacer notar que existe una población que se identifica no solo con la bandera nacional, sino con tradiciones propias, una historia distinta y, a menudo, desconocida para personas externas a la región, y que desde Lima no toman en cuenta. Puno y la zona altiplánica están asociadas a Bolivia y existe un temor —fantasioso— respecto a una posible invasión de Bolivia, un “país de indios”. Este temor se remonta a los tiempos de la Confederación Perú-Boliviana, cuando se hablaba de la invasión “del indio Santa Cruz” a Lima. Es un temor a lo que los sociólogos de los años 60 le llamaban “la indiada”, con el pretexto de la defensa de la soberanía nacional.

En el caso de Túpac Amaru, el tema no es que se recuerde o no —porque siempre se ha recordado—, sino cómo se recuerda y cómo se domestica ese recuerdo. Mi teoría en el artículo “Violencia en clave étnica” es que Túpac Amaru nunca fue olvidado, sino que fue silenciado; pero silenciar no es olvidar. Ese silencio es una expresión del temor a recordar. El silencio era un acto consciente, no convenía traerlo a la memoria; pero cuando surge, se domestica el recuerdo del personaje. En las narrativas de lo que llamé, en algún momento “la historiografía criolla”, existe un juicio a esa rebelión por ser muy violenta contra los españoles, es decir, contra los “blancos”. Se teme a recordar esas violencias, pero las violencias que las personas campesinas sufrieron, estas sí se pueden silenciar sin incomodidad.

El nacionalismo criollo es aquel nacionalismo de los sectores de la clase alta blanca que definía el Perú como un país que podía tener muy orgullosamente una “herencia Inca”, como decía Felipe Pardo y Aliaga, pero los indios del presente no entraban en este marco nacionalista, como sostuve en mi artículo “Incas sí, indios no”. En los años 90, saqué ese artículo en polémica con Tito Flores-Galindo y la idea de “utopía andina”, que tampoco diferenciaba entre incas e indios; y también en polémica —sobre todo— con interpretaciones de la teoría de la dependencia y del marxismo estructural que negaban la importancia de la transición política hacia la Independencia y que atribuían todo el racismo al colonialismo del siglo XVI. Es lo que yo refuto. Hubo un racismo creado en la República, como reacción a los procesos de democratización que se dieron, querámoslo o no, con la guerra de Independencia. Estos permitieron que personajes indígenas sean diputados y ese temor volvió con la

abolición de la esclavitud negra en el Perú. Entonces, Felipe Pardo y Aliaga escribe un texto a fines de los años 50 del siglo XIX, “Constitución política”, burlándose de que el “negro manumiso” ahora va a ser diputado. Esos racismos no existían en la colonia, eran racismos republicanos. Los racismos suelen ser reacciones a la democratización. Se hacen más agudos en la democracia, cuando se abren espacios para sectores antes marginados, cuando los “indios” están adquiriendo un estatus social y un lugar político. Por eso también son más violentos.

Por eso pasa lo que pasa en los Estados Unidos. Con la llegada de Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos, los blancos acostumbrados a sus privilegios en un país brutalmente racial, racializado y racista no soportaron que haya un presidente negro. Por eso, creo que estamos viviendo en EE. UU. un momento parecido a los años 1870-80 cuando, después de la abolición de la esclavitud, los antiguos propietarios no se resignan y libran una guerra constante que Trump ahora representa. Existen todavía banderas confederadas en el sur; las protestas contra el asesinato de George Floyd y el movimiento *Black Lives Matter*, acompañado del derribo de un montón de monumentos, no hicieron sino radicalizar el lado de la derecha fascista. El racismo y la democratización van juntos.

Hablando de la memoria de Túpac Amaru, hace cinco de años se conmemoró el 50 aniversario de la Reforma Agraria. Si bien hubo unas cuántas discusiones en algunos espacios académicos, hubo sobre todo una suerte de silencio en los espacios oficiales y en el debate público. ¿Tú crees que la Reforma Agraria desata también este tipo de miedos?

Obviamente, todo lo que hizo Velasco —la reforma educativa, la reforma agraria—. Velasco es todavía es un estigma para ciertos grupos en el Perú. Es más, si ha renacido el recuerdo, es porque hay jóvenes que hoy no saben de época. En este sentido, la película *La revolución y la tierra* de Benavente me causó mucho interés, aunque para mí no decía nada nuevo —salvo los valiosos segmentos en que se muestran películas de la época—, pero muchos jóvenes la encontraron fascinante, pero también era entendible.

Creo que hubo un momento de derechización disfrazado de neutralidad política en los años 1990 y 2000. Hay que recordar también que el propio Fujimori candidateó como de “izquierda”, y llevó a su gobierno a mucha gente de izquierda. Pedro Francke fue jefe de FONCODES, Farid Matuk y muchos otros estuvieron en su gobierno como funcionarios, como tecnócratas. Claro, luego se salieron, pero en un inicio hubo una especie de flirteo mutuo entre la izquierda y Fujimori. Más que un desencanto, creo que se encontraron desubicados y hasta perdidos en el fujimorismo, y luego hubo mucho silencio en la academia. Se despolitizó la universidad, la educación se convirtió en negocio.

Respecto a ese cambio generacional que mencionas —particularmente el de los años 2000—, se nota que muchos jóvenes dejaron de mostrar interés por las agendas sociales. En paralelo, el mundo académico comenzó a enfocarse cada vez más en las instituciones: el Estado, los partidos políticos y similares. Con ello, las luchas y demandas de los movimientos sociales y organizaciones de base fueron quedando al margen. Esta transformación se percibe claramente en el auge de la ciencia política como disciplina, mientras otras áreas más vinculadas a lo social fueron perdiendo terreno. ¿Cómo interpretas tú este giro, especialmente en relación con las preocupaciones sociales que antes tenían mayor protagonismo?

El auge de la ciencia política es parte de la institucionalización de las políticas neoliberales. La ciencia política le da el velo de legitimidad al neoliberalismo porque no cuestiona el poder y eso, me parece, es el gran problema. No quiero generalizar, pero cuando surge la ciencia política, surge para eso: se limita a los análisis institucionales, de los partidos, del Estado, etc. Luego esto ha cambiado por el ingreso de jóvenes que entran a esa disciplina pensando que van a entender la política y entiendo que ahora hay, o puede haber, miradas más diversas.

¿Muy diferente a lo de décadas pasadas?

