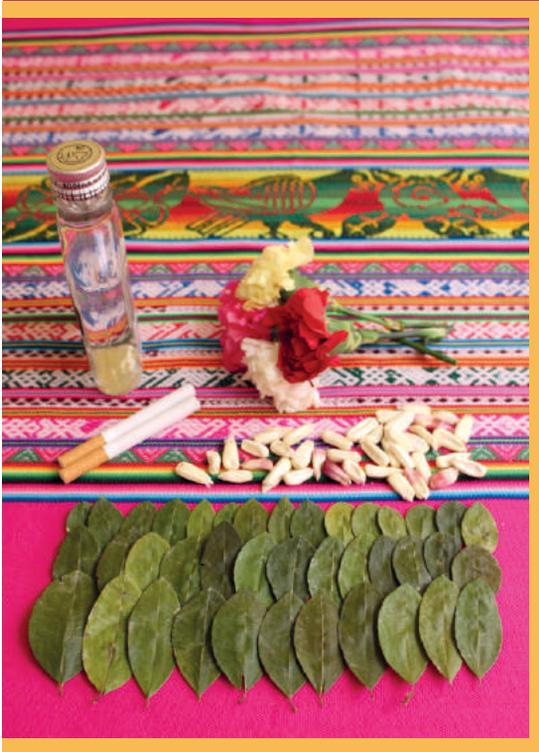


# PUQUINA

Revista de la Escuela Profesional de Antropología - UNSA

Vol. 1 N° 1 - septiembre 2018



Religiosidad popular:  
*Fiesta de la Cruz en Sachaca, Arequipa*  
*Juana Francisca Pillco Delgado*

A propósito del bicentenario:  
ambigüedades en la independencia de Arequipa  
*Mario Zapata Delgado*

Migración e inserción de los *collaguas* y *cabanas*  
en el contexto urbano  
*Miguel Monroy Huanca*

La antropología de la cotidianidad  
y la simbología *huanca* (Caylloma - Arequipa)  
*Jorge Rolando Paredes Rondón*

El lingüista que más confronta las ciencias  
sociales en el Perú:  
entrevista al Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino  
*Denis Alfonso Geldres García*

Reseña histórica de la antropología francesa  
de finales del siglo XIX  
*Eloy Armando Vera Medina*  
*Sixto Jhon Arapa Villanueva*

Etnología de encuentro: una comparación  
de la inversión en educación y tecnología  
entre Perú y España  
*Daniel E. Castillo Torres*

La conquista de los incas. *Hemming, John (2000)*  
*Luis Carlo Zanabria Cabrera*

*Marihuana*. La medicina prohibida.  
*Grinspoon, Lester & Bakalar, James (1997)*  
*Gonzalo Eduardo Oporto López*



**UNSA**  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA



*Uno de los más interesantes debates del siglo XX en el campo de las ciencias sociales en el Perú, es el que tuvo lugar en la UNMSM, precisamente en septiembre de 1967, entre el historiador Pablo Macera (entonces de 38 años) y el arqueólogo Luis Lumbreras (entonces de 31 años). Este fue publicado en 1968 en la revista "Historia Peruana" (Año 1, Nº 1), y luego en 1977 en el libro de Macera "Trabajos de historia" (Tomo 1) bajo el título "El historiador frente a la historia. El caso peruano". La grabación y transcripción estuvieron a cargo de Manuel Burga. El contexto efervescente de los sesenta se muestra en el placer por el debate de dos grandes intelectuales que aún tiene el país. Que sirva este fragmento para tres propósitos: homenajear a los dos debatientes, recomendar el libro ya clásico en el país y difundirse entusiasmo por el debate argumentado.*

Macera: (...) Coincido con Lumbreras en que como alguna vez dije en la cátedra de Rosa Fung, la independencia es el nombre que los intelectuales damos a nuestra marginalidad. Pero hay un problema en relación con la sociología del conocimiento aplicada a las vinculaciones entre el desarrollo de la historiografía y el proceso social, donde sin mala voluntad, creo que voy a poner en aprietos a mi amigo Lumbreras.

Lumbreras ha hecho una separación entre la objetividad de la historia que se encontraría en los hechos históricos y la subjetividad o las limitaciones de un tipo no objetivo (...) y que se encontraría en la interpretación. Él ha indicado que las interpretaciones proporcionadas desde la época colonial a nuestros días han sido interpretaciones sujetas o hechas en función de los intereses de clase de los grupos dominantes (...) Pero aquí viene la pregunta: ¿Y la historiografía marxista en qué medida no es también una interpretación de la historia realizada en función de los intereses de una clase determinada? ¿Quiere decir que debemos oponer acaso el relativismo, la subjetividad, la deformada interpretación de la historiografía burguesa a una objetividad de la historiografía







# REVISTA PUQUINA

---

Vol. 1 N° 1 - septiembre 2018

ISSN: 2617-4367



Escuela Profesional de Antropología  
Facultad de Ciencias Histórico Sociales  
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

## **Revista Puquina**

Vol. 1 N° 1 - septiembre 2018

© Escuela Profesional de Antropología

Facultad de Ciencias Histórico Sociales

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.

Dirección: Av. Venezuela s/n – Pabellón Sociales, 2º Piso. Cercado, Arequipa- Perú.

Teléfono de la Escuela Profesional de Antropología: +51 54 224166

E-mail: [revistapuquina@gmail.com](mailto:revistapuquina@gmail.com)

### **Comité editorial:**

Miguel Monroy Huanca

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

*Editor en jefe*

Denis Alfonso Geldres García

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

*Editor asociado*

Luis Carlo Zanabria Cabrera

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

*Editor asistente*

### **Corrección de estilo:**

Santiago Pérez-Wicht Meza

E-mail: [unamediarota@gmail.com](mailto:unamediarota@gmail.com)

### **Traducción al inglés:**

Alex César Portocarrero Juárez

E-mail: [alex\\_cesarp@yahoo.com](mailto:alex_cesarp@yahoo.com)

### **Fotografía de portada:**

“Ofrenda” (2018)

Rosamarina Vargas Romero

### **Diseño e ilustración de tapa:**

Elvis José Ninasvincha Chacón

E-mail: [d.signess@gmail.com](mailto:d.signess@gmail.com)

### **Diagramación:**

José Luis Vizcarra Ojeda

E-mail: [jose.diagrama@gmail.com](mailto:jose.diagrama@gmail.com)

### **Impresión:**

Impreso en septiembre de 2018, en los talleres gráficos de Cecilia Milagros Nuñez Rojas (Diseñarte) / RUC:10460258532 / Calle Pizarro 304, Int. 10 sótano, Cercado, Arequipa, Perú.

E-mail: [laimprentaaqp@gmail.com](mailto:laimprentaaqp@gmail.com)

Tiraje: 500 ejemplares.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-13317

ISSN: 2617-4367 (versión impresa)

Las reflexiones, opiniones y demás contenido vertido en cada uno de los textos, son responsabilidad exclusiva de sus autores y no de la revista. Asimismo, cada uno manifestó, bajo declaración juramentada, haber construido su texto teniendo en cuenta los principios éticos en la producción de conocimientos académico-científicos.

Los fines de la revista son de carácter divulgativo y educativo. Se autoriza la reproducción sin fines comerciales y por cualquier medio, siempre y cuando se cite debidamente la fuente y autores.



