

# UNA MIRADA SOBRE LA ETNICIDAD EN EL PERÚ

Ladislao Landa Vásquez<sup>1</sup>

*RESUMEN – Las poblaciones nativas del Perú han sido estudiadas desde mucho tiempo atrás por diversos investigadores atraídos por la diversidad cultural de este país; si bien es cierto que la institucionalización de la Antropología peruana desde los años 40 permitió analizar a estos grupos indígenas más sistemáticamente, no obstante, han habido algunos problemas en su definición. Las diferentes escuelas y abordajes que han analizado a los indígenas peruanos (tanto de estudiosos nacionales como de extranjeros) han mostrado que existen varias corrientes, sin embargo, podemos observar también que muchas de estas investigaciones nos permiten identificar también los contornos y trazos que caracterizan una perspectiva de etnicidad.*

**PALABRAS-LLAVE:** Indígenas peruanos, Identidad étnica, Antropología.

*ABSTRACT – Native people of Peru have long been studied by several researchers attracted by their cultural diversity. Yet undoubtedly the legitimization of Peruvian anthropology since the 1940s aided in studying these groups more systematically. However, there have been problems in terms of its definition. The different schools and approaches which have analyzed Peruvian indigenous people (by both national as well as foreign researchers) have shown several different trends. However, we also could observe that a great part of those investigations led to the identification of boundaries and distinctive features that characterize a perspective of ethnicity.*

**KEY WORDS:** Peruvian Indians, Ethnic identity, Anthropology.

---

<sup>1</sup> Centro de Pesquisa e Pos-Graduação Sobre América Latina e Caribe (CEPPAC-UnB). Antropólogo; Doctorando UnB; Bolsista do CNPq. E-mail: ladis@unb.br

## UNA MIRADA SOBRE LA ETNICIDAD EN EL PERÚ

Los indígenas tienen un peso importante en la realidad demográfica del Perú, pues según algunos cálculos alcanzan al 30% de la población total (Matos Mar 1993), y la mayor parte de ellos está distribuida entre la sierra o zona montañosa y la floresta amazónica. El Instituto Indigenista Peruano señala que hasta 1996 se conocían 72 grupos “etnolingüísticos”, cuya mayor variedad se encuentra en la amazonía. El reconocimiento de esta realidad ha llevado a muchas generaciones de intelectuales a reflexionar y producir una abundante bibliografía que aborda tanto el periodo colonial como también la época republicana. Sin tratar de abarcar este amplio espectro, queremos explorar básicamente el período que coincide con la formalización de la carrera antropológica en el Perú.

El propósito de este artículo es discutir algunos abordajes de antropólogos y otros científicos sociales del Perú y del extranjero<sup>2</sup> sobre los diferentes grupos indígenas, tratando de visualizar los avances y dificultades en el conocimiento de las poblaciones autóctonas.

Podemos adelantar, señalando que los diferentes estudios sobre los grupos nativos han tratado de determinar su objeto de análisis, guiándose por diferentes propuestas teóricas, en cada momento específico. En un primer momento, desde la perspectiva culturalista fueron identificados estratos de la sociedad nacional (indios, mestizos, blancos); en la segunda etapa, algunas propuestas marxistas adoptaron

---

<sup>2</sup> Sabemos que esta división entre investigador nacional y extranjero puede ser muy relativa; considerando además que algunos intelectuales del Perú estudiaron fuera del país; sin embargo creemos que el interés de un nacional (sobre todo sus inquietudes) difieren de las de un extranjero, revelando particulares puntos de vista entre uno y otro. Una acepción muy difundida entre investigadores extranjeros es denominarse como *peruanistas* (extranjeros que estudian al Perú), esta podría ser una alternativa útil para diferenciarlos. No obstante, para el presente estudio trataremos de enfatizar en la nacionalidad o la institución (Universidad) del investigador para ayudar a distinguir las reflexiones respectivas.

la definición de clase social para referirse a los grupos rurales (dentro de los cuales ubicaba también a los indígenas); y en un tercer momento, los estudios trataron de determinar unidades más específicas que hoy denominaríamos grupos étnicos, a partir del enfoque de Barth.

## LOS ANÁLISIS DE LA ETNICIDAD

El tema de etnicidad sigue siendo difícil debido a que existen varias perspectivas en su tratamiento, y las fronteras académicas se confunden y superponen en su análisis; la antropología, la sociología, la historia, la psicología y la politología, cada una ha dado una contribución importante. En general, se supone que debería estudiarse a grupos sociales, algunas veces, dentro de un territorio determinado, otras sólo a través de fronteras sociales (a veces como expresiones “objetivas” y en otros como “subjetividades”), así como también en comportamientos políticos. Un balance bastante exhaustivo sobre esta complejidad fue realizado por Leo Despres (1984), quien daba cuenta sobre estos variados ángulos disciplinares. En la medida en que este trabajo se desenvuelve básicamente dentro de los terrenos de la antropología, nos limitaremos a auscultar principalmente los aportes de esta disciplina en cuanto al análisis de los grupos étnicos.

A este respecto, es bueno recordar que una de las reflexiones importantes sobre la etnicidad se encuentra, entre otros, en el libro *Ethnic Groups and Boundaries* (originalmente publicado en 1969), en cuyo artículo introductorio Fredrick Barth propone una metodología de análisis para tratar la identidad de los grupos nativos. El aporte de Barth consistió en que la etnicidad podría ser definida desde su actividad organizacional: “...los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizados por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (Barth 1976: 10-11). Por su parte, Abner Cohen (1974: xi) señala

también que "Ethnicity is essentially a form of interaction between culture groups operating within social contexts".

Según Barth, tradicionalmente la antropología, al referirse a los grupos sociales solo atinaba a definirlos a través de sus expresiones *culturales*, y la cultura era entendida básicamente como un "resultado" de hechos sociales (Barth 1970: 11; Cardoso 1992: 20), y esto significaba que estos estudios solamente estaban describiendo los rasgos externos o visibles de los grupos étnicos. Los especialistas en etnicidad rescatan, en cambio, el elemento organizativo<sup>3</sup> y contrastante que trazarían los individuos de una sociedad para diferenciarse de otros; esta perspectiva sugiere que debe observarse la auto-definición de los sujetos investigados y los de aquellos que viven en sus contornos.

En términos generales, podemos considerar que para comprender a los grupos étnicos se requiere, en primer lugar, ver las líneas divisorias que los mismos sujetos trazan entre ellos y, en segundo, considerar que estas nociones son las que permiten la relación interna entre los miembros del grupo; así, la *etnicidad* es un concepto que permite describir a grupos humanos a partir de su autoadscripción y adscripción delimitando fronteras. Se trata pues de que " el elemento

<sup>3</sup> "El aspecto organizacional... debe ser general para todas las relaciones interétnicas. En toda vida social organizada, está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación social particular... Las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones" (Barth 1976: 18). Cardoso de Oliveira (1992: 48) también reafirma esta pertinencia, señalando que "Un individuo o un grupo indígena afirman su etnia contrastándose con una etnia de referencia, posea ésta carácter tribal...o nacional... Lo cierto es que un miembro de un grupo indígena no invoca su pertenencia a determinada tribu sino cuando está en confrontación con miembros de otra etnia. En aislamiento, el grupo tribal no tiene necesidad de ningún tipo de designación específica, por lo que resulta frecuente encontrar hoy en grupos indígenas que se denomina a si mismos utilizando términos que no quieren decir otra cosa que 'gente', 'pueblo' o expresiones de índole similar."

étnico no es algo que debe ser definido, sino descubierto: descubrir el sentido que su presencia obstinada y multiforme tiene en nuestras vidas; y para el sociólogo descubrir los procesos organizacionales por los cuales ese sentido es socialmente construido” (Poutignat & Streiff-Fenart 1998: 148).

## LOS ESTUDIOS SOBRE GRUPOS INDÍGENAS EN EL PERÚ

Realizar un balance sobre la antropología peruana requiere un trabajo más amplio que está fuera de nuestro alcance en estos momentos. Sin embargo, a partir de una mirada a la bibliografía más significativa producida en estos últimos cincuenta años, podemos observar ciertas características que nos ayuden a identificar determinados sesgos en el estudio de los grupos étnicos; en este caso intentaremos trazar puntualmente elementos específicos de esta práctica, algunos de los cuales comentaremos mas adelante.