De una intelectualidad de izquierda en los años 1980, empieza a haber más intelectuales de derecha en los medios del *mainstream*. Yo nunca me hubiera imaginado a Flores-Galindo hablando en Canal N, Panamericana, él, que a veces ni siquiera quería ir al Instituto Riva-Agüero (risas). Yo he visto esta transformación. Es interesante, además, que el surgimiento de la ciencia política se dé en paralelo a la crisis de la identidad de la sociología, porque de la sociología venían los intelectuales que apoyaron a Velasco y eran los intelectuales de izquierda. En un momento, los sociólogos se pusieron a hacer literatura y así nacen los Estudios Culturales en el Perú; por ejemplo, cuando Gonzalo Portocarrero empieza a escribir sobre literatura. Son pocos los sociólogos que mantienen su línea, quizás como Guillermo Nugent que siempre escribió de literatura, también de filosofía. Pero los sociólogos, en algún momento contestatarios, también se fueron acomodando. Recuerdo una época en que *El Comercio* los empezó a jalar. Así entraron Nelson Manrique y Gonzalo [Portocarrero] a ese diario. Manrique luego salió, pero Portocarrero se quedó, yo creo que perdió filo porque ya no criticaba el poder; empezó a escribir de cualquier cosa con el argumento de la subjetividad. La subjetividad no tiene que estar reñida con una actitud contestataria, pero, en este caso, la subjetividad lo distanció de una crítica al poder, creo yo.

Para volver un poco sobre la última pregunta. En la actualidad, desde algunas disciplinas, se escucha que el rigor científico estaría divorciado de la crítica, en el sentido de una investigación comprometida; y, más bien, se defiende en la academia peruana la idea de que el rigor está hecho de distanciamiento. ¿Tú qué opinas?

[Cecilia se ríe] Quisiera recomendarles un libro a los que dicen eso. Se llama *Latinoamérica. El encanto y el poder de una idea* de un historiador mexicano que enseña en la Universidad de Chicago, Mauricio Tenorio-Trillo. Varias de sus páginas son una crítica muy fuerte a Mignolo y a estas llamadas teorías decoloniales. Es brutal la irresponsabilidad de alguien que puede contraponer el rigor con la crítica, que es lo que proponía Mignolo; ¡es al contrario! Creo que se está promoviendo la pereza mental, el facilismo, la irresponsabilidad... Para mí, no hay nada más importante que tener una crítica rigurosa para que pueda pasar el examen del tiempo; para que la crítica pueda perdurar, necesita estar basada en una investigación rigurosa. Sin caer en la supuesta neutralidad del positivismo y de la objetividad pura, sí existen los hechos, existen verdades históricas. Obviamente, las narrativas tienen que ser analizadas; pero es una estupidez y una irresponsabilidad decir que el rigor es incompatible con la crítica. No hay mejor sustento para la crítica que el rigor académico.

Lo que pasa es que están confundiendo cosas. Cuando yo me formé como historiadora, uno de los libros clave fue el de Marc Bloch *Apología de la historia o el oficio del historiador*, en el que habla de la diferencia entre el historiador y el anticuario. Una persona erudita a la que le gusta recolectar los detalles del pasado, la erudición por la erudición, es, de acuerdo con Bloch, un anticuario. Eso no es rigor, eso es la actitud de un coleccionista. Cualquier crítica necesita estar bien sustentada en una investigación seria, y eso en cualquier disciplina. En la historia, es el contraste de fuentes, el hecho de contextualizar, de contraponer diversas versiones de los mismos hechos, etc. Por eso, tal vez, es que yo no escribo muchos libros, no escribo rápido. Yo me tomo bien en serio esto del rigor. Incluso, las columnas que escribo para *La República* en página entera me toman muchas horas. Es que no me puedo sentar a escribir una opinión nada más, siento que tengo que ofrecer algo más que mis emociones; tengo que buscar dónde está tal cita, qué autor puedo dar a conocer, cómo puedo rescatar el pasado para que sea relevante hoy.

*Estamos viviendo un tiempo de confusiones y de cambios. Así como experimentamos el debilitamiento de ciertos valores democráticos y una reacción a la democratización, es interesante hacer algunos paralelismos históricos. En tu trabajo, *La república plebeya*, estudias la resistencia de las élites criollas a la participación política de los sectores populares en el siglo XIX. Desarrollas la idea de lo plebeyo como algo reivindicativo, aunque hoy tiene una acepción un poco más negativa. ¿Tú encuentras algún paralelismo entre lo que viene ocurriendo ahora con lo de Pedro Castillo, la resistencia de sectores*

a una participación más activa de comunidades y poblaciones que podrían pertenecer a una suerte de “plebe moderna”?

Volviendo a lo que citas de *La república plebeya* mi interpretación en este texto no es necesariamente que las élites se resisten a la participación plebeya, al contrario, forjan alianzas. En otro texto, *La guerra que no cesa*, expando esa idea, y lo que planteo es que, en ese tiempo (las primeras décadas republicanas), las alianzas entre los campesinos y los caudillos eran más posibles porque los campesinos eran absolutamente necesarios para ganar una guerra. Los generales comían en los campamentos con las rabonas que cocinaban la comida. Los militares de esa época, que no eran parte de un ejército institucional, sino más bien de un ejército en formación que no estaba institucionalizado como en el siglo XX, muchos de ellos eran civiles y se ganaban las guerras por las guerrillas compuestas por campesinos y gente pobre. De hecho, el bando liberal que representaban Orbegoso y Santa Cruz en los años 1830 tenía el apoyo de bandidos, de bandoleros, de “negros” como los llamaban, personas de la plebe urbana y, en el campo, tenían a sectores campesinos como los “iquichanos”. Por eso, la idea de “la república plebeya”. Los que gobernaban eran los militares y ahí, paradójicamente, los sectores populares participaban más en la política porque era una política guerrera, digamos. Cuando entra Pardo y forma el Partido Civil, este ya es un partido más urbano y se convierte en un partido de la clase aristocrática a inicios del siglo XX.

Si bien Castillo no es un retorno al pasado, con él sí vuelve el imaginario de un líder que no pertenece a la élite, sino que es de origen campesino. Y eso es lo que llevó a la hiperderechización de la política al punto de la histeria; al punto de un temor incomprensible. Sin Castillo, no se explicaría la fascistización de Vargas Llosa. Él ya era de derecha hace tiempo, defendía a gobiernos de derecha famosos por violar los derechos humanos como el de Uribe en Colombia, pero con Castillo, Vargas Llosa se convierte en un defensor de personajes fascistas de manera totalmente abierta, por ejemplo, llega a apoyar a Bolsonaro. Incluso ahora siguen distorsionando la imagen de Vargas Llosa. En una reciente columna, Rosa María Palacios lo presenta como un gran ejemplo de liberal en el sentido de “demócrata”, y no dice absolutamente nada de su defensa de dictaduras de derecha y del fujimorismo.