**Autoridades universitarias vigentes:**

Dr. Rohel Sanchez Sánchez  
*Rector*

Dra. Ana María Gutiérrez Valdivia  
*Vicerrectora académica*

Dr. Horacio Barreda Tamayo  
*Vicerrector de investigación*

Dr. Genaro Edgar Challo Pacheco  
*Decano de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales*

Dr. Miguel Angel Céspedes Carpio  
*Jefe de Departamento de Historia, Geografía y Antropología*

Dr. Jorge Rolando Paredes Rondón  
*Director de la Escuela Profesional de Antropología*

## **Equipo docente vigente de la Escuela Profesional de Antropología:**

### ***Docentes nombrados***

Dr. Jorge Rolando Paredes Rondon (Director)  
Dr. Angel Taypicahuana Rodríguez  
Dra. Juana Pillco Delgado  
Dr. Lolo Mamani Daza  
Dr. Miguel Monroy Huanca  
Dr. Jhon Loayza Borja  
Dr. Miguel Angel Céspedes Carpio  
Mg. Abdón Almonte Mamani  
Dr. Jhon Arapa Villanueva  
Lic. Jorge Armando Zegarra López

### ***Docentes contratados***

Lic. Mirza del Castillo Salazar  
Lic. Ivanna Zuñiga Alfaro  
Lic. Eloy Armando Vera Medina  
Dr. Juan Alejandro Llerena Meza  
Mg. Daniel Enrique Castillo Torres  
Mg. Luis Contreras Chávez  
Mg. Gleny Dominga Gongora Fernandez  
Mg. Gavino Rodriguez Medina  
Lic. Luis Carlo Zanabria Cabrera  
Mg. Raul Gonzáles Veliz  
Mg. Renato Llerena Lanza  
Lic. Denis Alfonso Geldres García

*A quienes en tiempos de tecnocracia,  
tienen la osadía de estudiar antropología.*



Cuando se abriga una convicción, no se la guarda religiosamente como una joya de familia ni se la envasa herméticamente como un perfume demasiado sutil: se la expone al aire y al sol, se la deja al libre alcance de todas las inteligencias.

Manuel González Prada  
*Librepensamiento de acción (1898)*



## Contenido

### Presentación

- La transdisciplinariedad como necesidad 15  
*Jorge Rolando Paredes Rondón*

### Editorial

- Elogio del debate 17  
*Comité editorial*

### Investigación

- Religiosidad popular: *Fiesta de la Cruz* en Sachaca, Arequipa 21  
*Juana Francisca Pillco Delgado*
- A propósito del bicentenario: ambigüedades en la independencia de Arequipa 33  
*Mario Zapata Delgado*
- Migración e inserción de los *collaguas* y *cabanas* en el contexto urbano 63  
*Miguel Monroy Huanca*
- La antropología de la cotidianidad y la simbología *huanca* (Caylloma - Arequipa) 87  
*Jorge Rolando Paredes Rondón*

## **Entrevista**

- El lingüista que más confronta las ciencias sociales en el Perú: entrevista al Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino 101  
*Denis Alfonso Geldres García*

## **Ensayo**

- Reseña histórica de la antropología francesa de finales del siglo XIX 127  
*Eloy Armando Vera Medina*  
*Sixto Jhon Arapa Villanueva*

- Etnología de encuentro: una comparación de la inversión en educación y tecnología entre Perú y España 139  
*Daniel E. Castillo Torres*

## **Reseña**

- La conquista de los *incas*. Hemming, John (2000) 155  
*Luis Carlo Zanabria Cabrera*
- Marihuana*. La medicina prohibida. Grinspoon, Lester, & Bakalar, James (1997) 161  
*Gonzalo Eduardo Oporto López*

## **Agradecimientos**

Reanudar el esfuerzo de emprender una revista con nuevos aires y teniendo en cuenta el ánimo vigente, sigue siendo una tarea indudablemente ardua. Más allá de la conjunción de escrituras, la aventura requiere de mecanismos que no se configuran en el vacío, sino en ese vínculo entre el deseo, la determinación, el azar, las redes profesionales y la espontánea ayuda de amistades con quienes se da fuerza al proyecto. Por ello, queremos agradecer los apoyos recibidos en la apertura de este primer número. Al Director de la Escuela Profesional de Antropología, Dr. Jorge Paredes Rondón, por todas las facilidades administrativas otorgadas. A Santiago Pérez-Wicht, por sus sugerencias acertadas y sinceras más allá de sus responsabilidades. A Rosamarina Vargas Romero, por permitir utilizar una pieza de su colección fotográfica.

Asimismo, queremos manifestar nuestra gratitud al Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino, por su gran disposición a otorgar la entrevista; sus estudios y tenacidad en el debate han sido una de las fuentes de inspiración para elegir el nombre de la revista.

Finalmente, a todas aquellas personas, que directa o indirectamente estimularon la apertura de la revista y apoyaron en su hechura.



## Presentación

### *La multidisciplinariedad como necesidad*

La coyuntura que envuelve a la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa es la de un proceso de transformación que se está dando a partir de la nueva Reforma Universitaria, frente a la cual la decisión es la de acogernos a este proceso y avanzar en la mejora de la calidad educativa.

Por ello, la Dirección de la Escuela Profesional de Antropología quiere aportar con la publicación de la revista *Puquina*, que coincide con la celebración del aniversario de la carrera, el VIII Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología del Perú y la celebración del Licenciamiento que la SUNEDU otorgó a la universidad.

La mayor motivación para apoyar en la concreción de esta revista ha sido la de dar a conocer las producciones de los investigadores articulados a la Escuela y que han trabajado en diversas comunidades tanto del sector urbano como rural del país. Sin embargo, el mundo globalizado de hoy necesita del trabajo multidisciplinario; se precisa el diálogo con profesionales del ámbito de las ingenierías, de las ciencias de la salud y de las propias ciencias sociales, porque los problemas que aquejan a las comunidades a nivel nacional y en toda América Latina requieren de alternativas articuladas y planteadas desde diversos puntos de vista.

Hoy por hoy, motivo de orgullo es que nuestros egresados, por ejemplo de antropología forense, se hayan incorporado en el Ministerio Público en diferentes zonas del país. Asimismo, los estudiosos socio-culturales son requeridos en entidades públicas y privadas (municipalidades, ONG's, comunidades) que les solicitan proyectos o asesorías de acuerdo a las necesidades en su campo de experticia. Esta inserción en la sociedad es la que posiciona a las ciencias sociales, sin embargo, sin la tarea de divulgación e intercambio de conocimientos, estas ciencias se verán limitadas.

Para esto es necesario persistir en la recomendación al cuerpo de investigadores que se escriba no sólo para la academia sino teniendo en cuenta el lenguaje de las comunidades. Sin ello no llegaremos a concretar cambios o transformaciones.

Nos alegra retomar la publicación porque una Escuela que no cuente con un medio para transmitir toda su producción intelectual, es una Escuela muda. Es decir, no se podría dar a conocer las preocupaciones que hay sobre la realidad local, nacional e internacional. La proyección es que la revista sea un medio para estar interconectados (ahora más que nunca por la facilidad que dan los medios electrónicos), para que otros países se den cuenta de lo que producimos en el Perú así como para conocer lo de otras latitudes. Ello nos permite estar actualizados en el conocimiento y crear nueva teoría sin desconocer a los clásicos; es necesario tener nuevos conocimientos para fortalecer el ámbito académico y la propia investigación actual.

Para finalizar, esta revista es una invitación, no solo a profesionales de la antropología, sino a investigadores de otras áreas, para que presenten sus artículos y de esta manera se pueda difundir conocimientos multidisciplinarios sobre tópicos o problemáticas comunes. Queremos que este sea un aporte desde la academia en vínculo con las comunidades peruanas.