Un *primer* aspecto se refiere al interés histórico que los estudiosos han manifestado al describir los grupos indígenas, siendo el lugar preferido el trazado de su genealogía; hablar de los grupos étnicos ha significado muchas veces remitirse a épocas precolombinas.<sup>4</sup> En este sentido, la Etnohistoria ha sido la disciplina que ha contribuido a acentuar esta perspectiva,<sup>5</sup> buscando las raíces de los grupos nativos contemporáneos en los documentos coloniales y crónicas de los

<sup>4</sup> A este respecto, vale la pena recordar un trabajo pionero, raro en su tiempo, como es el libro de Edmundo Navarro del Aguila: *Las Tribus de Ancko Ayllu*, escrita en los años 30, en Cusco, y que trató de rastrear desde épocas precolombinas a los diversos grupos nativos.

<sup>5</sup> Los estudiosos más conocidos sobre grupos étnicos desde la etnohistoria, son los peruanos Waldemar Espinoza, María Rostoworowski, Lorenzo Huertas, Luis Millones y Juan Ossio; entre los extranjeros: Tom Zuidema, John Murra y Pierre Duviols. Entre ellos, a veces no hace mucho sentido distinguirlos profesionalmente si son antropólogos o historiadores.

conquistadores; a veces, parecería que sólo tuviera sentido hablar de grupos étnicos en relación al pasado, porque “Sabemos que la organización social prehispánica hacía necesaria la presencia de numerosos jefes locales o pequeños curacas, gobernados, a su vez, por grandes señores. A través de una prolija investigación conocemos a la fecha muchos de los hatun Curacas que dominan extensos territorios” (Rostworowski de Diez Canseco 1978: 17)

Los antropólogos profesionales<sup>6</sup> desde la segunda mitad de los años '40, tampoco pudieron deshacerse de la seducción histórica, ellos también realizaron una lectura atenta y a veces muy erudita de las *Crónicas de Conquista* y otros documentos coloniales. Esta característica de los estudios sobre grupos afincados en la sierra, fue incluso trasladado a los estudios sobre grupos amazónicos tal como se puede ver, por ejemplo, en *La sal de los Cerros* (1973) de Stefano Varese sobre los Ashaninka.<sup>7</sup>

Esa constante remisión a la historia tal-vez podría interpretarse ahora como una especie de encantamiento con la diacronía y cierto desdén por la sincronía. Debemos agregar que el discurso antiestructuralista fue muy intenso en los años '70 y '80, y muchas de las críticas en las Ciencias Sociales recurrían con facilidad a estigmas como “ahistórico” o “funcionalista”, entre otros, para desacreditar cualquier estudio que se aventurara por esquemas que no considerasen la historia. No estamos recusando la pertinencia de análisis históricos,

<sup>6</sup> La carrera de Antropología tuvo su nacimiento en 1946 cuando se establece el Instituto de Etnología y Arqueología al interior de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, bajo la dirección de Luis E. Valcarcel.

<sup>7</sup> Esta presencia histórica se puede sentir incluso en obras de antropólogos de generaciones posteriores como Fernando Santos (1988) quien define a los grupos étnicos de la Selva en una relación estrecha con la sierra, definición que remite necesariamente al proceso histórico. Similar situación puede observarse en el estudio clásico de Udo Oberem sobre los Quijos en Ecuador.

sólo estamos planteando un tópico de discusión menospreciado en la antropología de esos años.

Un *segundo* aspecto a resaltar es la perspectiva lingüística en la definición de los grupos étnicos. Los estudios antropológicos contemporáneos se refieren a los grupos étnicos del Perú a partir de la lengua: Quechuas y Aymaras para la sierra; Ashaninkas, Shipibos, Piros, etc., para la selva; es decir, el idioma sería el indicador central en la diferenciación interétnica. Sin embargo, Quechua, Aymara, Ashaninka, Cocama, Piro, Amahuaca, Aguaruna, etc., como denominaciones lingüísticas son insuficientes para identificar a los grupos étnicos. Este tipo de definición *etnolingüística* posiblemente se institucionalizó cuando Stefano Varese propuso en un artículo para el IGWIA en 1972 definiendo a los grupos selváticos (Stock 1981:21-22). Tanto es así que hasta hoy es común hallar afirmaciones como "...the amuesha, an Arawakan-speaking people of the Peruvian tropical forest" (Santos 1991:1) que limitan una comprensión del grupo social como identidad étnica.

Como sabemos, Barth (1976:11) cuestionaba este tipo de definiciones ("una raza = una cultura = un lenguaje") por tanto, el idioma no sería una demarcación precisa de un grupo étnico, siendo un elemento parcial de diferenciación. Pueden en realidad existir más de dos grupos étnicos que comparten una lengua. En el Perú, podemos trazar especificaciones particulares, demarcaciones y autoidentificaciones que trazan marcos de fronteras étnicas claras. Para mencionar algunos ejemplos: dentro de lo que se ha denominado contemporáneamente *sociedad Quechua* encontramos a grupos más específicos, los Huanca, Lucanas, Qeros y Qollas (y algunos de ellos podrían ser denominados incluso como macroetnias), que tienen como idioma común el quechua – aún con sus variedades dialectales –; en la misma región amazónica, existen varios grupos de la misma lengua con diferencias organizacionales y culturales: entre los Ashaninka (el grupo más grande

de la selva central) podemos distinguir a Ashaninkas del Gran pajonal, a los del Río Tambo y los del Río Perene. Esto significa que al interior de la sierra y la selva, originariamente existieron y aún persisten varios grupos que pueden estudiarse desde el punto de vista organizacional si superamos una definición meramente lingüística.

El *tercer* aspecto es la irrupción del concepto de *clases sociales* en los estudios de grupos étnicos. Este tipo de orientación fue sostenido desde la década del '70 y buena parte de los '80, y se presentó como una alternativa opuesta a anteriores análisis (acusados de estar viciados con el estructural-funcionalismo de orientación norteamericana). Esta época corresponde al auge de la Economía Campesina, subdisciplina que se movía entre la antropología, la economía y a veces la sociología, cuyas propuestas eran definir a los grupos nativos y la sociedad rural, a partir de las formas productivas y su relación con la sociedad nacional.

Una *cuarta* característica es el paradigma de la *Comunidad* que, en sus variadas acepciones de comunidad campesina, indígena y nativa, intenta definir unidades de estudio entre grupos rurales principalmente. Así, el primer objeto de análisis visible que los investigadores describían en sus monografías era la organización colectiva; tanto historiadores, antropólogos y sociólogos hicieron largos discursos sobre las comunidades cuya semejanza con el concepto de etnia era bastante visible, como veremos más adelante.

El *quinto* aspecto se refiere a la distribución de espacios preferidos de estudio entre los antropólogos, lo cual también podemos definir como los *cotos de caza* de los antropólogos formados en Lima principalmente. Existen dos vertientes: 1) aquellos que se inclinan a estudiar grupos étnicos ubicados en la sierra; y 2) aquellos que investigan a grupos nativos ubicados en la amazonía. Tradicionalmente los antropólogos de la Universidad San Marcos tuvieron la tendencia a estudiar a grupos serranos – por lo menos la mayor parte de

investigaciones fueron realizados en la sierra y la costa<sup>8</sup>; y los antropólogos de la Pontificia Universidad Católica en mayor número están orientados a analizar a los grupos de la selva.<sup>9</sup>

Aparentemente hoy no existen grupos étnicos en la costa, siendo la consideración general que esta región se presenta básicamente como receptora de grupos migrantes (¿étnicos?) de todo el Perú, y que sus antiguos habitantes fueron exterminados en la colonia. En este caso, indistintamente, los antropólogos en Lima desarrollan investigaciones dentro de la subdisciplina de la Antropología Urbana, llamando a su “objeto” de estudio genéricamente como “migrantes”.

## LA ANTROPOLOGÍA EN LA SIERRA

Los antropólogos especializados en la sierra – espacio que generalmente se ubica entre los 2 mil y 5 mil msnm aproximadamente – han clasificado a su ámbito de estudios como espacio andino.<sup>10</sup> En este

<sup>8</sup> Existen excepciones por supuesto, como el caso del sanmarquino Jorge Casanova, por ejemplo, que es especialista en el grupo amazónico Secoya.

<sup>9</sup> También en este caso la excepción es Juan Ossio de la Universidad Católica, que estudió la comunidad serrana de Andamarca en Ayacucho, lugar de nacimiento de Guaman Poma de Ayala, el cronista indio del siglo XVI-XVII.