Hay una obsesión por construir o por imaginar una ciudadanía bajo el modelo liberal, o digamos anglosajón; pero vemos que la construcción de la ciudadanía en el Perú ha tenido características propias. Sin embargo, parece imposible reconocer que hay legados como el racismo y la exclusión que permanecen. Esos legados se podrían rastrear en siglos anteriores. ¿Cómo crees que ha sido ese tránsito hacia la extensión de derechos, de la ciudadanía, hablando de las reacciones de las élites frente a ciudadanía más democráticas? ¿Cómo estos legados históricos del racismo y de la exclusión, dificultan la transición a una democracia más plena?

Yo no creo que el racismo sea un legado. El racismo es un proceso activo que se va recreando permanentemente en función de la democratización de la sociedad, y he escrito contra la idea de que se entienda el racismo solo como un legado colonial en uno de mis artículos de *La República*, titulado precisamente “Racismo ¿vestigio colonial?”. Y digo que no puede entenderse como un “vestigio” colonial. Eso no quiere decir que la conquista y la colonia no sean importantes, pero decir que el racismo es un legado colonial no es correcto, no es solo un hecho del pasado que deja huellas. La República que nace en el siglo XIX es la que inventa el racismo que hoy vivimos, no lo inventan los españoles del siglo XVI. Para mí, no existe una época oscura y después otra época de la luz, no es así. En esa época oscura también hubo luces, y en la época de luces también hay oscuridad. No veo la historia como un proceso lineal, que va del atraso al progreso, de la dictadura a la democracia, sino que todos los momentos contienen los demás elementos.

Por ejemplo, el gobierno militar de Velasco sí fue una dictadura, pero fue una dictadura que, paradójicamente, trajo procesos de democratización social que ninguna democracia ha traído al país. Dentro de un autoritarismo político, hubo un proceso de democratización social como sustenté en mi ensayo “Las paradojas del autoritarismo”. Por eso no se puede hablar de una época de democracia y de una época de dictadura así nomás; y esto ya lo notaba Alberto Flores Galindo en un trabajo póstumo, *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*. Además, ¿de qué se está hablando cuando se habla de democracia? Se suele llamar democracia a periodos en que hay elecciones y nada más. Y ahora, ¿en qué estamos?, ¿en democracia? No sé, yo no veo democracia en el Perú. Creo que vivimos un golpe constante, donde los poderes del Estado ya han sido tomados y no hay división de poderes. Con las justas hay resquicios de democracia que buscan sobrevivir en medio de un copamiento de poder que siguió al gobierno de Castillo. Si bien Castillo quiso dar un golpe, nunca llegó a hacerlo, y el golpe verdadero es el que hizo el Congreso. Entonces, en realidad, en la actualidad, estamos viviendo las consecuencias de un golpe de Estado, no es democracia.

¿Y cuál es tu opinión de los argumentos que provienen de la ciencia política y la economía política de que hay ciertos legados institucionales provenientes de la colonia que parece que tienen consecuencias no buscadas en la pobreza, la democracia y las instituciones contemporáneas? Pienso, por ejemplo, en los Premios Nobel de Economía recientes, particularmente en James Robinson y Daron Acemoglu. ¿Qué opinas sobre estos análisis?

No puedo opinar de esos trabajos en particular. Conozco la discusión, pero no los he leído. Solo puedo opinar de la pregunta en términos más generales ¿Cuál es la novedad de eso? Esas ideas sobre herencia colonial las hemos tenido por mucho tiempo y

las han formulado personas que no han estudiado necesariamente la colonia. Hay mucha pasión y prejuicio sobre estos temas. A algunos colegas que estudian la época colonial a veces se les asocia con defender el colonialismo, pero es absurdo. Tratar de comprender algo no es defenderlo. Que personas que vivían en los territorios americanos, fueron conquistados y colonizados, subordinados, es totalmente cierto, y que el racismo tiene que ver con la conquista y la colonización también es cierto. Pero eso es todo, lo que se tiene que conocer más allá de los especialistas es que, en esos tiempos, por ejemplo, en el derecho, había una preocupación genuina de en algunos sectores de la sociedad innovadora, de intelectuales y religiosos, sobre la humanidad o no de los llamados indios. Cuando en el siglo XVI se da la polémica entre Las Casas y Sepúlveda se resuelve que los indios tienen alma; ello conlleva la obligación para los curas de “salvarlos”. Claro, es una situación colonial, es una situación jerárquica, pero existe cierto entendimiento de derechos dentro de esa jerarquía, de que estas personas tienen el derecho a una u otra cosa. En esta época, hay también un rescate de los idiomas indígenas, por ejemplo, y estos pasan a ser basureados en los tiempos de la eugenesia durante la República, cuando sí hay un “legado” del fascismo, del racismo científico.

Este racismo, que incluso promueve experimentos científicos para evitar que procrea “una raza inferior”, no surge con los españoles, sino al final del siglo XIX y no tiene mucho que ver con una herencia colonial. Son situaciones que tienen que ver más bien con procesos de conquista posteriores, con los imperialismos europeos del siglo XX. Es una distorsión cómoda hablar de legado colonial. Además, en Hispanoamérica fueron trescientos años de dominio colonial que es muy diferente a haber tenido una época colonial de cuarenta años o de cien años como en algunos lugares de Asia, África y el Oriente Medio. En trescientos años, los cambios llegan a ser muy profundos; en los Andes y en México el catolicismo cala tan fuerte que forma ya parte de las culturas andinas. En la Amazonía es más tardío este proceso.

Por otro lado, son importantes los matices. Si bien es cierto que la colonia reconocía más derechos a las poblaciones indígenas que la República, es porque legalmente existían los indios como grupo tributario y social y sujeto de derechos, pero la sociedad seguía siendo profundamente jerárquica. Con la independencia entramos a un periodo en que sí se cuestionan las jerarquías coloniales y no solo discursivamente, sino en los hechos, como estudié para el caso de Huanta en *La república plebeya*.