Dr. JORGE ROLANDO PAREDES RONDÓN  
Director de la Escuela Profesional de Antropología  
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

## Editorial

### *Elogio del debate*

La idea matriz que da origen a la revista *Puquina* es la de enaltecer y propiciar los debates académicos que siempre han nutrido y acompañado el devenir de las disciplinas sociales. El debate tiene que ver con la puesta a prueba de una perspectiva a la luz de las demás. Eso permite ofrecer una mirada heterodoxa de las premisas, pues, de entrada, delimita el universo variado de las ideas. No se trata de reivindicar la alusión al combate o a la competencia (recordando a Humberto Maturana, cualquier competencia parte de la anulación del otro), sino las grandes posibilidades que promete el poner a prueba todo tipo de proposición.

En las ciencias naturales es posible atenuar la intervención subjetiva y experiencial de los postulados; sin embargo, en las del ámbito social es difícil ya que en los textos humanísticos se vierten energías viscerales, causales emocionales, conflictos internos. Por ello, las ciencias sociales y el debate están completamente articulados. Casi se podría decir que pertenecer a las ciencias sociales es pertenecer por entero al debate. Asimismo, se podría decir que la forma en que se debate es el reflejo de cómo avanza una nación. El debate siempre será un desafío a las tradiciones que promueven el silencio, la aceptación, el *establishment*. El debate es para el rebelde, tal como lo vindicó Manuel González Prada.

En ese sentido, son tres las intencionalidades que circundan la revista: una de carácter político, otra estética, y la última lúdica. La primera para recordar la eminente condición plural del país y del continente como aspecto positivo, así como para defender la equivalía de las culturas; la segunda tiene que ver con los esfuerzos para que se disfrute sensorialmente de un texto gracias a los adelantos de la tecnología editorial; la tercera

para resaltar las grandes posibilidades de placer que otorgan los proyectos académicos. Además, se ofrece este número con la consigna de que siempre se está en proceso de aprendizaje y constante mejora.

En la historia de la Escuela Profesional de Antropología hubo dos grandes esfuerzos por mantener la publicación y difusión de los estudios y reflexiones, estos fueron *Antropus* y *Yuyayninchis*, nacidos en periodos diferentes. La revista *Puquina* es una propuesta que responde al nuevo contexto universitario con la misma idea de ofrecer un espacio de intercambio de saberes. Respecto a su nombre, estas notas quieren traer a la memoria ese primer gran lecho idiomático de la prehistoria andina, olvidado en el mejor de los casos y desconocido en el peor, y del que Arequipa es parte: el puquina. El interés no es persistir equivocadamente en la búsqueda de referentes identitarios que nutran el chauvinismo o regionalismo, sino reconocer, precisamente, el legado amplio y variado del país y América, donde los idiomas (como el quechua, el aimara, el puquina y otros) han estado y están presentes como muestras firmes de la fructífera condición diversa de los territorios. Por tanto, se quiere celebrar que Arequipa es, entre otras cosas, también andina.

La revista *Puquina* ofrece un abanico de textos desde las distintas líneas de investigación de sus escritores. Vincula temas como: migración, religiosidad, simbología, historia, educación, política y lingüística andina. Un panorama interesante para lectores de otros hemisferios y que motiva a continuar el diálogo con otros campos del saber.

Finalmente, esta revista es un homenaje a los 44 años de creación de la Escuela Profesional de Antropología de la UNSA. Por eso mismo, este proyecto es, de manera humilde, una pequeña ofrenda a la tierra que nos alberga, es decir a la *pachamama*, y en cuyo lecho reposa el recinto de la Escuela.

COMITÉ EDITORIAL

# INVESTIGACIÓN

---



## **Religiosidad popular: *Fiesta de la Cruz en Sachaca, Arequipa\****

Popular religiousness:  
*Fiesta de la Cruz in Sachaca, Arequipa*

Juana Francisca Pillco Delgado\*\*  
*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

### **Resumen**

Para la antropóloga cultural, la religiosidad popular funciona como un sistema cultural que proporciona a sus usuarios un *ethos*, forma de ser, y una cosmovisión. El artículo se propone analizar la religiosidad popular en la *Fiesta de Cruz* de Sachaca, Arequipa. Se examinan prácticas, comportamientos, actitudes, percepciones, reflexiones y la capacidad de respuesta de los pobladores. Se emplea el enfoque cualitativo, se usa el método de observación participante y la entrevista. Se toma como muestra a los pobladores que participaron en la parroquia de Santa Gertrudis del distrito de Sachaca y a los pobladores que participaron en la *Fiesta de la Cruz*.

*Palabras clave:* religiosidad popular, *Fiesta de la Cruz*, Sachaca, Arequipa.

---

\* Este artículo es resultado de la investigación de tesis que se realizó en el 2006 para el Doctorado en Antropología de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.

\*\* Doctora en Antropología por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Directora de la Segunda Especialidad de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Docente Principal de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. E-mail: [jpillco@unsa.edu.pe](mailto:jpillco@unsa.edu.pe)

## Summary

For cultural anthropology, popular religiousness functions as a cultural system that provides its users with an *ethos*, a way of being and a cosmovision. This article looks to analyze the popular religiousness present at the *Fiesta de la Cruz* in Sachaca, Arequipa. Practices, behaviors, attitudes, perceptions, reflections and the town's people capacity for response, are all analyzed. The qualitative approach is used, and so are the participant observation and interview methods. The sample was composed by the settlers that participated in the festivities of the Santa Gertrudis church in Sachaca and at the *Fiesta de la Cruz*.

*Key words:* popular religiousness, *Fiesta de la Cruz*, Sachaca, Arequipa.

## Generalidades

El paradigma de investigación que se ha seguido para este artículo es el cualitativo, ya que “produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable” (Taylor & Bogdam, 1982, citado en Rodríguez, Gil & García, 1996, p. 33). En ese sentido, inserta en la tradición antropológica, esta investigación requirió el uso del método de observación participante y la entrevista. La muestra estuvo conformada por los pobladores que participaron en la parroquia de Santa Gertrudis del distrito de Sachaca y de los pobladores que participaron en la *Fiesta de la Cruz*.

Uno de los temas fundamentales en el área de la antropología cultural es el referido a la religiosidad popular, ya que sus distintas expresiones, manifestaciones, ritos y símbolos constituyen una fuente para analizar e interpretar el comportamiento actual de aquellos grupos sociales que la practican, refuerzan y renuevan continuamente. A la religiosidad popular pertenecen las ideas de una comunidad acerca de los seres sobrenaturales y su influencia en la vida, así como las prácticas mediante las cuales el individuo o la colectividad se ponen, por medio de ritos, en relación con estos seres.

Existen dos formas de entender la religiosidad popular: a) Como sistema cultural, que proporciona a sus usuarios un *ethos*, forma de ser y una cosmovisión. De ellos se deriva un determinado modo de conciencia teórico-práctica, desde la cual se explica las cosas y los acontecimientos, y se estructura una acción o comportamiento ante ellos. Ha sido frecuente atribuir a las culturas no literales un tipo de conciencia histórico-mítica y fatalista que acepta la naturaleza y la sociedad como expresión de la voluntad de los dioses o de las fuerzas sobrenaturales, y que careciendo de recursos críticos o cuestionadores, no desarrolla acciones encaminadas a la transformación de la sociedad. b) Según la Iglesia Católica, es un conjunto de creencias, ritos y formas de organización muy de acuerdo con las características socioeconómicas, organizativas y culturales de una población o grupo social, por lo que constituye una verdadera cultura.