<sup>10</sup> El origen de la expresión “andino” viene de anti (Antisuyo), que fue el *suyo* o porción correspondiente a la amazonía en tiempo Inca; esto quiere decir que originalmente esta denominación no correspondía a la región serrana, pues ésta tenía otras denominaciones (Collasuyo, parte de Contisuyo y Chinchaysuyo) (Acosta, [1590] 1962; Varesse 1973). Actualmente, según Ossio se puede hablar del “... Mundo Andino [como] todo un conjunto cultural de las civilizaciones que florecieron tanto en la sierra como en la costa en el pasado prehispanico. En el Perú, los vestigios mas representativos de aquel pasado los constituyen los pueblos de habla quechua y aymara, cuyos núcleos de recreación cultural se encuentran en los valles interandinos y en el altiplano puneño. También se incluyen dentro de este marco cultural algunos grupos humanos que, si bien han perdido sus dialectos nativos, todavía conservan algunas huellas de sus antepasados en otras manifestaciones culturales. Este es el caso de los descendientes de los mochica y de algunas comunidades ubicadas en la sierra de Lima, de Cajamarca y de otros departamentos del Perú que, no obstante hablar exclusivamente español, organizan su vida de acuerdo a pautas del pasado prehispánico vivificadas por el sistema comunal...” (1992: 249).

espacio se desarrollaron los grupos nativos más importantes del periodo prehispánico, razón por la cual se le ha prestado mayor atención; esta región (específicamente el sur andino) también fue conocido hasta hace poco como la “mancha india” a causa de un mayor volumen de población indígena y la persistencia de idiomas aborígenes.

En las décadas del 40 y 50, encontramos que las investigaciones etnográficas en la sierra realizadas por antropólogos, tanto nacionales como extranjeros, siguieron orientaciones de la escuela norteamericana. La peculiaridad de estos trabajos era realizar descripciones detalladas de comunidades, poblados y pequeñas ciudades, tratando de explicar las características culturales, las costumbres y los sistemas de autoridad y agrupando en estratos homogéneos a quienes definían básicamente como *indios*, *mestizos* y *blancos*. Estos estudios no sólo fueron efectuados desde Universidades limeñas, sino también fue compartido por antropólogos de la Universidad San Antonio Abad de Cusco (como fue el caso de Jorge Flores Ochoa, quien realizó investigaciones entre pastores de alturas y el enigmático grupo Qeros).

Con el transcurso de los años y la difusión de las ideas marxistas, los análisis de la sociedad rural y los grupos indígenas fueron confrontados con los de clases sociales, introduciéndose conceptos como diferenciación campesina, modos de producción, formación económica; los trabajos, tanto desde la antropología como la sociología discutían sobre la mejor manera de tipificar al campesinado.

A este respecto, por ejemplo, los antropólogos peruanos Degregori, Urrutia y la extranjera Balutansky (1979) discutieron un esquema del novelista y antropólogo peruano José María Arguedas que en la década del 50 había propuesto la existencia de un área cultural Pokra-Chanka a partir de algunos elementos artísticos y arquitectónicos. Ellos señalaban

que esta identidad cultural en Ayacucho estaba desintegrada, siendo más adecuado analizarlas desde la perspectiva de clase; la razón más importante, argumentaban, es que en Ayacucho también había penetrado el capitalismo.

En esta época, dos antropólogos que trabajaban en Universidades norteamericanas, Pierre van der Berghe y George Primov publicaron *Inequality in the Peruvian Andes* (1977), producto de un trabajo de campo en Cusco, y propusieron la fusión de los conceptos de etnicidad y clases sociales. Según ellos, la relación de clase podría definirse de acuerdo a las relaciones de producción, y la etnicidad según parámetros culturales (lengua, vestimenta y religiosidad). Manifestaban que la “cultura serrana” estaría constituida básicamente por dos grupos, los mestizos y los indios, dentro de los cuales no existía una clara demarcación étnica y afirmaban que esta “cultura serrana” correspondería a un *continuum* entre ambos grupos;<sup>11</sup> no obstante, existiría desigualdad en las relaciones sociales entre estos grupos a partir de las relaciones de producción. Esta idea de desigualdad les permite introducir el concepto de clases, sin embargo, cuando la describen lo hacen enumerando por lo menos 14 estratos. Este intento de fusión entre clase y etnicidad en el libro de van der Bergue y Primov, al parecer, fue influenciado por el debate sobre el gobierno militar peruano, en cuyo contexto se desarrollaron las discusiones más importantes sobre el carácter de la sociedad peruana, discusiones que fueron impulsadas por las corrientes marxistas.

---

<sup>11</sup> “In short, then, there are important cultural differences between Indians and mestizos, but these differences too are on a continuum. As a result of over four hundred years of acculturation, Hispanic and Incan cultures have blended to such an extent that the ‘purest’ Indian groups in the remotest areas have adopted many elements of Spanish culture, from loan words to articles of clothing and religious beliefs, and, conversely, that indigenous culture traits have permeated all the way up the social scale...” (van der Berghe y Primov 1977: 121).

Siguiendo este debate sobre etnicidad y clase, debemos señalar también que la situación de los movimientos campesinos y urbanos en los años '60 y '70 presentaba una coyuntura excelente para los análisis respectivos. Así, antropólogos, intelectuales y dirigentes políticos iniciaron discusiones sobre alternativas políticas para la sociedad peruana, lo que significaba también estudios y diagnósticos sobre la situación de los indígenas. Un libro publicado en francés, *de l'empreinte à l'emprise identités andines et logiques paysannes* (1982), recoge de manera sintética esta discusión y pone a prueba precisamente estos conceptos. En uno de los artículos de este libro, por ejemplo, el francés Jean-Pierre Jacob, acusaba a la antropología de haber “..convertit systematiquement les apparences en essences” (1982: 226); para este autor, analizar la identidad significaba conocer las relaciones de poder dentro de “forces politico-économiques assigne un sujet” (op cit.: 229), a esto es lo que denominaba como identidad relacional en oposición a identidad esencial, que según él, planteaban los antropólogos. Otro antropólogo francés, Louis Necker, criticaba a quienes asumían la idea de la des-etnización de los grupos indígenas a lo largo del proceso colonial; sostenía que los indígenas de México y Perú, aún cuando fueran producto de una larga relación colonial, “..ne signifie pas forcément que les Indies e poissent exister en tant groupes ethniques distincts” (1982: 225).

El peruano Rodrigo Montoya (1982: 270), por su lado, criticando a una fracción de la izquierda peruana asumía una posición clasista, señalando que “Les catégories culturelles et raciales d' “indien”, de “blanc” ou de “metis”, issues de l'ancienne anthropologie culturaliste américaine, apparaissent fréquemment dans le discours politique d'une bonne partie des organisations maoïstes [el PCR]”; decía que el PCR omitía el concepto de clases sociales en sus análisis; sostenía también que “Les termes de ‘société quechua ou aymara’ ou encore de ‘société andine’ leur sont étrangers. Ce sont là des catégories inventées par les

intellectuales, tout particulièrement par les anthropologues.” (op.cit.: 276). Para Montoya los nativos enuncian su identidad étnica bajo términos de endo-nominación con expresiones como *naturales o humanos*, que en los idiomas nativos serían *runa* (quechua) y *qaqa* (aymara); existiendo también una perspectiva indígena para referirse a los “grandes propietarios”: *misti*, *qala*, *extranjero*, *huiraocha* (y dentro de los cuales existen también divisiones: *tumpa misti*, *kita misti* y *chahua misti*). Reconociendo la realidad de estas adscripciones étnicas, sin embargo, consideraba que el concepto de clases sociales sería la más adecuada para entender los fenómenos sociales en el Perú. A partir de estos postulados, Montoya desarrolló investigaciones utilizando categorías como formaciones sociales y modos de producción.

Como podemos observar, estas investigaciones transitaron desde una visión estrictamente culturalista hasta llegar a un debate sobre clases sociales ofreciendo algunos elementos de etnicidad. En un inicio los antropólogos peruanos, siguiendo esquemas de investigadores norteamericanos, nos habían acostumbrado a un trabajo descriptivo sobre los indígenas y su contexto de vida. En los análisis que hemos visto, aún cuando estos investigadores parten de unidades poblacionales, de estudios de casos con grupos específicos y determinados, se presumía que la población serrana estaba homogéneamente dividida entre indios, mestizos y blancos. Esta estratificación étnica fue una categorización usada para estudiar a los diferentes grupos sociales de la cordillera andina; se asumía una definición hecha a partir de categorías adscriptivas muy generales como indio y el cholo (las cuales muchas veces funcionaban como estigma).