Mencionaste la necesidad de tomar en cuenta los matices que ofrece la historia para no adelantar juicios tan planos. Esto nos lleva a preguntarnos sobre el papel que juega la historia como parte de la educación en el Perú. Estamos viendo una impronta contra las humanidades; en el marco del neoliberalismo, cursos como el de Historia perdieron posiciones. ¿Qué papel crees que juega la enseñanza de la historia en el Perú actual?

No estoy al tanto de los textos escolares de ahora, pero sé que cada vez que se quiso avanzar integrando elementos del informe de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, se ha generado una reacción brutal de parte del fujimorismo y de sectores de la derecha, de los sectores militares en el Congreso. Pero la crisis de las humanidades no es propia del Perú, es algo realmente global, porque las humanidades han sido tradicionalmente lugares para pensar, lugares que promueven el pensamiento. Es urgente hablar de la lógica corporativa, más que del neoliberalismo en general, para entenderlo de forma más concreta.

En los últimos veinte años, las grandes corporaciones económicas y transnacionales han tomado el control político de los Estados y de las instituciones, algo que ha estudiado, por ejemplo, Sheldon Wolin en su libro *Democracy Incorporated*. Wolin estudia lo que él llama "totalitarismo invertido", que es el totalitarismo de estas sociedades dominadas por las corporaciones. A diferencia de los totalitarismos clásicos—como los populismos y fascismos—que buscaban movilizar políticamente a la sociedad, a juventudes y la familia, ahora, el totalitarismo invertido busca desmovilizar políticamente a la gente, controlar la sociedad aislando a las personas y crear individuos que no están vinculados entre sí para así dominarlos mejor.

Todos los discursos sobre el liberalismo económico son un mito, pues no hay que ser muy estudioso para ver la situación de monopolio actual. Solo basta con mirar lo que pasó con los diarios en el Perú. Por otro lado, los escándalos sobre las horribles muertes criminales por el suero han destapado el emporio de Medifarma. Son monopolios enormes, que ejercen mejor su poder con el silencio. Como decía Foucault, el poder funciona mejor cuando no es nombrado, funciona mejor cuando está detrás de la escena, cuando no tiene cara política. Tú no sabes que, con las compras cotidianas, estás colaborando con la construcción de estos monopolios. La crisis de este modelo neoliberal y de los monopolios está provocando rajaduras muy profundas porque, literalmente, se están cayendo techos de centros comerciales que eran el símbolo de este "progreso" que iba a incorporar a los sectores excluidos. Ahora, puedes morir yendo a un centro comercial y acudiendo a una clínica privada también puedes salir muerto. Estamos palpando las evidencias de la crisis de ese modelo de las corporaciones que dominan la sociedad y la política.

Como estudiosa del poder y de la política, ¿qué recomendaciones brindarías a los investigadores y a las investigadoras jóvenes en términos de bibliografía y de agendas de investigación? ¿Podrías darnos algunas recomendaciones?

Mis lecturas ahora tienen que ver menos con el Perú, pero a la vez, me ayudan a pensar el Perú. Antes del movimiento de Black Lives Matter, no había leído a los intelectuales afroestadounidenses y creo que es absolutamente importante que en el Perú se conozcan. Yo recomendaría, por ejemplo, la lectura de James Baldwin sobre quien

se hizo la película *I am not your negro*. Él y otros intelectuales afroestadounidenses me han abierto los ojos para el análisis del racismo, y creo que pueden ser útiles para pensar el Perú. Baldwin fue un intelectual de los años 1950, en la época del *apartheid* en Estados Unidos. Se termina yendo a París y escribe: “Nosotros predicamos la igualdad, como si fuera un ideal de todos”, pero luego agrega, “¿iguales a quién?”; esto en su libro *The Fire Next Time* se pregunta si la gente quiere realmente ser libre y piensa que tal vez la gente no quiere ser libre y no quiere ser igual a otro, sino que quiere ser superior. El paradigma de la igualdad no es universal ni es compartido por todos; suele ser un discurso y nada más. Otro intelectual que me presentaron mis alumnos y que yo no conocía es W. E. B. Dubois que tiene trabajos impresionantes sobre la llamada época de la Reconstrucción en EE. UU., es decir, el momento posterior a la abolición de la esclavitud; él analiza el racismo y además escribe bellamente.

Otra de mis autoras favoritas es Hannah Arendt, la gran estudiosa de la política, pero en un sentido que se aleja de lo que hace la ciencia política convencional o más expandida en el Perú, porque lo que ella hace es filosofía de la política o filosofía política. Los trabajos de Hannah Arendt, por ejemplo, son de esos clásicos que a veces ya no se leen porque se cree que se conocen. Suelo bromear con mis alumnos que un “clásico” es un libro que todo el mundo conoce y que todo el mundo tiene, pero nadie lee...

Finalmente, el libro más importante que recomendaría sobre Historia y que felizmente se conoce cada vez más es *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia* de Michel-Rolph Trouillot, publicado originalmente en 1995, un trabajo absolutamente brillante y asequible. Tiene varios capítulos sobre la Revolución haitiana y aborda la cuestión del poder y el rol del silencio en el ejercicio del poder. En lo que cabe al Perú, “*República sin ciudadanos*”, de Alberto Flores Galindo, es a mi parecer el mejor capítulo de *La utopía andina*; es la no utopía, es el racismo. No se publicó en la edición original peruana de 1987, pero sí en la edición de 1998 y está en sus *Obras completas* que se publicaron póstumamente. En este capítulo, Flores Galindo plantea, pioneramente, que el racismo actual es un producto de procesos que se dan en el curso del siglo XIX. Alberto Vergara lo quiso refutar invirtiendo el título del célebre ensayo de Flores-Galindo “República sin ciudadanos” que él convirtió en “Ciudadanos sin república”, pero nunca lo sostuvo a fondo, no polemizó con la propuesta de Flores. Se le hicieron muchas críticas a las que nunca respondió, sean las de Rolando Rojas o las mías u otras.

Finalmente, cuéntanos un poco sobre tu nuevo libro, Violencias fundacionales. ¿Qué trae consigo?

Este libro es una compilación de ocho ensayos míos escritos a lo largo de los últimos treinta años que publicará La Siniestra Ensayos. La introducción la empecé a escribir

en la época del gobierno de Castillo y luego tuve muchas interrupciones, pero me alegra decir que ya sale pronto.