Asimismo, la religiosidad popular tiene las siguientes características: a) Son expresiones de lo que siente, piensa y vive la gente sencilla, sea del campo o de la ciudad, su fe cristiana, que se transmite de generación en generación. b) Son manifestaciones apoyadas y desarrolladas por las instituciones que tiene la Iglesia Católica en su jerarquía eclesiástica de evangelización. c) La práctica de la religiosidad popular se la cultiva, purifica y desarrolla sin ningún tipo de distinción sexual, racial o de edad. d) Toda manifestación o expresión de la religiosidad popular constituye una pedagogía de la evangelización, constituyendo una demostración cotidiana de la forma de sentir de la gente sencilla, su religiosidad y su interpretación de lo sagrado. e) La formación de la religiosidad popular puede ser espontánea o dirigida, allí donde existan condiciones apropiadas para ello. Intervienen factores geográficos, históricos y culturales, pero siempre acompañados por el discurso presente de la evangelización.

La religiosidad popular tiene los siguientes principios: a) Aceptabilidad de la diversidad de prácticas y expresiones. b) Preservación el carácter histórico de la evangelización. c) Manifestación plural de la religiosidad. d) Visión de la religiosidad en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginados.

Para Manuel Marzal (2005) hay un peligro latente cuando las formas religiosas populares se convierten en una especie de magia. La diferencia entre religión y magia ha sido una de las dificultades más serias que se planteó la ciencia social y ciencia de la religión, teniendo en cuenta que en las culturas arcaicas siempre han coexistido juntos ambos elementos.

## **Religiosidad en Arequipa**

La conquista y la colonización española, a partir de 1492, trajo consigo la imposición religiosa de la fe católica a través de la extirpación de idolatrías o del convencimiento de los evangelios como práctica religiosa hegemónica. En 1540 se funda la ciudad de Arequipa. El proceso del mestizaje español se expresa en sus costumbres, tradiciones, creencias, folklore, música, gastronomía y, desde luego, en su religiosidad.

La misión principal de los religiosos en el Nuevo Mundo, fue difundir la doctrina cristiana. Aprendiendo diversas lenguas y posteriormente a través de ellas enseñaron la religión cuatro instrumentos básicos: los catecismos y doctrinas, las gramáticas y vocabularios, los confesionarios y sacramentarios y finalmente los sermones. Esta labor, se complementó con las imágenes y pinturas que mostraron al hombre andino un universo con un ordenamiento distinto al que conocía, y al poco tiempo, aquellas representaciones desplazarían a sus deidades o se sincretizarían. A medida que fueron recorriendo y ocupando el Tahuantinsuyo, los hispanos fueron dejando su huella con cruces o imágenes de vírgenes y santos; de esta forma, multiplicaban la sacralidad de las imágenes en los desconocidos lugares en los cuales la presencia del demonio era evidente. (Málaga, 2011, p. 78)

Diego Irrarázabal nos dice que Arequipa, en el espacio sur andino “tiene la mayor pluriformidad religiosa... Es una ciudad con gran creatividad, debido a su multitud popular y creyente” (Irrarázabal. 1992, p. 167). Y añade más adelante:

(...) en Arequipa, confluyen estratos sociales y culturales de antiguos habitantes, capas medias, migrantes, campesinos, la multitud de pueblos jóvenes y urbanizaciones. Surgen, se organizan, construyen nuevas comunidades, crean cultura y expresión reli-

giosa. Las fiestas, vivir la fe cristiana con alegría y con costumbres propias, señalan una creatividad radical. (...) A quien visita Arequipa, le impresiona su orgullo. En algunos es un orgullo que los separa de la masa empobrecida, los *cholos*, los *ignorantes*. Sin embargo, la riqueza y el orgullo de Arequipa es justamente esa masa, con su pluriformidad y creatividad cultural y religiosa. Ella contribuye a una nueva convivencia humana, en Arequipa y en el conjunto de la nación peruana, con *todas sus sangres*. (Irrarázabal, 1992, p. 169)

La estructura social arequipeña está en gran medida relacionada con el catolicismo como religión dominante. Tanto es así que hasta su economía siente la acción del catolicismo: la producción, el consumo, el comercio y el calendario de fiestas como Navidad, Semana Santa, además de bautizos, primeras comuniones, velorios y entierros, así como fiestas patrióticas y deportivas (Ballón, 2004). Las fiestas tradicionales y las comidas típicas reflejan el alma de cada pueblo con la misma sencillez con que los arroyos cristalinos nos muestran la claridad de sus aguas. Por eso, el espíritu mestizo, chacarero, democrático, laborioso y creyente del arequipeño se refleja en sus comidas y fiestas típicas (Carpio, 2000). Se podría señalar, entonces, que Arequipa presenta tres rasgos fundamentales de la religiosidad popular:

- a) Profunda fe católica que atraviesa todos los sectores sociales.
- b) Creatividad cultural que se expresa en las costumbres y tradiciones vinculadas a la religión católica.
- c) Marcado sincretismo religioso y celebraciones sostenidas en una rica culinaria regional.

Finalmente, puede decirse que “la población arequipeña, expresa su marcado regionalismo en sus diferentes manifestaciones culturales, una de ellas es la religiosidad a las imágenes...” (Málaga, 2011, p. 13).

### **El distrito de Sachaca**

Surge en relación del curato de Sachaca, curato de Tío, que se funda en 1776, y que luego se le denominaría Tío Viejo. Este curato pasó a ser distrito y ratificado con la Ley Orgánica de Muni-

cipalidades del 23 de noviembre de 1856, mediante Ley publicada el martes 6 de enero de 1857 en el diario El Peruano, en el gobierno de Ramón Castilla. Se encuentra a 4 kilómetros y 225 metros de distancia del Centro Histórico de Arequipa. Ubicada a 16 grados, 25 minutos, 30 segundos de longitud sur, y 71 grados, 34 minutos, 00 segundos de longitud oeste del meridiano de Greenwich. Su plaza se encuentra a 2, 230 metros de altura.

Sachaca es un conglomerado de rocas que emergen en medio de la gran llanura verde de la campiña, muy cerca de la orilla del río Chili. Los pueblos que comprenden a este distrito son: Huaranguillo, Alto Amado, Los Pasos del Señor, Pampa de Camarones, Sumilaca, Capistaca, Yanacoto, Tío Chico, Chiriguana, Pampatay, Marcarani, Arancota, Tahuaycani y El Cerro de la Aparecida. En la mayoría de sus pueblos predomina la agricultura, con cultivos tradicionales de ajo, cebolla, legumbres, y hortalizas. Tahuaycani y Huaranguillo, sin embargo, son urbanizaciones.

Su organización religiosa tiene como institución a la parroquia Santa Gertrudis, fundada en 1778 (Schuester, 1984, p. 2), cuyo nombre se le da en veneración a Santa Gertrudis, nacida en 1256 y fallecida en 1302. En la actualidad está dirigida por el párroco, un Consejo Pastoral, y cuatro sectores pastorales.

En Sachaca se celebran las siguientes fiestas religiosas: a) Jesús Nazareno, b) Virgen de la Aparecida, c) Virgen del Perpetuo Socorro, d) El Santísimo, e) Corpus Cristi, f) Corazón de Jesús, g) San Isidro, h) Virgen del Carmen, i) La Sagrada Familia, j) San Francisco Asís, k) Virgen de Fátima, l) San Martín de Porres, m) Virgen de los Remedios, n) Virgen de la Purísima, o) Cruz de las Mercedes, p) Cruz de Cacharparina, q) Cruz del Año Santo, r) Cruz de Chirihuana, s) Cruz de los Pasos del Señor, t) Cruz del 7 de Junio.