Cuando apareció el debate sobre las clases sociales, a fines de los años 60 y comienzos del 70, las poblaciones indígenas habíanse “transformado” en campesinos (gracias a las políticas populistas del gobierno militar). Los antropólogos peruanos, entonces, asumieron con frecuencia conceptos clasistas, y sólo algunos extranjeros

(generalmente norteamericanos) mantuvieron conceptos antropológicos. Paradójicamente, es en esta época cuando Frederick Barth y otros estaban proponiendo los puntos centrales de la teoría de etnicidad contrastiva y organizacional, sin embargo, estas ideas no fueron acogidas en el Perú, alejándose así de una fuente de reflexión que hubiera enriquecido el debate. Un camino diferente y enriquecedor habría sido, por ejemplo, profundizar y distinguir cuales serían las diferencias concretas entre un Huanca y un Lucanas, entre un Qero y un Qolla; así, de las descripciones generales se podría avanzar a estudios específicos emprendiendo una investigación sobre interetnicidad o fricción inter-étnica. Hasta el momento, no conocemos en el Perú estudios de antropólogos peruanos que hayan tomado como fuente de reflexión las ideas de Barth (y la obra de este antropólogo noruego había sido traducido al castellano en 1976), lo que si ha ocurrido en México y Brasil.

## LOS GRUPOS DE LA SELVA COMO OBJETO DE ESTUDIO

A diferencia de los estudios sobre la sierra peruana, la amazonía ha sido explorada más tardíamente. En estricto, Stefano Varese fue el primer antropólogo peruano que realizó investigaciones entre los Ashaninka, en la selva central;<sup>12</sup> y en años posteriores, como funcionario del gobierno militar (en su primera fase), propuso definir a los nativos amazónicos como grupos etno-linguísticos,<sup>13</sup> definición que fue

---

<sup>12</sup> Paralelamente a Varese, Gerald Weiss, apoyado por ILV también trabajó entre los Ashaninka, habiendo escrito una tesis, *The Cosmology of the Campa Indians*, presentada en 1969 en EE. UU.

<sup>13</sup> Varese también ha participado muy activamente en la defensa de los grupos indígenas. Para él, que se define como socialista, la multiétnicidad, la pluriculturalidad y la autogestión, son pilares importantes en el tratamiento de los grupos indígenas. En este activismo pro-indígena, fue uno de los participantes, junto con Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil, en las dos reuniones de Barbados en la década del 70. En la actualidad, él continua manifestando que: "An ethnic group, in short,

rescatada en los trabajos de los egresados de la Universidad Católica de Lima.<sup>14</sup>

Los grupos selváticos o amazónicos, a diferencia de los de la sierra, son más variados y los estudios sobre esta región han requerido conceptos cercanos a etnicidad, porque en principio se trata de grupos pequeños y mantienen aún ciertas estructuras más específicas que a los antropólogos nos gusta explorar (parentesco, identidad, religión), no obstante, también se ha dado atención a análisis más generales como la presencia de la colonización, la educación bilingüe, los mitos y los rituales.

Por el momento nos dedicaremos a investigadores que observaron las relaciones de etnicidad entre los grupos nativos, centrándonos en los trabajos de estudiosos extranjeros, los “peruanistas”. El antropólogo norteamericano Anthony Stock en *Los Nativos Invisibles* (1982) intentó reconstruir la identidad de los Cocamilla a partir de la condición de marginalización de este grupo. Según él, los Cocamilla son percibidos por la sociedad peruana, y particularmente por los funcionarios gubernamentales, como “nativos destribalizados”, después de un proceso de aculturación. Aún cuando se trate de una sociedad destribalizada y aculturada no estaríamos frente a un grupo totalmente “asimilado” a la sociedad nacional, sino de un grupo

---

producing and reproducing its own culture in initial confrontation with surrounding, dominant society, but still essentially master of its own civilizational project. A relatively autonomous expression, a structure that, at least from appearances, is not based on a doubtful confrontation, on an identity that is questioned by the “other” – the subjugator, but is rather an affirmation of their own cultural and biological superiority. I am Matsés, I am a human being, we are people, I am a citizen of my own world”. (Varese 1988: 58).

<sup>14</sup> Existe gran afluencia de egresados de antropología de la Universidad Católica que han realizando investigaciones en esta región: Alonso Zarzar, Frederica Barclay, Fernando Santos, entre otros. El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y otras ONGs, por su parte, han acogido a varios investigadores nacionales y extranjeros que trabajan en varias partes de la selva peruana.

discriminado; Stock los describe como “ ‘enclaves nativos’ en medio de un mundo dominado por la cultura blanco mestiza” (1981: 4). Los Cocamilla, señala, “fingirían” que han desaparecido, y esta “actitud o simulación se ve facilitada por el grado de aculturación de estos grupos en los aspectos superficiales de la cultura y apariencia blanco-mestiza, haciéndolos ‘invisibles’” (op. cit: 10).

Entonces, los Cocamilla corresponderían a un grupo étnico claramente determinado por fronteras trazadas a partir de adscripciones definidas; aunque se trataría de un grupo afectado por cambios producidos por influencia de la sociedad nacional, sin embargo, mantuvieron su unidad específica que les permite autorreconocerse como singulares frente a otros grupos. En esta medida, el autor reclama que deberían ser reconocidos como comunidad nativa, para poder aprovechar, de acuerdo a la legislación peruana, de las ventajas de acceso a las tierras en forma colectiva.

Consideramos discutibles algunos planeamientos de Stock; por ejemplo, sus afirmaciones sobre la relación de la sociedad peruana con los Cocamilla nos parecen generalizantes. En primer lugar, al parecer solo existen por un lado los Cocamilla y, por el otro, el resto la población (a quienes califica de forma generalizada como blanco-mestizos); en su esquema, los ribereños, los grupos nativos de la sierra y los que no pertenecen a los Cocamilla aparecen dentro de la categoría blanco-mestiza. En segundo lugar, la definición blanco-mestizo<sup>15</sup> es

---

<sup>15</sup> Una explicación de Stock a este respecto dice: “Deseo aclarar, desde el principio, que el término BLANCO-MESTIZO, se utiliza aquí en un sentido cultural mas que biológico. No obstante es verdad – aunque impopular decirlo – que en la medida que se va ascendiendo en la escala socio-económica, se encuentra menos fenotipos nativos. He escogido el término blanco-mestizo, porque históricamente es válido y porque corresponde a las distinciones étnicas, hechas por la mayoría de los mismos residentes de la Amazonía Peruana.” (Stock 1981: 12). Debemos señalar también que esta calificación, tal como es usada por Stock es muy familiar a los intelectuales y antropólogos en Ecuador.

inadecuada, porque homogeniza a los otros grupos sociales, quienes serían partícipes de la dominación contra los grupos amazónicos.

Otro antropólogo, el inglés Peter Gow (1991), ha realizado estudios entre los Piros y otros grupos en el Bajo Urubamba (al sur del Perú). Utilizando conceptos del sociólogo Pierre Bourdieu<sup>16</sup> este autor dice, que los indígenas de este espacio se autodefinen como “sangre mezclada” y se reconocen civilizados aunque sin rechazar totalmente sus orígenes; sostiene, por otro lado, que los nativos del Bajo Urubamba habrían pasado por un proceso de transformación influenciados por la sociedad nacional, asumiendo una nueva identidad más cercana con lo urbano y “civilizado”, donde las referencias institucionales serían la Comunidad Nativa y la Escuela. Gow discute la pertinencia de categorías como aculturación y fricción interétnica en el contexto de relación con la sociedad nacional y la sociedad local y sostiene que los indígenas aceptan la presencia e influencia de la sociedad nacional y escogen esta vía por decisión propia. En este sentido, el trazado de las fronteras étnicas, ya no sería la de un grupo tradicional nativo, sino básicamente la de un campesino semi-urbano, fruto de la interacción con varios grupos de la región y con agentes del Estado.