El libro empieza con “Incas sí, indios no”, un trabajo escrito entre 1991 y 1992 y publicado por primera vez en 1993, es decir, hace treinta y dos años; la segunda edición es de 1995. Luego aparece una tercera edición de 2007 por el Ministerio de Cultura y esta es la que se reproduce. Algunos otros ensayos sí han sido revisados, pasando por mis trabajos sobre el siglo XIX y las guerras civiles; la importancia de estudiar la violencia en la sociedad —algo en que ahondo en “La guerra que no cesa” —, la guerra civil como un conflicto permanente dentro de la sociedad, después del propio fin de la guerra... Este trabajo está influenciado por ideas de Foucault, pues me interesó mucho uno de sus libros donde aborda la idea de “la guerra dentro de la paz”. He escrito también sobre las guerras civiles peruanas del siglo XIX como “las guerras olvidadas”. Luego, tienes artículos míos que abordan frontalmente la cuestión del racismo y la geografía como “*De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)*”, y termina con un texto donde analizo la memoria de Túpac Amaru y las rebeliones de la Independencia en el Perú y cómo fueron asumidas en su momento y la forma en que, subjetivamente, se creó un trauma generacional en la élite. A esto le he llamado “memorias genealógicas”. Este último texto es una suerte de continuidad de “Incas sí, indios no”, en el sentido de que vuelvo a hablar de personajes que abordé en ese artículo, como Felipe Pardo y Aliaga, pero esta vez cuando niño, a quien abordo junto con otro entonces niño y futuro presidente del Perú, Rufino Echenique. Ambos eran niños en la época de la rebelión de Pumacahua. A través de trayectorias personales y escritos del siglo XIX sobre la rebelión de Túpac Amaru, la de Pumacahua y, en general, sobre la independencia, analizo cómo las primeras versiones de la historia de la Independencia las escriben quienes la reprimieron.

El último capítulo es una historia del terrorismo en el Perú desde el siglo XIX hasta el presente. No es una historia de Sendero Luminoso; empieza con el “terrorismo gamonal” —y no es que yo le ponga nombre, lo dicen las fuentes de la época. El terrorismo, como concepto político, entra a América tras la Revolución francesa, fuertemente influido por el gobierno de Robespierre, en el que se entiende el terrorismo como el terror de Estado: un Estado autoritario que se quiere imponer desde arriba sobre la base del miedo y el terror. En este texto, analizo la historia del concepto “terrorismo” empezando por las décadas posteriores a la Independencia y luego en la década de 1860 durante la llamada rebelión de Juan Bustamante en la cual las alusiones al terrorismo son al “terror gamonal”. Luego, explico cómo y por qué se invirtió el sentido de este concepto en los años 1940-50. En el año 1949, aparece la primera referencia legal a actos terroristas llevados a cabo por actores subversivos. Hasta entonces, la idea de terrorismo estaba más bien asociada al terror de Estado.

Pensar el sur en tiempos de estallido: la experiencia de *Semanario Sur*

Rudy Roca Rozas

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco
rudy.roca.rozas@gmail.com

Orígenes y horizonte

El primer número del *Semanario Sur* salió la mañana del 13 de febrero de 2023 en pleno desarrollo del denominado estallido social, un conjunto de manifestaciones que combinaba diversos repertorios de protesta, desde movilizaciones y paralizaciones hasta bloqueos de vías con los que la sociedad civil, principalmente en el sur, ponía de manifiesto una plataforma de lucha que denunciaba la vacancia de Pedro Castillo por el Congreso y su encarcelamiento, defendía su voluntad política expresada en las elecciones del 2021 (por lo que muchos sectores movilizados exigían la liberación de Castillo y su reposición en el cargo), impulsaba el cierre del Congreso y promovía la realización de una asamblea constituyente.

Los sectores movilizados mostraban también su total rechazo a la asunción de Dina Boluarte al gobierno tras el fallido intento de golpe de Estado y vacancia del expresidente Pedro Castillo. Se trataba de un capítulo más en el inacabable ciclo de crisis políticas que atraviesa el Perú.

Así, el régimen de Boluarte optó por una respuesta autoritaria, perpetrando graves violaciones a los derechos humanos. Para enero de 2023, la cifra de fallecidos a causa de la represión estatal superaba la veintena y los heridos se contaban por cientos (Defensoría del Pueblo 2023). En algunos casos, como los ocurridos en Ayacucho el 15 de diciembre de 2022, donde fue el ejército quien salió a reprimir a

la población, se configuraron escenarios de “ejecuciones extrajudiciales y masacres” (Comisión Internacional de Derechos Humanos [CIDH] 2023: 59) contra civiles que ejercían su derecho a la protesta. La violencia estatal continuó de manera brutal y desproporcionada con la masacre de manifestantes quechuas y aymaras el 9 de enero en Juliaca, así como con los asesinatos del dirigente campesino Remo Candia y del joven estudiante y campesino Rosalino Flores el 11 de enero en Cusco. Se trataba de acallar una de las olas de protesta con rostro popular, indígena y campesino más importantes en décadas: la represión tenía un origen racista¹.

En ese momento, el régimen de Boluarte recurría al terruqueo, un arma verbal utilizada para deslegitimar y, en algunos casos, vincular a activistas, dirigentes y opositores con el terrorismo. Según Carlos Aguirre: “El uso insidioso y al mismo tiempo coloquial del término sirvió para reforzar y «naturalizar» la asociación entre «terrorista» (esto es, alguien sospechoso de pertenecer a uno de los dos grupos armados que operaban en el Perú: Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru) y la población de origen indígena, es decir, «indios» o «serranos».” (Aguirre 2011: 109-110).

La propia Boluarte afirmó: “No eran actos de protesta, sino terrorismo” (*El País* 2023), en referencia a las movilizaciones que cuestionaban su gobierno. Los medios de comunicación nacionales amplificaban este discurso, imponiendo un cerco mediático que promovía el terruqueo y la desinformación sobre el estallido social. Un caso emblemático fue el del conductor de Willax TV, Phillip Butters, quien instó a la Policía a disparar a la cabeza de los manifestantes y los calificó de “subversivos” y “entrenados para matar” (CIDH 2023: 93).

Paralelamente, gran parte de la academia y la intelectualidad en Lima oscilaban entre la perplejidad y el asombro ante los acontecimientos. Resultaba inesperado que una sociedad catalogada como fragmentada y con serias dificultades para articular intereses mediante una representación política lograra gestar un movimiento social de la magnitud que se vio en el estallido social (Tanaka 2023, Ballón 2023). Todo esto evidenciaba con claridad la realidad vivida en Cusco y el sur del país: racismo, estigmatización, violaciones de derechos humanos por parte del Estado y desinformación. Mientras tanto, en Lima predominaban la indiferencia, el desconcierto o la criminalización del movimiento. La fractura histórica entre el poder central y las regiones se expresaba, una vez más, en la gestión de la crisis y en la deslegitimación de las voces del sur, reafirmando un abismo cultural, político e ideológico de larga data.