### **La Fiesta de la Cruz en Sachaca**

Es una de las fiestas más importantes del distrito de Sachaca y de la identidad local, caracterizada por las múltiples formas de la expresión religiosa, cuya parroquia lleva el nombre de su patrona Santa Gertrudis, La fiesta es un conjunto de actividades en las que participan las comunidades de los pueblos tradicionales, incluyendo

jóvenes, adultos, pobladores de Sachaca pertenecientes a cofradías, hermandades, devociones y demás asociaciones religiosas.

Además, es un compromiso social que se respeta y cumple de forma religiosa, que incluye responsabilidades morales y sociales que implican fuertes gastos económicos y son parte del proceso de identidad social. Se realiza en los meses de mayo y junio. Es preparada por una junta directiva con más de un mes de anticipación, de acuerdo a la relación de los porcentajes que el año anterior asumieron un compromiso con la Cruz. Se organiza durante una semana e incluye misas y procesiones. Termina con la festividad central, celebrada el fin de semana.

La fiesta es una práctica transfigurada en identidad, incluso urbana, al incluir pasajes, calles, manzanas; donde se movilizan personas con un núcleo de símbolos, actitudes y sentimientos compartidos. El sábado se realiza una verbena popular donde asiste la población. Se observan los diferentes adornos que lleva la Cruz, la presencia de diferentes juegos y la participación de diferentes grupos de danza (principalmente de Puno) a partir de las seis de la tarde.

Durante los días festivos se comparte en forma gratuita el ponche y otras bebidas. El *calientito* se vende desde temprano y los jóvenes son los principales consumidores. Los juegos artificiales, conocidos como *castillos* o *toritos*, son encendidos para la alegría del pueblo. Los jóvenes encargados de la catequesis se ubican al lado de la Cruz rezando y colocando arreglos florales. Alrededor de la Cruz se coloca el equipo musical, los mejores *castillos* se prenden a las doce del día y en ese momento se *devotan* para el año próximo. Para la media noche la gente ya se encuentra embriagada. Los más cautos se retiran, mientras que los jóvenes se apoderan de la fiesta, motivo para continuar tomando, provocando riñas y reyertas; esto es algo tan común que la policía no se preocupa por controlarlo.

El domingo se celebra la misa de la fiesta con gran pompa y sacan en procesión a la Cruz, donde está presente todo el pueblo. El padre relata una homilía pero pocos prestan atención, preocupa-

dos en continuar con la fiesta. Al terminar la misa, los encargados detonan las *troyas*, anunciando al barrio que la Cruz está de fiesta.

### **Análisis e interpretación**

La típica *Fiesta de la Cruz* en Sachaca pertenece a la tradición cultural y al comportamiento social que puede observarse en la mayor parte de los pueblos tradicionales así como en los pueblos jóvenes. La religiosidad popular muestra costumbres y patrones culturales en torno a una actividad religiosa en donde se fusiona la fiesta profana con la devoción cristiana. En la *Fiesta de la Cruz* se encuentran ritos, símbolos y comportamientos de las personas que participan en ella; según Urbano (1974) es una costumbre propia de los migrantes. En muchas regiones del país y del continente americano el símbolo de la cruz está relacionado a la siembra y cosecha de los frutos que ofrece la tierra, especialmente a la papa y el maíz. En las comunidades de Sachaca se acostumbra colocar cruces en los cerros más altos para que protejan los sembríos. Se observa que el sistema simbólico andino pervive, aunque transformado, en el esquema mental del poblador de Sachaca.

En las zonas agrícolas se presentan conflictos por las tierras de cultivo, causando un desequilibrio en el grupo humano. Las fiestas religiosas sirven como un elemento que busca el equilibrio en las relaciones socioculturales. Teniendo en cuenta el poco salario de los agricultores, las fiestas religiosas resultan muy costosas. Según Marzal (1985) se necesita de buenas fuentes de financiamiento y, también, del apoyo de otros integrantes de la comunidad, aplicando el sistema tradicional del *ayni*.

Las personas a cargo de la fiesta se promocionan para alcanzar status social. Gozan de ciertos beneficios que la comunidad le otorga en términos de respeto y consideración. El proceso de modernización afecta la vida tradicional mediante los cambios introducidos en: a) La legislación de la propiedad agrícola. b) Los nuevos sistemas de conexión de la sociedad andina con la globalización. c) El proceso de migración campo-ciudad y las obras de infraestructura social (camino, escuelas, postas médicas).

Según Silva (1980) las relaciones ancestrales se han debilitado y han surgido nuevas formas de interacción que reposan cada vez menos en el catolicismo popular y que con el tiempo ofrecerán nuevas alternativas para la vida de las comunidades. El acto de beber constituye una forma de expresar la solidaridad y la comunicación, a la vez sirve también de escape a la ansiedad y frustraciones personales. Se entiende que el acto de beber en las fiestas es la forma de demostrar el poder económico que algunas personas manejan para lograr prestigio dentro de Sachaca. La embriaguez en los jóvenes y adultos revela la actitud crítica sobre los cambios producidos por el desapego al espíritu cristiano que rodea la festividad religiosa, es la influencia de otros valores que destruyen la identidad religiosa del pueblo de Sachaca.

La aparición de nuevas formas de diversión y recreación que atraen a los jóvenes es producto de la globalización que poco a poco va minando el espíritu católico a partir de la exaltación del triunfalismo y éxito individual, que atribuye a la religión un sentido pasadista, destinado a permanecer en el lugar de las costumbres y tradiciones.

Todas las sociedades y culturas establecen espacios y tiempos sagrados en contraposición con lo profano. La práctica de las fiestas religiosas consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico; en cada fiesta se manifiesta el mismo tiempo sagrado. En tal sentido, la *Fiesta de la Cruz* continúa practicándose dentro de las familias de jóvenes que participan en la parroquia de Santa Gertrudis en Sachaca. Es así que la práctica ancestral del *pago a la tierra* esta reactualizada en la *Fiesta de la Cruz* por la costumbre de poner cruces en los sembríos de choclos y en los tendales, donde se guardan los productos.

La autoridad moral que representa la parroquia une y cohesiona a todos los habitantes del distrito y utiliza a los jóvenes como los principales agentes de divulgación y mantenimiento de la religiosidad, a través del deporte, la recreación y la vivencia de lecturas, juegos o amistades que van más allá de una actitud puramente religiosa como parte de la identidad social. Es necesario decir que el sentido cristiano de la festividad va cediendo a la diversión

y a la inasistencia a las prácticas rituales de los sacramentos. Por ende, la Iglesia Católica trata de recrear la religión campesina, especialmente la fiesta patronal.

Cuando se les preguntó a los jóvenes en qué se parece y en qué se diferencia esta fiesta de las demás, respondieron que la fiesta religiosa de Sachaca es cada vez más semejante a la de los pueblos andinos, siendo un motivo para juntar a todos en la capilla, con sus cruces y la presencia de danzas. Pero dentro del imaginario simbólico de los jóvenes que participan en la parroquia, vemos que consideran que existe una misión por cumplir como parte de su compromiso con Cristo, cuyo intercambio de experiencias u opiniones sobre lo que se deja de hacer en la parroquia, son manifestaciones profanas de su personalidad, con una actitud crítica sobre los cambios producidos por el desapego al espíritu cristiano que debe rodear a la festividad religiosa.