¿Bajo qué circunstancias los nativos argumentan su condición de “civilizados”? ¿Cuáles son los antecedentes para la aparición de este discurso?. Gow rehuye este tipo de preguntas, las considera muy historicistas<sup>17</sup>. Sin embargo, habría que analizar la historia reciente de

---

<sup>16</sup> Gow señala que “This ethno-geography, this ethno-history, and this ethno-ethnology are all linked together in a constant cross-cutting of reference dominated by the imagery of the river, the forest, and of settlement creation. The data presented ...are doxa in Bourdieu’s sense ...the ‘taken-for-granted’ of local people’s daily conversation.” (1991: 51).

<sup>17</sup> Al objetar los análisis aculturacionistas y de relación interétnica, Gow manifiesta que “The central problem in all the modes of análisis discussed above is the analytical priority they give to history. The present culture of the Native Amazonian society under study is to be understood in terms of the modification of a prior situation, the baseline or “traditional” culture, in terms of inter-ethnic contacts generated by the history” (Gow 1991: 14)

la Escuela, así como la política de Reforma Agraria para conocer estas transformaciones. Sin desvalorizar la autodefinición indígena – expresión que gusta mucho de repetir Gow – deberíamos conocer también las negociaciones de poder que existen para emitir tal autodefinición de los sujetos étnicos. Podríamos especular señalando, que al definirse como gente civilizada los nativos estarían planteando un argumento para ser reconocidos por el gobierno. En este caso, podríamos entender que los Piros asumieron el discurso “civilizado” para ser aceptados como Comunidad Nativa y usufructuar las ventajas de esta organización colectiva reconocida por el Estado.

Como podemos observar, estos y otros estudios de la amazonía peruana han logrado describir a los grupos étnicos y su interrelación, tanto en el nivel microsociaI como su relación con el nivel más general o nacional; en este sentido, estas investigaciones discutieron mas cercanamente los temas de etnicidad. Podríamos decir que, la presencia de grupos relativamente aislados, ha permitido a los estudiosos captar de manera más adecuada las especificidades de los grupos amazónicos, por tanto centrar sus análisis en los niveles organizacionales.

## **EL AYLLU Y LA COMUNIDAD, ¿UNIDADES ÉTNICAS?**

La comunidad ha sido y sigue siendo un concepto central para definir a los grupos indígenas en el Perú rural, y por lo tanto propenso de ser asociado automáticamente a grupo étnico. Según Cesar Fonseca, existen tres corrientes en los estudios de la Comunidad peruana: 1) la comunidad es “la continuidad de los antiguos ayllus pre-europeos...”; 2) “son el resultado de un transplante de las comunidades campesinas de Europa feudal...”; y 3) “son el resultado de la Conquista” (Fonseca 1985: 73).

La idea de continuidad entre el Ayllu y la comunidad es la más difundida en diversos medios,<sup>18</sup> aunque nuestras comunidades contemporáneas serían una reformulación de los Ayllus prehispánicos. El Ayllu habría sido una organización económica y social del periodo inca y pre-inca, y a este respecto aún no existe un criterio único entre los historiadores; algunas descripciones dicen que el Ayllu tenía características endogámicas y servía como un medio de control de las familias por parte del Estado Inca. Posiblemente un Ayllu podrían haber sido también parte de una etnia originalmente.

Tal vez sería bueno recordar que a comienzos del siglo pasado, una de las medidas políticas del líder independentista Simón Bolívar representó una amenaza para la existencia de las Comunidades, pues pretendió la eliminación de la propiedad colectiva, no obstante, esta institución persistió y en los años '30 del presente siglo de nuevo fueron reconocidos por el gobierno de Augusto B. Leguía, y con ella se garantizó su legalidad.

La Reforma Agraria de 1969 con su complemento, la ley de Comunidades Campesinas, permitió no solamente la continuidad de las antiguas, sino que posibilitó el surgimiento de otras comunidades. Además esta forma organizativa se difundió hacia espacios en los que antes no existía, por ejemplo, hacia a amazonía. En la sierra se la denominó Comunidad Campesina y en la selva Comunidad Nativa.<sup>19</sup> Las políticas

---

<sup>18</sup> Una definición romántica de un intelectual peruano señala que "El Ayllu es el conjunto de personas unidas por un sentimiento común de amor al país natal; esto es, por un sentimiento intenso reflejado por la emoción que se siente por la tierra en que hemos nacido, íntimo, como el que siente el hijo por la madre y digno por el recuerdo de los hechos gloriosos del pasado que echó raíces en las entrañas mismas de esta tierra, tierra de la que dependía íntegramente su vida, tierra que guardaba el archivo de su historia y donde residían los espíritus de sus antecesores y dioses controladores de sus actividades y su destino ...El conjunto de estos ayllus o naciones organizadas armónicamente dentro de un sistema agrario, es lo que constituyó la gran nación peruana de la antigüedad." (Tello 1967: 50).

<sup>19</sup> Existen todavía un buen número de comunidades no reconocidas legalmente; y en la actualidad, estos derechos corren peligro debido a la vorágine de las políticas neoliberales y privatizadoras del actual gobierno.

reformistas del gobierno militar de Velasco Alvarado al intentar solucionar el problema de escasez de tierras de los indígenas, además se propuso combatir un estigma que consideraba negativo para los grupos nativos, de esta manera los indios fueron transformados en *campesinos comuneros*, y los grupos selváticos en *comuneros nativos*, desde cuya fecha en los documentos oficiales la denominación *indio* desapareció; estas políticas, al parecer, resquebrajaron también elementos de identidad étnica que estuvieron mucho más marcados en épocas anteriores.

No podemos entender en su totalidad la importancia de las Comunidades sin comprender también el papel de las instituciones internacionales. En este caso el Instituto Indigenista Interamericano elaboró programas de aplicación para fortalecer las organizaciones colectivas, y en el Perú hubieron muchos proyectos de ayuda a comunidades indígenas. Como decía un ex-funcionario de esta institución: el "...periodo de 1955 a 1975 podría caracterizarse por el predominio de las acciones encaminadas a promover el desarrollo de las comunidades indígenas mediante la introducción de innovaciones técnicas en el orden productivo, organizacional y de servicios" (Arze 1990: 25). Conocer mejor y elaborar proyectos de ayuda a este sector de la sociedad rural es lo que antropólogos e historiadores realizaron, identificando comunidades como objeto de estudio, donde "al interior del *Ayllu* ('la parcialidad'), la comunidad" (Montoya 1982: 276) podía hallarse los rasgos de la identidad étnica.

Varios estudios sobre comunidades nos muestran elementos importantes para identificar grupos étnicos a partir de sus propios trazos. José María Arguedas, quien había estudiado las raíces institucionales de la Comunidad en España y en el Perú nos há mostrado las fronteras entre grupos sociales que se repiten tanto en el país ibérico como en el Perú<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> "las palabras Común y Comunero y los conceptos que expresan se incorporan bien pronto al lenguaje general de los indios y vecinos. Comunero se convirtió en sinónimo de ayllu y

Asimismo, la historiadora norteamericana Florence Mallon cuando define algunas comunidades en el centro del Perú, traza los elementos de diferenciación entre grupos dentro de un mismo espacio.<sup>21</sup> La antropóloga norteamericana Billie Jean Isbell, estudiando a grupos ayacuchanos en la década del 70 señalaba también que existen denominaciones específicas incluso dentro de la comunidad que hoy pueden asociarse con las definiciones de grupos étnicos.<sup>22</sup> Como podemos observar, estas descripciones y definiciones caracterizan adecuadamente a grupos campesinos o indígenas de acuerdo a fronteras sociales, y se puede decir incluso que algunos rasgos de autoadscripción están presentes; existen pues elementos importantes a través de los cuales se puede vislumbrar algunos contornos de lo que podría ser un grupo étnico en su forma organizacional.

---

Comunidad. Así, un indio dice 'comunerum kani' (soy comunero). El término vecino (sinónimo de comunero en los pueblos de Sayago y Aliste) sirve para nombrar genéricamente a los españoles radicados en el Perú que adquieren en América la jerarquía de los 'señoritos de España' (Arguedas 1968: 330).