1 Así lo mencionaba un informe de Amnistía Internacional: “Mientras que los departamentos con población mayoritariamente indígena sólo representan el 13% de la población total de Perú, estos concentran el 80% de las muertes totales registradas desde el inicio de la crisis. La evidencia apunta a que las autoridades habrían actuado con un marcado sesgo racista, ensañándose contra aquellas poblaciones históricamente discriminadas” (Amnistía Internacional 2023).

La urgencia de narrar lo que sucedía desde el corazón de las protestas llevó a Rosmery Roca, Wilson Chilo, Pablo Quispe, Justo Chilo y Rudy Roca², cusqueños provenientes de las ciencias sociales y la comunicación política, unidos por la amistad y un pasado militante en las izquierdas³, a iniciar una publicación enteramente digital: así nació *Semanario Sur*. En su primer editorial, se presentaban con estas palabras:

El *Semanario Sur* nace en medio de la crisis política, social y de violencia que se ha desencadenado con el ascenso de Dina Boluarte al gobierno. Ante esta situación, vemos la necesidad de tener un espacio para recoger principalmente las voces del sur, que por años han sido históricamente traicionadas y que hoy —una vez más— están en las calles disputando el poder (*Semanario Sur* 01 2023: 2).

Ante ese escenario, los integrantes de *Semanario Sur* se propusieron impulsar un debate franco y abierto sobre la complejidad del momento, abordando matices y señalando problemas estructurales de larga data. En su primer editorial, expresaron este objetivo:

Nuestro objetivo es incentivar el debate público sobre este momento extraordinario y sobre los procesos que transitamos para llegar a este estallido social, que consideramos la punta de un iceberg doloroso. Pero al que debemos volver una y otra vez, para que nada permanezca oculto, obviado y, en última instancia, estigmatizado; léase ‘terruqueado’ por los medios de comunicación tradicionales limeños (*Semanario Sur* 01 2023: 2).

Sin duda, este objetivo superó las expectativas iniciales del pequeño núcleo de amigos y exmilitantes, quienes, además de asumir tareas de apoyo y coordinación en las movilizaciones de diciembre de 2022 y marzo de 2023, participaron activamente en diversos frentes. Desde el inicio de las protestas, colaboraban en la logística, apoyaban a las ollas comunes, actuaban como corresponsales para medios independientes y coordinaban con la prensa extranjera que informaba con mayor alcance y objetividad sobre lo que ocurría. Tras cada marcha, surgía la pregunta: “¿Qué más podemos hacer?”.

Ese involucramiento no solo les permitió conocer de primera mano el terreno en un contexto de gran polarización política, sino también poner en práctica muchos de los debates teóricos en los que estaban inmersos como núcleo militante. Una postura intelectual en sí misma.

2 Estas 5 personas conformaron el comité editorial de *Semanario Sur*.

3 Su última experiencia militante fue ser fundadores y miembros del Movimiento Nuevo Perú.

Una estructura clásica para tiempos convulsos

En palabras del sociólogo Omar Coronel, *Semanario Sur* fue una publicación de corte clásico⁴ y de un trabajo minucioso. Su estructura editorial incluía secciones de opinión y ensayística a cargo de un grupo de profesionales e intelectuales del Cusco, como el escritor y analista político Luis Nieto, antropólogos como Daniel Guevara, Claudia Farfán, Angela de la Torre, la abogada Lucía Santos, la psicóloga Mercedes Condori, quienes colaboraron de manera permanente en varios números.

Además, la publicación contaba con una sección de entrevistas e informes de investigación cuyo objetivo era visibilizar a los dirigentes del estallido social. Un ejemplo de ello es el informe “El sur despertó Lima” (*Semanario Sur* 02 2023: 8), realizado por Rosmery Roca, en el que se entrevistó a diversos dirigentes cusqueños que habían viajado a la primera Toma de Lima. En sus testimonios, narraban los abusos policiales, cómo, ante la falta de articulación, decidieron constituir comités de lucha regionales y cómo ese viaje a Lima se convirtió en una verdadera escuela política que les permitió regresar con una perspectiva más amplia sobre la coyuntura.

Una de las entrevistas que mejor ilustra los temores, el recambio generacional y la falta de articulación en el movimiento de protesta es la realizada por Justo Chilo a Leonela Labra, entonces presidenta de la Federación Universitaria del Cusco (FUC). En ella, Labra reflexionaba:

Soy estudiante de Historia y sé que años atrás las generaciones anteriores han vivido lo mismo o incluso algo peor. Nos han implantado tanto miedo, diciéndonos que si eres dirigente te va peor. Quizás esa sea una razón más para la inexistencia de líderes en este momento (*Semanario Sur* 01 2023: 7).

Igualmente, a través de estos reportajes, se trazó una cartografía de las organizaciones sociales surgidas en el marco de la crisis como las “ollas comunes” y de otras con mayor trayectoria, entre ellas federaciones provinciales, comités de lucha y gremios estudiantiles que participaron en la primera *Toma de Lima* en enero de 2023.

Asimismo, *Semanario Sur* dio voz a dirigentas perseguidas políticamente como Lourdes Huanca, de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FENMUCARINAP) —organización cercana a Pedro Castillo—, quien desde España vivió una suerte de exilio. También se abordó la criminalización de la dirigencia social, como en el caso de Cirilo Jara, dirigente quispicanchino y miembro de las rondas campesinas, acusado de pertenecer a una organización criminal. La publicación presentó un informe completo sobre su situación. Como se menciona líneas arriba, se trataba así que los dirigentes no solo

4 Comunicación personal.

compartieran su experiencia desde la praxis política, sino que también reflexionaran sobre el proceso de convulsión que atravesaba el país.

Otro espacio destacado dentro del semanario fue la sección de entrevistas a académicos, principalmente a científicos sociales que investigaban la crisis política, el sur andino y lo comunal. Entre los entrevistados estuvieron el politólogo Paolo Sosa y el antropólogo Ramón Pajuelo. Esta sección buscaba promover un diálogo más fluido sobre el estallido social, permitiendo que en sus páginas confluyeran la dirigencia social y la academia en un inédito y necesario diálogo de ideas.