No se percibe una actitud dogmática en su fe católica, sino que admite las discrepancias o diferencias, aunque sigan creyendo que la suya es la verdadera. Puede significar la admisión de una pluralidad religiosa, no sólo de lo sagrado y lo profano, sino de otras formas o confesiones religiosas. Por ello, la religión siempre será una fuerza que cohesiona los grupos sociales, ya que permite a los jóvenes, en este caso, acercarse a la problemática social que viven los pobres del distrito, así como los que residen en el perímetro de la ciudad. Esta comunicación promueve un encuentro con la propia realidad, lo que genera un mayor compromiso social respecto a los que no participan en las tareas de la parroquia, aunque otras formas de comunicación, recreación, diversión y entretenimiento los alejen de los compromisos religiosos.

## **Conclusiones**

- La *Fiesta de la Cruz* es un comportamiento cultural de los diversos grupos sociales, principalmente de aquellos de menores recursos, que en un contexto de globalización demuestran mayores expresiones de fe católica en quienes invocan salidas o soluciones a sus problemas cotidianos, o en los que no

corresponden a una comprensión ajustada de sus vivencias actuales.

- La religiosidad popular en Sachaca no constituye una práctica homogénea sino más bien un conjunto de actividades vinculadas con el santoral católico y con prácticas rituales en las festividades que comprometen su participación, de acuerdo al grado de influencia que ejerce la parroquia sobre los individuos, familiares y grupos de participación comunal, la misma que se expresa en las fiestas patronales o en las cruces, a través de cofradías, hermandades y devociones promovidas por la parroquia de Sachaca.
- Existen cambios en la práctica de la religiosidad popular, como se evidencia en la progresiva disminución de la participación juvenil en los distintos ritos y compromisos religiosos, ya sea por desinterés personal, por influencia de otros valores no religiosos, o por la adopción de otros credos.
- Las expresiones culturales en la que los individuos y/o grupos sociales desarrollan un sistema ordenado de valores, creencias, símbolos y significados se origina, cambia o sustituye sus prácticas de religiosidad en relación a los cambios socioeconómicos.
- La tradición familiar, las costumbres y su identificación con las actividades promovidas por la parroquia en su afán de evangelizar a las familias, es parte de la lucha ideológica contra los evangélicos, adventistas, e integrantes de otras religiones que pugnan por imponer sus creencias religiosas en los grupos religiosos católicos de Sachaca.
- La religiosidad popular y sus tareas de enseñanza o difusión se debilitan cuando los jóvenes asumen responsabilidades educativas o cambian de estado civil. Obligados por otras responsabilidades familiares, progresivamente van dejando los compromisos religiosos. Suelen ser las mujeres quienes mantienen la relación con las actividades regulares que programa y ejecuta la parroquia.
- Existe un peligro en que las fiestas religiosas o de cruces sean percibidas como espacios de embriaguez para jóvenes y adultos,

y no como lugares de recogimiento católico, de respeto a los rituales y solidaridad con el resto de la comunidad.

### Referencias bibliográficas

- Ballón, H. (2004). *Análisis socio-jurídicos de la religión en Arequipa, catolicismo, protentatismo y sectas*. Arequipa, Perú: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.
- Carpio, J. (2000). *Arequipa: sus fiestas y comida típica*. Arequipa, Perú: Club de Leones de Yanahuara.
- Irrarázabal, D. (1992). *Tradición y porvenir andino*. Lima, Perú: Idea-Tarea.
- Málaga, A. (2011). *La Virgen de Arequipa, historia de la milagrosa Virgen de Chapi*. Arequipa, Perú: Universidad Católica de Santa María.
- Marzal, M. (1995). *Oración de ayer, hoy y siempre*. Lima, Perú: PUCP.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo religioso*. Lima, Perú: PUCP
- Rodríguez, G., Gil, J. & García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada, España: Aljibe.
- Schuester, J. (1984). *Parroquia Santa Gertrudis*. Arequipa, Perú: Arquidiócesis de Arequipa.
- Silva Santisteban, F. (1980). *Antropología concepto y nociones generales*. Lima, Perú: Universidad de Lima.
- Urbano, E. (1974). La representación andina del tiempo y el espacio en la fiesta. *Revista Allpanchis* 7.

## **A propósito del bicentenario: ambigüedades en la independencia de Arequipa\***

In light of the bicentenary:  
Ambiguities in the independence of Arequipa

Mario Zapata Delgado\*\*  
*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

### **Resumen**

Esta investigación tuvo como finalidad apreciar las contingencias y ambigüedades de la independencia en Arequipa, donde la diferencia entre la elite y la plebe no estaba establecida en la gran brecha económica, más bien era difusa, mas no así en relación de una hegemonía y subordinación basada en conceptos de honor para el rico, y honradez para el pobre, en ese contexto se dan dos etapas fundamentales, el ingreso de Pumacahua en Arequipa (1814) y la jura de la independencia (1825). La historiografía menciona la capacidad patriótica del arequipeño a partir de algunos personajes, lo cual creemos falso ya que tanto la plebe como la elite no quisieron la independencia, solo buscaban algunas reformas que mejoraran su situación en el mundo urbano; donde sí hay una presión por una transformación más profunda es en la zona rural.

La metodología que hemos utilizado es la historia regional; además las fuentes de archivo utilizadas pertene-

---

\* El presente artículo es resultado de la investigación de tesis que se realizó en el año 2009, en el marco de la Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Andinos (Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa).

\*\* Doctor en Gestión y Ciencias de la Educación por la Universidad San Pedro (Chimbote) y Candidato a Doctor en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima). Docente principal de la Escuela Profesional de Historia de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. E-mail: mzapata1@unsa.edu.pe

cen a los repositorios del Archivo Regional de Arequipa, Archivo Arzobispal de Arequipa y el Archivo Municipal.

Esta investigación nos presenta algunos resultados en torno a la ambivalencia de los grupos elite-plebe pluriétnica, además que la fisonomía geográfica y las distancias permiten apreciar una actividad más particular que nacional, unido comercialmente con el alto Perú. Permite apreciar que finalmente la independencia de Arequipa fue más un mandato de Sucre mediante un comunicado divulgado en el diario *Primavera de Arequipa*, que el resultado de un patriotismo señero de la población, ello no impide reconocer que hubo algunos intelectuales, sacerdotes y población que sí estuvieron de acuerdo con un cambio radical.

*Palabras clave:* historia regional, independencia, sociedad, ambigüedades sociales.

### Summary

This research had as objective to appreciate the contingencies and ambiguities in the independence of Arequipa, where the difference between social classes was not so much given by a large wealth gap but for a relation of hegemony and subordination, based on concepts of honor for the rich and of honesty for the poor. It is in this context that we can identify two different but very important stages: the entry of Pumacahua into Arequipa (1814) and the local proclamation of independence (1825). Historiography depicts people from Arequipa as very patriotic, citing specific people as examples. We, however, think this to be untrue since people across all social classes did not look for independence but for certain reforms that improved their situation in the urban areas. People in the rural areas looked for deeper reforms, though.

We have used as our sources regional history and the archives belonging to the repositories of the Regional Archives of Arequipa, the Archiepiscopal Archives of Arequipa and the Municipal Archives of Arequipa.

This research shows some results in respect of the ambivalence of the pluri-ethnic high and low social

classes. On top of that, we can notice that local activities were more closely connected to what was known then as upper Peru. This was due to geography and the distance between the two areas. Finally, this can lead us to conclude that the proclamation of independence in Arequipa was more the result of an order given by Sucre through a local newspaper called Primavera de Arequipa, than the direct consequence of the fervent patriotism felt by the people of Arequipa. Nevertheless, we can not deny that some people, among them intellectuals and priests, were for more of a radical change.