- <sup>21</sup> "Community as a political concept, then, was already a hegemonic outcome of previous struggles. As such, it was a contingent creation, the product of conflict among a variety of potential communal projects. Community as networks of ethnic lineages and generational compromises; community as spatial or geographical entity; community as a cultural space in which identities were contested and negotiated; community as an "imagined" whole that engaged in confrontation and coalition with the outside world; community as a network of political institutions in flux and transformation, where the república de indios vied with the municipality, the cabecera with the sujeto – all these definitions and more engaged each other through specific sequences of struggle." (Mallon 1995: 65).
- <sup>22</sup> "Chuischino society is polarized into two social groups: the comuneros, or communal members of the village, who participate in the prestige hierarchy, wear traditional dress, and speak Quechua; versus the vecinos, or qalas (literally, peeled or naked ones), who are Spanish speaking, western dressed, foreign nonparticipants in communal life. This basic opposition is maintained by mechanisms characteristic of ethnic groups. Nevertheless, class differentiation exists in both groups" (Isbell 1985: 67). Asimismo, señala que "The principal characteristic of qalas, or vecinos, is not distinctive dress, language, or outward orientation to the Peruvian nation; it is the negation of membership in the comuna with all of the attendant obligations." (op.cit: 73).

## LOS GRUPOS ÉTNICOS EN EL CONTEXTO NACIONAL

La relaciones entre la sociedad nacional y los grupos étnicos dentro de un territorio ha sido analizadas por Georges Balandier, a partir del concepto de colonialismo interno. Según él, "...la domination imposée par une minorité étrangère, 'racialement' et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure..." (1971: 34-35). Estas ideas tuvieron su correlato en América Latina – con otros matices – a través de estudios de Rodolfo Stavenhagen (1965) y Pablo Casanova (1963) sobre México y Cardoso de Oliveira (1966) sobre Brasil.

En discusiones sobre pluralismo cultural y sociedades multiétnicas también se pone en juego esta relación de los grupos étnicos con la sociedad nacional y el estado. Con respecto a esto, Leo Despres manifestaba que las sociedades plurales básicamente carecen de instituciones centralizadas y "found that all the various modes of interethnic accommodation (segmental segregation, symbiosis, consociations, amalgamation, assimilation, and differential incorporation) were in evidence in the plural societies of precolonial Africa." (1984: 12). En cambio, las sociedades multiétnicas se caracterizan por relaciones desiguales entre grupos étnicos, debido a la presencia de un Estado centralizado, donde un grupo étnico es dominante y maneja un discurso unificador o integrador a través de la ciudadanía (op cit.: 13)

En el Perú, la situación multiétnica ha sido reducida a *las relaciones de dominación Indio-mestizo* (Fonseca 1985), y esta línea de argumentación fue discutida a lo largo de la primera mitad del presente siglo, donde el indigenismo, por ejemplo, trataba de explicar las contradicciones de la sociedad peruana a través de lo que consideraba los tres segmentos básicos: indio, mestizo y blanco.

Es pertinente mencionar que durante las tres primeras décadas del presente siglo y con el surgimiento del indigenismo cusqueño la problemática de la multiethnicidad fue expresado en dos posiciones en debate: unos que sostenían la vigencia de una cultura tradicional prehispánica y otros, que había ocurrido una fusión o unificación entre la cultura española y la pre-colonial. El antropólogo e historiador Luis E Valcárcel en su obra *Tempestad en los Andes* (1928), sostenía un indigenismo radical cuestionando y condenando la idea del mestizaje como elemento corruptor, planteando que la cultura prehispánica continuaba vigente. Por otro lado, Uriel García en su obra *Nuestro Indio* (1930), manifestaba que el mestizaje fue positivo para el Perú y estaba en pleno proceso de desarrollo. Estos debates que ocurrían dentro de lo que podría llamarse la izquierda de esa época influyó grandemente en las líneas de reflexión de muchos intelectuales y antropólogos. No obstante, un representante de la derecha peruana, afirmaba también que “la peruanidad consiste en el legítimo cruzamiento de lo español con lo indígena” y agregaba que se requiere “...para nuestra nacionalidad una base, no meramente criolla, sino además mestiza e india, provista de fronteras naturales, asentadas sobre mezclas y razas homogéneas y antecedentes genuinos de todo orden” (Riva-Agüero [1944]1966: 413-414).

Con los estudios de antropólogos profesionales a partir de mediados del presente siglo, estas discusiones fueron tomando otro derrotero, esta vez consistía en resaltar la ambigüedad de la definición de los tres segmentos básicos (indio, mestizo y blanco):

“Los grupos a los que se atribuye pertenencias a uno u otro estrato, son localmente, de límites confusos e imprecisos y, en comparación horizontal, resulta prácticamente imposible establecer correspondencias. Las pretendidas culturas paralelas no son, de modo alguno, estancos: rasgos de origen prehispánico y de origen europeo – predominante, éstos últimos – se distribuyen en toda la escala, mientras

que las referencias de todos los grupos que participan del sistema se orientan en una sola dirección. Las "culturas" de los estratos inferiores apenas son subculturas de carencia y las configuraciones por las que se intenta definir las derivan fácilmente hacia modelos más europeos y modernos tan pronto como desaparecen las barreras para su actualización. La movilidad vertical depende tan solo de la remoción de esas barreras y, cuando ésta se produce, el estatus de individuos, grupos y enteras comunidades se modifica prontamente" (Fuenzalida 1975: 84-85).

En esta línea de reflexiones tal vez sea el sociólogo francés François Bourricaud, quien recogiendo su experiencia de campo de los años '50 y '60, había reflexionado también sobre estas dificultades de identificar fronteras étnicas:

"In describing the composition of the Peruvian population, it should be understood that the census ...not correspond with those used in common discourse nor with those developed sociologist. They are basically 'racial' categories, although considering them as simply racial problematic. Peru's system of social stratification was for a long time ascriptive, with status based mainly on race. In reality, however, racial criteria mas be ambiguous. Peruvian often have difficulty in identifying an individual as Indian, mestizo or cholo (a scornful term applied to rising mestizos). Furthermore race is neither the sole, nor necessarily the most rigorous ascriptive term." (1975: 350-351).

Indio, Misti y Cholo serían entonces categorías étnicas difusas, pero que aún explican la división del grueso de la sociedad peruana, dentro de las cuales existiría una movilidad social que obstaculiza una comprensión definitiva de estos grupos étnicos. En sus estudios sobre la sociedad puneña (al sur del Perú), Bourricaud (1967: 15) sostenía que el indio, el segmento étnico por excelencia, "...se denuncia por un conjunto de rasgos económicos, sociales y culturales que pueden ser resumidos por la palabra arcaísmo que, como es de suponer, la tomamos en una acepción estrictamente neutra". Y los mestizos serían definidos a partir de los oficios que ejercen; así, los artesanos (pintores,

escultores, talabarteros y ceramistas) que se constituyeron como grupo en la época colonial (op. cit.: 48-49) vendría a ser el sector mestizo o dominante en la sierra.

Metodológicamente, Bourricaud señalaba que una investigación sobre los grupos étnicos: “deberá tener en cuenta lo que la *opinión común* entiende por *indio o indígena*”(op. cit: 12), lo cual nos puede acercar a las tesis de identidad adscriptiva de Barth; aunque en este caso creemos que es desvirtuada por otro concepto del mismo Bourricaud (*opinión común*) que se supone era emitida por la población mestiza, cholos (y blancos), esto es, Bourricaud recoge básicamente la percepción del sector dominante para definir a los indios, excluyendo la visión de los propios “indios. Sin embargo, esta afirmación nos permite por lo menos determinar la contrastividad: los indios son aquellos, nosotros no<sup>23</sup>. En este intento de delimitar un campo de estudio de los grupos étnicos, este sociólogo francés señala también: “Pero indio e indígena, palabras que para un antropólogo físico no tienen sentido, a fuerza de tenerlos muy diversos, designan un conjunto de relaciones sociales que sí interesan al sociólogo” (op. cit.: 10).

La designación Cholo, categoría algo ambigua y de orígenes oscuros, ha servido en el Perú para definir a grupos y personas que se ubican entre dos grupos étnicos (el blanco y el indígena). Existen diferentes interpretaciones al respecto: en el sentido común, desde la perspectiva de las clases dominantes la designación *cholo* sirve como estigma para referirse a personas que están en ascenso; asimismo sirve para referirse de manera *cariñosa* a una persona; de otro lado, los peruanos cuando quieren trazar su identidad retóricamente manifiestan

---

<sup>23</sup> En otra de sus propuestas metodológicas el autor se pregunta “¿de qué sirve describir un tipo social que no tiene existencia ni significación para los individuos que lo constituyen?” (Bourricaud 1962: 12), lo que significa que el autor intento acercarse a la autopercepción de los sujetos investigados.

que todos los peruanos somos cholos. Bourricaud (1962: 25), precisamente ha sostenido: "...considero cholo a todo aquel que está por debajo de mí y del que intento separarme y distinguirme. Tiene también una connotación dinámica"). Así, el cholo estaría representando un tercer sector en la sociedad peruana, de una manera similar al modelo brasileño de *caboclo* (Cardoso 1992: 33).