En un contexto de violencia extrema, el debate y el análisis fueron cruciales. La publicación abordó cuestiones fundamentales como la caracterización de la crisis, las posibles salidas y el papel de una eventual asamblea constituyente, así como la urgencia de una reforma policial, entre otros temas. Cada miembro del comité editorial contribuyó con sus propias lecturas y reflexiones, formulando hipótesis sobre el devenir político.

Además, *Semanario Sur* dedicó un espacio a la cultura con artículos como un análisis sobre los carnavales de febrero de 2023, en los que los cánticos adquirieron un fuerte contenido crítico y reivindicativo. Sus reportajes se distinguieron por el rigor periodístico con que incluso abordaron temas sensibles como entrevistas a las familias de las víctimas de la represión policial, entre ellas Remo Candia y Rosalino Flores, o los asesinatos en Juliaca a través de testimonios de los familiares.

Otro aporte significativo fue la sección de reseñas de libros. Se consideraba que la crisis política debía ser entendida en un marco histórico, por lo que se recuperaron obras que documentaron y analizaron conflictos similares en el pasado. Esto evocaba el estilo de las revistas clásicas, aunque hoy en día este ejercicio se ha visto desplazado por la instantaneidad del video y el *streaming*, en muchos casos en detrimento de la lectura crítica.

Finalmente, las portadas de los nueve números de *Semanario Sur* fueron en sí mismas piezas coleccionables, compuestas por fotografías y pinturas de artistas y profesionales que capturaban el sentir del momento. Un ejemplo de ello es la ilustración de la artista Amaru Cartonera, quien retrató a los asesinados de Cusco, Remo y Rosalino. La contraportada albergaba una sección dedicada a fotorreportajes y poesía, consolidando así un espacio para la cultura politizada.

Una publicación viral

Semanario Sur se distribuía gratuitamente en formato PDF, principalmente a través de redes sociales como WhatsApp, Twitter y Facebook. Su impacto fue notable desde el inicio. Una anécdota ilustrativa ocurrió cuando Justo y Wilson Chilo llegaron a Puno para cubrir el primer encuentro de familiares de víctimas de la represión: varios asistentes les comentaron que habían recibido y leído la revista. Lo mismo

señalaban dirigentes de otras regiones del país. En ese momento, se hizo evidente que la publicación había alcanzado una difusión mayor de la esperada. Aunque en un principio se pensó como un proyecto regional, *Semanario Sur* generó interés en diversos sectores: liderazgos de varias regiones, organizaciones políticas, activistas e incluso círculos académicos que ayudaban a su difusión.

El contenido publicado no solo informaba, sino también generaba corrientes de opinión con debates que no estuvieron exentos de tensiones en el ámbito político. Por ejemplo, la revista entrevistó tanto a integrantes del equipo legal de Pedro Castillo como a dirigentes críticos de su gobierno, lo que propició discusiones y análisis desde distintas perspectivas. Su alcance trascendió incluso las fronteras nacionales: un video grabado en Puno exigiendo justicia para las víctimas de la masacre del 9 de enero fue compartido en Twitter por el presidente colombiano Gustavo Petro, quien expresó su solidaridad con el pueblo peruano.

A lo largo de sus nueve ediciones, *Semanario Sur* se sostuvo con una actitud audaz, honesta y comprometida. Cada semana, su equipo editorial lograba publicar un número de gran calidad, pese a las limitaciones propias de un proyecto completamente autogestionado. Sin embargo, esta misma falta de recursos impidió su continuidad, ya que no generaba ingresos ni podía imprimirse.

Impulsar *Semanario Sur* fue, en cierto sentido, ejercer el oficio de cronistas de guerra. Ante la intensidad de los acontecimientos, era fundamental crear un espacio para reflexionar y dar respiro al pensamiento crítico. Su amplia difusión en WhatsApp demuestra que en un contexto de fuerte polarización existía una necesidad urgente de debate y análisis. No obstante, sostener esfuerzos de esta naturaleza resulta sumamente difícil. Si *Semanario Sur* logró mantenerse durante nueve números, fue gracias al apoyo constante de muchas personas. Esto demuestra que existen las condiciones para impulsar iniciativas similares, pues hay una gran cantidad de personas valiosas dispuestas a participar. Sin embargo, para que un proyecto así pueda sostenerse en el tiempo, es fundamental fortalecer la confianza en la organización y construir una “red de redes” que permita cubrir los costos de impresión y garantizar colaboraciones constantes en la escritura.

Las condiciones mínimas para ello son una estructura editorial organizada, honestidad política y rigor académico. Bajo estos principios, *Semanario Sur* nunca buscó superponerse ni liderar procesos, sino ubicarse como parte de una colectividad más amplia y que sus miembros aportaran desde su experiencia política, profesional y su compromiso con las causas justas de la gente y su territorio. Con todo, *Semanario Sur* se inscribe en una larga tradición intelectual arraigada en el territorio, que busca ir más allá del centralismo limeño, presente también en la comunicación y la política. El Cusco, una vez más, surge como punto neurálgico de publicaciones que problematizan la realidad y contribuyen a la construcción de un horizonte común en un país fracturado y marcado por profundos abismos.

Bibliografía

AGUIRRE, Carlos

2011 “Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana”. *Historica*, vol. XXXV, n.º 1, 103-139.

AMNISTÍA INTERNACIONAL

2023 “Perú: La represión letal del Estado es una muestra más del desprecio hacia la población Indígena y campesina”, (<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2023/02/peru-lethal-state-repression/>).

BALLÓN, Eduardo

2023 El estallido social 2022-2023, *Quehacer*, n.º 11 (<https://www.revistaquehacer.pe/11/el-estallido-social-2022-2023>).

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH)

2023 *Situación de los derechos humanos en Perú en el contexto de las protestas sociales (2022-2023)*. Washington, D.C.: CIDH.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO

2023 “Defensoría del Pueblo registró 219 conflictos sociales y más de mil acciones colectivas de protesta durante el mes de enero 2023”, (<https://www.defensoria.gob.pe/defensoria-del-pueblo-registro-219-conflictos-sociales-y-mas-de-mil-acciones-colectivas-de-protesta-durante-el-mes-de-enero-2023/>).

EL PAÍS

2023 “El terruqueo, el arma verbal que pone a los manifestantes peruanos en la diana”, (<https://elpais.com/internacional/2023-01-06/el-terruqueo-el-arma-verbal-que-pone-a-los-manifestantes-peruanos-en-la-diana.html>).

SEMANARIO SUR

2023 “Editorial. La situación de los movimientos sociales en la crisis”. *Semanario Sur* 01.