*Key words:* Regional history, independence, society, social ambiguities.

## **Introducción**

### *Antecedentes*

Las investigaciones sobre la independencia del Perú que se han realizado pueden ser divididas en cuatro momentos: el primero tiene como objetivo el fortalecimiento de la peruanidad, como se desprende de los escritos de Mariano Felipe Paz Soldán (1888), German Leguía y Martínez (1972), Vickuña Mackena (1971), pasando por la generación del 900 y la obra prolífica de De La Puente y Candamo (2013), conocida dentro de la historiografía como tradicional. El marco que engloba esta postura es la idea de la construcción de la nación peruana, el mestizaje y la capacidad de generar un patriotismo acendrado, reflejado en símbolos y representaciones.

El segundo momento se da en la década del 70, a propósito del sesquicentenario y la producción de la Colección Documental de la Independencia del Perú (CNSIP, 1971-1976), y una historiografía prolífica basada en hechos políticos y militares que exaltan un patriotismo y legitiman una historia de la independencia, cuyo éxito fue llegar a la escuela como historia oficial.

El tercer momento es la escisión de esta historiografía del Perú como nación, reflejada en la obra de Bonilla y otros autores

(1981), que a diferencia de la historiografía anterior, nos dice que la independencia del Perú fue concedida, que el Perú nunca fue homogéneo y que la idea de mestizaje es una creación de un discurso legitimador del *statu quo* dominante, y que durante todo el periodo colonial estuvo desbordado por diversos levantamientos y asonadas contra el antiguo régimen. Una respuesta señera planteó Jorge Basadre en *El azar en la historia y sus límites* (1973), cuya idea básica fue que en todo el proceso de independencia hubo intervención de “indios”, “mestizos” y “criollos”, incluso el batallón “Numancia” paso a filas patriotas.

El cuarto momento surge a partir de la idea e implementación de la modernidad al interior de la monarquía hispánica, la que finalmente lleva a la desintegración de este mundo hispanoamericano (Guerra, 1992); y es a partir de esta propuesta y tomando en cuenta el balance y las perspectivas del bicentenario en Latinoamérica que se han realizado estudios o reeditado una profusión de investigaciones en torno a la independencia.

En ese sentido es aleccionador el planteamiento de Timothy Anna (2003), quien resalta, dentro del régimen español en nuestro país, la pobreza, a diferencia de las bucólicas remembranzas que sobre el Perú colonial rico y próspero se ha descrito. El autor busca desvanecer la ilusoria idea de riqueza del virreinato peruano, porque hubo crisis en la economía colonial en la etapa final de la dominación hispánica. Sumado a la escasez de la mano de obra, la ausencia de buenos caminos y comunicaciones, lo limitado del capital invertido y el estancamiento del comercio debido a las constantes rebeliones, como la de 1814 (Zela, Paillardelle, Angulo, Crespo). Fue en ese mar de contradicciones en donde los protagonistas resolvieron el destino histórico nacional, donde se enfatizó que las revueltas regionales fueron más contra Lima.

Brian Hammett (2011) propone que no existe una evidencia clara y definitiva que las “naciones incipientes estaban luchando contra un sistema imperial injusto para emanciparse” (p. 372); es decir, no hubo intencionalidad liberal y menos independentista de los “patriotas”, que supuestamente

se llevaron en vilo 300 años de dominio de la “madre patria”, sino que –después de la independencia– se terminó de hacerse añicos la idea de una monarquía en el Perú en el seno de una caótica república.

Esta investigación buscó, a través de la historia regional, embarcarse en una mirada local de la independencia en Arequipa dentro de una perspectiva global, pues creo que las formas historiográficas anotadas, imprimen en su construcción una visión vertical, es decir, la explicación de la totalidad partiendo de los hechos más connotados. Es por ello que buscamos la mirada provinciana, local, cotidiana y real en torno a los diversos grupos sociales y sus acciones, sin descuidar la mirada global; para lo cual hemos tomado dos etapas muy marcadas en nuestra historia de la independencia regional: Pumacahua y Angulo, 1814; la juramentación de la independencia en Lima, 1821; y 1825, año en que la independencia es declarada y proclamada en Arequipa.

Considero que esa mirada es necesaria para comprender que esta declaración, hecha por San Martín el 28 de julio de 1821, no tuvo efecto en un marco nacional. Es por ello que he planteado los siguientes objetivos: la independencia de Arequipa tuvo dos fases, la primera con Pumacahua y Angulo, entendida como formación de las juntas de gobierno que finalmente no prosperó, y una segunda fase en la que españoles y “criollos” no se animaron a jurar la independencia en 1821 sino que la postergaron hasta 1825. Ello explicaría que hubo una formación económica articulada en diversos ámbitos de la sociedad que fortalecía el *statuo quo* de la sociedad arequipeña, en vez de una incierta libertad expresada en un discurso histórico y patriotero.

Finalmente, la sociedad arequipeña estaba formada por grupos sociales ambiguos y difusos que constituían gran parte de la economía, lo que no permitió la formación de una elite muy rica, y conllevó a situaciones de diferencias no muy definidas en los sectores sociales. Sutilmente esto puede parecer que

los grupos no tuvieran diferencias profundas, pero no es así, a pesar de las brechas económicas mínimas existió hegemonía.

### ***Metodología y fuentes***

Es una propuesta de historia regional y responde a una interpretación política vinculada a la identidad regional. Las fuentes primarias de esta investigación se encuentran en los repositorios del Archivo Regional de Arequipa; Archivo Arzobispal de Arequipa y el Archivo Municipal de Arequipa. En nuestras pesquisas, el repositorio documental del Archivo Arzobispal fue fundamental. Allí detectamos la existencia de un proceso contra Mariano José de Arce (citado por Porras); dos procesos seguidos contra el Dr. Don José Manuel Fernández de Córdova, Cura de la doctrina de Salamanca, según el dato siguiente: Archivo Arzobispal de Arequipa; Protocolo de 1816 - 1820; Causas Civiles 1814; Proceso José Manuel Fernández de Córdova Cura de Salamanca: 09-09 1816 fs. 1-4.

Además, hallamos otro proceso por fuga de enemigos fechado en 1823, Causas Civiles, Archivo Arzobispal de Arequipa. También sobre la sociedad y plebe pluriétnica se ha trabajado en los repositorios del Archivo Regional de Arequipa, a saber: ARAR, Intendencia Administrativa 20-I-1803, Don Pascual Vargas cacique de Santa Marta, presenta las dificultades de entregar los Reales Tributos. De igual manera, los documentos 22-VII -1785 20-VI 1780. Se hizo la búsqueda en el Archivo Municipal de Arequipa encontrando documentación sobre donaciones a la causa fidelista en las diversas asonadas que se dieron en el sur peruano: AMA LAC 1813-1815 y 1815-1820, entre otras fuentes consultadas.