La tesis sobre el cholo como un escalón de la movilidad social de los grupos indígenas ha sido desarrollada también por el sociólogo peruano Aníbal Quijano en su tesis de doctorado<sup>24</sup> explicando a grupos migrantes (principalmente del centro del Perú) que se ubicaron en Lima, desarrollando actividades comerciales y caracterizándose por ser muy dinámicos.

En la amazonía el tema del mestizaje también está presente. Según Gow los múltiples encuentros étnicos (Piros, Ashanincas, Amahuaca e inmigrantes de la sierra; como dice el título de su libro *Of Mixed Blood*) enuncia que los pueblos de Ceja de Montaña, donde tradicionalmente y aparentemente vivían sociedades puras e incontaminadas, han sido desde mucho tiempo expuestos al mestizaje. Este autor, sostiene que "Amazonian peoples are active historical agents, and to see their agency, we must understand the cultural meanings of their actions, both now and the past." (Gow 1991: 3). Stock, por su lado, también está convencido de que los Cocamilla son nativos destrribalizados y que no guardan estrictamente la tradición, y de acuerdo a la denominación regional, se refiere a los Cocamilla también como Cholos; según este autor, los grupos amestizados son concebidos literalmente como un sector al margen de los otros grupos que siguen manteniendo rasgos de identidad étnica: "los Cocamilla han perdido su condición de 'tribales'

<sup>24</sup> Aníbal Quijano: *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana* Universidad de San Marcos, 1965.

en el verdadero sentido del término, pero no han llegado a ser blanco-mestizos, ni como sociedad, ni como cultura” (Stock 1981: 15).

Hallamos entonces que el *grupo cholo* ocupa un espacio intermedio hacia el cual se desplazan los indios en el proceso de movilidad social; se trata pues de un grupo móvil en las relaciones interétnicas de la sociedad peruana. El mestizo, por otro lado, ha sido identificado gruesamente como grupo étnico, que representaría a la vez al sector intermediario entre los blancos y los indios. Esto significaría también que la movilidad social fue vista como un camino de indio-cholo-mestizo-blanco. Por tanto, observamos que existe una forma generalizada de adscripción étnica que comprende a cada uno de estos segmentos de la sociedad peruana; esto nos lleva a señalar que los análisis generalizadores suponían básicamente una etnificación nacional de manera estratificada y jerárquica y no de grupos horizontales.

Como hemos señalado, la antropología peruana hasta los años 70, ha estado bastante ligada a proyectos de aplicación, por tanto era muy propensa a participar de políticas estatales y de organismos interestatales, en este sentido, el tema de integración pasó a ser un elemento muy importante en su práctica. Y precisamente, para este tipo de políticas necesitaban de estas macrodefiniciones funcionales a los proyectos aplicados, siendo los indios los llamados a ser los “beneficiarios” de tales políticas.

Este interés sobre los grupos indígenas fue cambiando en estos últimos años con el surgimiento de los movimientos indígenas a nivel internacional, iniciándose un debate, que esta vez trata sobre las políticas indigenistas estatales en América Latina; en el Perú. Stefano Varese y algunos egresados de Universidad Católica impulsaron las críticas respectivas para la región amazónica; Fernando Santos y Frederica Barclay (1985) por ejemplo, manifestaban que las políticas

estatales, y particularmente las del gobierno militar de los '70, a través de la educación pública y la Reforma Agraria habrían contribuido de manera efectiva al genocidio de los grupos étnicos de la amazonía peruana<sup>25</sup>.

Se puede decir que, con cierta tardanza y letargo, los efectos de estas críticas están impulsando recientemente a los antropólogos para discutir la problemática de los indígenas de la sierra y el país entero<sup>26</sup>; en esta línea, precisamente, con ocasión del V Centenario de la llegada de los europeos a América, el antropólogo peruano Juan Ossio escribió su libro *Los Indios del Perú* (1992), donde plantea que las políticas republicanas del Perú fueron mucho más agresivas que las coloniales en cuanto a eliminar diferencias entre indígenas y europeos; la República, según él, aunque discursivamente igualitaria, en el fondo escondía una profunda discriminación y opresión a los indígenas<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Respondiendo a estas argumentaciones de Santos y Barclay, Peter Gow sostiene que la Comunidad Nativa y la Escuela no necesariamente son genocidas, al contrario, en la actualidad sirven como referencia identitaria de los pueblos del Bajo Urubamba. Esta identificación con instituciones del Estado permite diferenciarse a los nativos actuales de sus antepasados y definirse ahora como "civilizados" y estar constituidos por "sangre mezclada".

<sup>26</sup> Este discurso crítico y anti-integracionista está siendo desarrollado en los últimos años por algunas ONGs: PRATEC y CHIRAPAQ, las que se dedican a la difusión de ideas indianistas, así como al rescate de técnicas tradicionales, criticando las propuestas homogenizadoras del Estado y otras instituciones.

<sup>27</sup> "Homogeneidad y diversidad son dos tendencias antitéticas que apuntan el desarrollo de los grupos humanos que vienen conviviendo en el Perú. De ahí que se hable de horizontes y períodos intermedios para ordenar el pasado prehispánico y que en la actualidad, a pesar de la extrema diversidad cultural existente, se tenga dificultades para reconocer este fenómeno.....Sin embargo, las tendencias homogenizadoras que se inician a partir de la Colonia tienen una naturaleza distinta de aquellas de la época prehispánica. Son tendencias gestadas en una tradición cultural ajena a todo contacto previo con América que se transmiten bajo técnicas impositivas inéditas en el ámbito andino. En otras palabras, la nota más saltante del proceso homogenizador colonial es que inhibe el diálogo. No obstante, este proceso no llega a ser tan marcado como el que da en el período republicano, y que se acentúa en nuestros días, pues al menos la Colonia admitió la existencia de una sociedad de indios y otra de españoles y adecuó su administración de acuerdo a las especificaciones de estos dos grupos culturales. Con la República estas diferencias se ignoraron oficialmente mas no las que sustentaban el ordenamiento social. Robustecido el poderío del grupo criollo por las asimetrías entre la costa y la sierra y el centralismo limeño, este

Asimismo, Rodrigo Montoya ha publicado una serie de artículos y libros que manifiestan su interés por los movimientos indígenas, proponiendo que respecto a los grupos étnicos se debe plantear la ciudadanía étnica<sup>28</sup> (Montoya 1998). De esta manera, los temas de etnicidad vienen siendo trabajados observando básicamente experiencias de otros países: miramos ciertos éxitos de los indígenas de Ecuador, de Bolivia, de Guatemala, e incluso de México con el EZLN, y constatamos que en nuestro país no existe tales movimientos étnico-indianistas y no nos queda más que preguntarnos tímidamente ¿por qué?

## CONCLUSIONES

Las investigaciones dedicadas a caracterizar a los grupos indígenas en el Perú se desarrollaron como parte de una preocupación generalizada para responder problemas nacionales, tratando, por lo tanto, de describir la sociedad como un conjunto dividido en estratos definidos a los que se podrían aplicar diagnósticos sociales, para luego trazar políticas determinadas por parte de las instituciones estatales. Las diferencias culturales entre regiones y grupos humanos en este país fue la preocupación principal de la intelectualidad:

“El Perú de hoy no ha logrado todavía comprender el misterio de su raza. Una reducida población de sangre europea vive sobre los

---

sector se erigió en el artífice del nuevo ordenamiento político alcanzando sus premisas culturales rango oficial. Como consecuencia de esta tónica, que se instaura, altruistamente, para abolir la discriminación oficial del periodo colonial, se introduce otra, menos consciente y sutil, que termina privando a los indígenas del derecho a tener su propia identidad cultural.” (Ossio 1992: 12-13)

<sup>28</sup> “Cuando los Aguarunas-Huambisas reclaman el derecho de ser peruanos, admiten su igualdad con los otros peruanos y peruanas de todo el territorio nacional. Cuando exigen su derecho de seguir siendo Aguarunas y Huambisas, defienden su diferencia y su ciudadanía étnica”: (Montoya 1998: 57); esta idea también es denominado por el autor como *doble ciudadanía*.

despojos aún palpitantes de otra población de sangre y cultura peruana. Ignoramos lo que es el Indio, desconocemos sus condiciones físicas y biológicas y sus cualidades intelectuales y morales. Por esto es explicable que no lo comprendamos y que se halla hoy al margen de la civilización.” (Tello 1967: 49)

En esta línea, el indigenismo en el Perú (incluída la antropología), en gran parte de su existencia, tuvo como objetivo el análisis de grupos sociales genéricos y estratificados como indios, cholos, mestizos y blancos; esta generalización conceptual concidió en algunos puntos con el proyecto colonial de *la República de Indios* y *la República de Españoles*.