2023 “El sur despertó Lima”. *Semanario Sur* 02.

TANAKA, Martín

2023 “Sobre la protesta social”, (<https://iep.org.pe/noticias/columna-sobre-la-protesta-social-por-martin-tanaka/>).

Reglas y recomendaciones para los autores y colaboradores de *Revista Andina*

1. *Revista Andina* publica artículos originales (inéditos en cualquier idioma) sobre temas andinos en general y, en especial, de antropología, historia, arqueología, lingüística y etnohistoria.
2. El Comité Editorial está compuesto por especialistas en los temas de *Revista Andina*. Esta es una revista arbitrada, lo que significa que cada artículo es evaluado por dos especialistas en la disciplina correspondiente. La decisión final se le comunicará al autor en un plazo máximo de seis meses.
3. Los artículos y estudios sometidos para publicación estarán escritos en castellano y tendrán una extensión máxima de 25 páginas a espacio simple, incluyendo notas, gráficos y cuadros. Los manuscritos deberán ser enviados en fuente Times New Roman 12 a espacio simple y las notas, incluidas a pie de página, deberán estar consignadas en la misma fuente, a espacio simple, tamaño 10. Para garantizar la mejor calidad de reproducción, las ilustraciones y fotos en blanco y negro deben mandarse por separado. En caso de ser enviadas en formato digital deberán tener una resolución de 300 dpi en formato TIF (fotografías) y 600 dpi (ilustraciones, escaneadas en modo lineal o mapa de bits).
4. Todo manuscrito deberá estar encabezado por el título del artículo en fuente Times New Roman 12 (negrita), el nombre del autor (o autores), su filiación institucional y su correo electrónico. Asimismo, todo texto estará precedido por un resumen en castellano y otro en inglés y por las respectivas palabras clave que reflejen los contenidos centrales de la contribución. La bibliografía deberá consignarse al final del artículo.
5. Toda entrega deberá ser redactada con claridad y coherencia. La remisión del texto se hará en forma electrónica (CD o e-mail), indicando el programa utilizado.
6. La bibliografía citada deberá respetar el formato siguiente:

Libros

ISBELL, Billie Jean

2005 *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Capítulos de libros

LA RIVA GONZALEZ, Palmira

- 2005 “El zorro mutilado, el zorro despedazado. Reflexiones sobre las representaciones de la fertilidad en los Andes meridionales del Perú”. En: A. Molinié (comp.), *Etnografías de Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos-Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative, 19-45.

Obras colectivas

DAMONTE, Gerardo, Bernardo FULCRAND y Rosario GÓMEZ (eds.)

- 2008 *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA XII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Revistas

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

- 2006 “El chipaya: relicto idiomático uro”. *Revista Andina* 42, 79-98.

Enlace web

REVILLA, José

- 1995 Galería de fotografía peruana (<http://antara.recp.netpe/galeria>).

Fuentes documentales

- 1989 [1580] “Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales”. En: M. J. Sarabia Viejo (ed.), *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Volumen 2: 1575-1580. Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Monte de Piedad-Caja de Ahorros de Sevilla, 409-49.

Tesis

ROBIN, Valérie

- Miroirs de L’Autre vie: rites et représentations des morts dans les Andes sud péruviennes*. Thèse de doctorat en ethnologie. Nanterre: Université de Paris X.

7. Las referencias bibliográficas dentro del texto irán entre paréntesis, con el apellido del autor primero, inmediatamente seguido del año de publicación y de la página.
Opciones:

(Rowe 1951: 124-125)

Rowe (1951: 124-125)

Rowe (1951)

8. Las reseñas críticas de libros no deberán exceder en principio las cinco páginas y deberán presentar el mismo formato requerido para los artículos. En ellas deberá especificarse: apellido y nombre del autor (reseñado), título de la obra, ciudad de edición, editorial, fecha de publicación, número de páginas.

AGUIRRE, Carlos, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, 280 pp.

9. *Revista Andina* se reserva el derecho de hacer modificaciones estilísticas mínimas en el texto para adecuarlo a las normas de la publicación.
10. La entrega de un artículo para ser considerado para su publicación en *Revista Andina*, implica necesariamente, de parte del autor, la autorización de la publicación y cesión de los derechos al Centro Bartolomé de Las Casas para esta publicación. Los autores recibirán una copia en formato PDF de su contribución (estudio, artículo, nota o reseña).
11. El autor retiene los derechos intelectuales sobre su trabajo y le será acordada la facultad de volver a publicarlo en otros medios. Los originales publicados en esta revista son propiedad del Centro Bartolomé de Las Casas, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.
12. Las opiniones expresadas en los estudios, artículos, notas y reseñas publicados en *Revista Andina* son de exclusiva responsabilidad de los autores.
13. Las imágenes, fotografías, gráficos, cuadros y/o ilustraciones utilizadas en los estudios, son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Contactos:

e-mail: revistaandina@cbc.org.pe

Revista Andina, Pampa de la Alianza 164, Cuzco, Perú

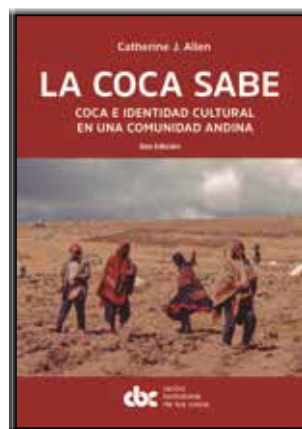
<http://revista.cbc.org.pe>

Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

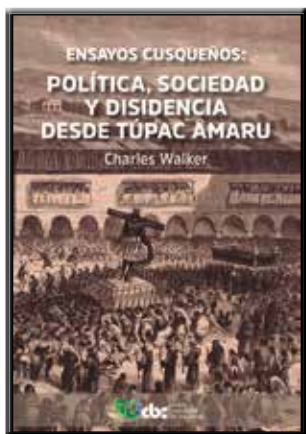
últimas publicaciones



*Sur, boletín informativo agrario (1978-1989).
Organización y lucha campesina en el sur andino*
Luis Nieto Degregori (editor y compilador)



*La Coca Sabe. Coca e identidad cultural
en una comunidad andina*
Catherine J. Allen



*Ensayos cusqueños: política, sociedad
y disidencia desde Túpac Amaru*
Charles Walker



*Memoria y memoriales. La creación
del programa político de la nación Indiana.
Siglos XVI-XVIII*
Luis Miguel Glave



FORD
FOUNDATION



centro
bartolomé
de las cas