Con los años, la identificación de los grupos indígenas, por parte de antropólogos e historiadores (especialmente de aquellos que practicaban investigaciones etnohistóricas), nos muestra que existen elementos avanzados que nos ayudan a caracterizar a los grupos nativos. No obstante, para continuar con esta identificación y su análisis respectivo, se requiere aún de nociones como adscripción, autoadscripción, contrastividad, entre otros, que lamentablemente la antropología peruana de los años '70 debería haber experimentando, lo cual no tuvo efecto por diversas razones que deberían ser discutidos.

Constatamos también, que existe un desbalance entre los trabajos de antropólogos peruanos y extranjeros. Últimamente, los antropólogos peruanos debaten muy poco sobre los temas de los pueblos indígenas y muchos no tienen acceso a la bibliografía de los “peruanistas”. Mientras que los estudiosos de otros países llegan al Perú y difunden muy esporádicamente sus propuestas entre los intelectuales peruanos; lo que evidencia que no existe diálogo, dejando un vacío enorme que dificulta avances en esta disciplina. De otro lado, subsiste una especie de sectarismo entre las Universidades y se

comparte muy poco los conocimientos, y todo esto en un contexto en que la crisis de la academia se hace cada vez más visible.

De todas maneras, mirando en perspectiva, los análisis de la etnicidad en el Perú, aún con estas dificultades, han logrado redondear algunas ideas importantes sobre etnicidad. Observamos, que los estudios durante los últimos cincuenta años, comenzaron identificando estratos amplios de la sociedad nacional, luego describieron a los grupos emergentes (cholos), definieron a las comunidades campesinas con ideas cercanas a conceptos étnicos, en otro momento buscaron los rezagos de los Ayllus prehispánicos, ubicaron a los indígenas dentro de clases sociales, y últimamente (aunque muy tímidamente) están interrogando por qué en el Perú no existen movimientos indígenas importantes como en los países vecinos. Entonces, podemos terminar señalando que la antropología y los estudios sobre los grupos indígenas nos han ofrecido una riquísima experiencia para la reflexión de este complicado comportamiento de grupos humanos que sigue siendo un tema dinámico e inagotable.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, J. 1962. *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). México, FCE.
- ARGUEDAS, J.M. 1968. *Las Comunidades de España y el Perú*. Lima, UNMSM.
- ARZE QUINTANILLA, O. 1990. Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental. In: ALCINA FRANCH, J. (comp). *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza Editorial.
- BARCLAY, F. & SANTOS, F. Las comunidades nativas: Un etnocidio ideológico. Lima, *Amazon. Indíg.*, 9.
- BALANDIER, G. 1971. La notion de 'situation' coloniale. In: *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 3-38.

- BARTH, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. 2 ed. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- BOURRICAUD, F. 1967. *Cambios en Puno*. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.
- BOURRICAUD, F. 1975. Indian, Mestizo and Cholo as symbols in the Peruvian System of Stratification. In: GLAZER, N. & MOYNIHAN, D.P. (eds.). *Ethnicity, Theory and Experience*. Harvard University Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1966. A noção de 'Colonialismo Interno' na Etnologia. (*Tempo Brasileiro*, 4).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1992. Etnicidad y estructura social. Mexico, Edición de la Casa Chata.
- COHEN, A. 1974. The Lesson of Ethnicity. In: COHEN, A. (ed.). *Urban Ethnicity*. London, Tavistock Publications.
- DEGREGORI, C.I.; URRUTIA, J. & BALUTANSKY, E. 1979. Apuntes sobre el desarrollo del capitalismo y la destrucción del Área Cultural Pokra-Chanka. *Investigacion*, 2(2): 242-252.
- DE LA RIVA-AGÜERO, J. 1966. Rectificación necesaria: Profesión de Peruanismo integral (1944). In: *OBRAS Completas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DESPRES, L.A. 1984. Ethnicity: What Data and Theory Portend for Plural Societies. In: LEWIS, D.M. & PLATTNER, S. (eds.). *The Prospects for Plural Societies*. The American Ethnological Society.
- FONSECA, C. 1975. Estudios Antropológicos sobre Comunidades Campesinas. In: PASTOR, H.R. (org.). *La Antropología en el Perú*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, p. 71-95.
- FUENZALIDA VOLLMAR, F. 1975. Poder, Etnia y Estratificación social en el Perú Rural. In: FUENZALIDA, F. et al. (orgs.). *Perú Hoy*. México, Siglo XXI, 3era Edición.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. 1963. Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo. *Am. Lat.*, Rio de Janeiro, 6(3): jul./set.
- GOW, P. 1991. *Of Mixed Blood, Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.

- ISBELL, B.J. 1985. *To Defend Ourselves, Ecology and ritual in an Andean village*. 3. ed. Illinois, Waveland Press.
- JACOB, J-P. 1982. Production de l'identité et pouvoir au Pérou. In: *De l'empreinte à l'emprise identités andines et logiques paysannes*. Paris, Presses Universitaires de France. (Cahiers de L'I.U.E.D.).
- MALLON, F.E. 1995. *Peasant and Nation, The making of Postcolonial Mexico and Perú*. Berkeley, University of California Press.
- MARCUS, G. 1991. Identidades pasadas, presentes e emergentes: Requisitos para etnografiar sobre a Modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Rev. Antropol.*, São Paulo, 34.
- MATOS MAR, J. 1993. Población y Grupos étnicos de América. In: *Amér. Indíg.*, México 53(4):out./dez.
- MONTOYA, R. 1982. Identités ethniques et luttes agraires dans les andes péruviennes. In: *De l'empreinte à l'emprise identités andines et logiques paysannes*. Paris, Presses Universitaires de France. (Cahiers de L'I.U.E.D.).
- MONTOYA, R. 1998. *Multiculturalidad y Política, Derechos Indígenas, Ciudadanos y Humanos*. Lima, Casa de Estudios del Socialismo, SUR.
- NECKER, L. 1982. A propos de Quelques thèses récentes sur L'indianité. In: *De l'empreinte à l'emprise identités andines et logiques paysannes*. Paris, Presses Universitaires de France. (Cahiers de L'I.U.E.D.).
- OSSIO, J.M. 1992. *Los Indios del Perú*. Madrid, Fundación Mapfre América (Colección Mapfre 1492).
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. 1998. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Unesp.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. 1978. *Señoríos Indígenas de Lima y Canta*. Lima, IEP.
- SANTOS-GRANERO, F. 1991. *The Power of Love: the moral Use of knowledge amongst the Amuesha of Central Perú*. London, Atholone Press.
- STAVENHAGEN, R. 1965. Siete Teses Equivocadas sobre América Latina. In: *POLÍTICA Externa Independente*, Rio de Janeiro, maio.
- STOCK, A.W. 1981. *Los Nativos Invisibles*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- TELLO, J.C. 1967. *Páginas Escogidas*. Lima, UNMSM (Selección y Prologo de Toribio Mejía Xespe).
- VAN DER BERGHE, P.L. & PRIMOV, G.P. 1977. *Inequality in the Peruvian Andes, Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia, University of Missouri Press.
- VARESE, S. 1973. *La Sal de los Cerros*. Lima, Editorial Retablo de Papel.
- VARESE, S. 1988. Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indians Plans and the Future. In: GUIDERE, R.; PELLIZZI, F. & TAMBIAH, S.J. (eds.). *Ethnicities and Nations*. Texas, A Rothko Chapel Book.

Recebido em: 29.06.98

Aprovado em: 21.06.99