### **Resultados**

#### ***Arequipa en el escenario de la independencia***

La fisonomía de Arequipa puede ser definida como una pintura al fresco de aquellas campiñas catalanas o de Córdova, donde hasta hoy no pierden sus colores y su bucólico romance con el pasado. Felipe Bauza repara:

Su planta es admirable por estar en llano y a ésta ventajosa disposición acompaña la hermosura de las casas que siendo todas de piedra y abovedadas, ofrecen a sus habitantes viviendas cómodas y a la vista un aspecto agradable por el universal cuidado e inclinación de aquel vecindario para conservarse con aseo y decencia. (Citado por Zegarra, 1973, p. 19)

Por otro lado, Alberto Flores Galindo menciona:

Arequipa no ha sido territorio de grandes haciendas. La predominancia de la pequeña y la mediana propiedad es una característica del paisaje agrario arequipeño, desde los tiempos coloniales hasta la actualidad. La gran propiedad, en todo caso, aparece como excepción en medio de un paisaje definido por las “chacras”. (Flores, 1977, p. 23)

Víctor Andrés Belaunde (1963) veía heredades más bien austeras y no propiedades muy lucrativas de grandes beneficios y fortunas de esta sociedad enclavada en la sierra interandina. Evidentemente, las grandes propiedades, a excepción de valles como Tambo, o tierras de la familia Goyeneche en las cercanías de Arequipa, no se encontraban ni en la campiña, ni en los valles, sino en las alturas de Puno y el Cuzco. La riqueza de la clase alta arequipeña va a reposar en los territorios de estos dos departamentos.

En cuanto a la fidelidad, esta fue muy grande. Por ejemplo, los blasones que ostentó como leal, fiel y fidelísima al rey de España, la cual es reconocida por cédula del 5 de diciembre de 1805. Entonces, ¿cuál fue la participación de Arequipa en la independencia? Según la historiografía, esta fue más rural que urbana. Basta señalar que Arequipa no fue teatro de ninguno de los movimientos libertarios, ni de ella tampoco surgió el apoyo efectivo para los que estallaron en otras partes, salvo en la revolución de Pumacahua, cuando ingresó a la ciudad, contando con el fervoroso aporte de algunos intelectuales y religiosos. En cambio, los realistas contaron con el apoyo de la elite arequipeña y los funcionarios más representativos.

Un caso claro es que Arequipa había enviado pertrechos de guerra al Alto Perú y cuando se anunció la llegada de Pumacahua, ésta buscó con mucho esfuerzo armar el ejército de Picoaga y Moscoso, y cuando este regimiento estuvo en campaña con víveres y agua “corrieron al campo (...) y ofreciéndoles –damas– ellas

mismas (...) heroísmo que obligó a Moscoso a ponerles un lazo de cinta blanca en el brazo para distinción del patriotismo con que defendían su suelo y su derecho” (Flores, 1977, p. 55). En 1823 Sucre sufrió la desertión de sus elementos en favor de la corona, Gonzaga de la Encina decía de sus párrocos que eran fundamentales “los sentimientos de fidelidad hacia nuestro amado rey y la detestación del sistema revolucionario” (Zegarra, 1973, p. 20).

Arequipa siempre se consideró goda o chapetona; el lema “Arequipa ciudad blanca” está referido a tener una población reconocida como “blanca” mayoritariamente. Don Gil de Taboada y Lemus en un censo de 1796) realizado en el Cercado, encontró reportados 22207 españoles; 5929 indios, 4908 mestizos. Flores-Galindo nos dice que “la mancha india”, característica del surandino tiene su excepción:

Aparece una ciudad predominantemente occidental y española: Arequipa. A la predominancia de españoles en Arequipa colonial, se va a añadir las tempranas migraciones de ingleses y franceses, posteriormente españoles y árabes, que, aunque se producen en escaso número, incrementan a la clase dominante arequipeña, la que por cierto tampoco fue muy numerosa. (Flores, 1977, p. 56)

Ello indica una proclividad y fidelismo a la corona, pero este problema es más complejo y vale la pena un acercamiento. El proceso de independencia fue en Arequipa un despertar, pero es necesario entremezclarnos en la complejidad de sus protagonistas. En esta aclaración la elite arraiga una lealtad a la corona y lo demuestran las múltiples donaciones, prebendas y regalías que permanentemente entregaron en apoyo a la causa realista. Veamos algunos donativos que hizo la ciudad de Arequipa frente a asonadas en la Paz, donde la lealtad de sus ciudadanos es por demás sugerente.

En cumplimiento a lo acordado en el acta 3-V-1804 sobre los negocios tristes de la ciudad de la Paz y donativo (...) al Señor Virrey del Reino, y a la que ordene en la materia para que se le dar cuenta por expreso como unánimemente se acordó; pues todos lo obrado es solo, con el objeto de que las cosas están preparadas para aprovechar los instantes y obras sin demora si es preciso y se resuelve el auxilio. (...) El Exmo. Sr Maraus de Avilés veinte mil pesos 20,000- El V. y Cardo quatro mil pesos 4,000 - El Sr. Alcalde

de Segundo Voto Coronel Don Domingo Tristán 300 (...)” - El Sr. Dn. Juan de Goyeneche contestando a la pregunta que quedo a dar el día de ayer sobre el donativo ofrece costear veintidós soldados por el término de un mes y a su hijo el alférez de caballería Dn. Juan Mariano de Goyeneche sin sueldo ni bagaja, para que los señores comandantes, con respecto a su calidad y circunstancias lo destierren en lo que tuviesen por conveniente con lo cual se concluye este cabildo (...). (AMA, LAC, 1813)

Este fragmento demuestra la actitud de la elite de apoyo al mantenimiento del orden establecido. No fue así en algunos sectores intelectuales o en algunos sacerdotes, como el cura Centeno, Fernández de Córdova, Mariano José de Arce, Luna Pizarro y otros. Todas estas muestras permiten apreciar varios elementos en este proceso.

- La lealtad de la elite urbana arequipeña a la corona.
- La proclividad de algunos sectores populares, intelectuales y sacerdotes a favor de la causa patriótica.
- Una ideología de mantenimiento del *statuo quo*.
- La “riqueza” austera de la elite.
- La insurgencia rural.

No nos olvidemos que en el sur andino Arequipa jugó un papel fundamental, ya que, al ser un bastión realista contrarrestaba la insurgencia de Puno y Cuzco; en la república fue hegemónica sobre los valles de la costa y la sierra de Puno y Cuzco. Dicha hegemonía arequipeña se gestó en la colonia y se consolido a fines del XIX y principios del XX.

### ***Sociedad pluricultural***

A diferencia de otras poblaciones del virreinato, Arequipa estaba compuesta principalmente por españoles y “mestizos”. En los alrededores mismos de la ciudad, se dice, que los denominados “indios” escaseaban. Echevarría y Morales atribuyen el fenómeno a una temprana migración de los Collaguas. Según un testimonio de 1795 –la revisita de Joaquín Bonet– más de 36 000 habitantes conformaba la población arequipeña, de los cuales 22 712 eran

españoles (62 %); 4908 mestizos (13 %) y 5099 indios (14 %). El porcentaje restante estaba conformado por quienes eran estigmatizados como “negros” y “mulatos”.

De acuerdo con *La Relación del intendente Salamanca*, no abundan los mendigos, ni los “indios” forasteros (Fisher, 1968). Entonces, la sociedad pluriétnica puede ser comprendida por:

- Elite regional: formada por autoridades, alto clero, oficiales militares, burocracia administrativa, los vecinos nobles, caciques y principales, terratenientes, comerciante y mineros, arrieros, conductores de comercio.
- Plebe pluriétnica, formada por pequeños comerciantes, el bajo clero, artesanos, individuos de oficio, jornaleros, servidumbres.

Para Tord y Lazo (1981) “la casta no era impedimento para integrar la élite, muchos hacendados propietarios eran mestizos, que incluso podían ocupar cargos públicos” (p. 391). En parte este asidero es correcto, pero tenemos serias dudas respecto de lo que se entiende por casta, ya que Tord opina que las castas son relativas, por lo que un “negro” podía acceder a adquirir tierras y romper su status y acceder a otro. Aunque creemos que no fue tan fácil porque la estratificación por castas no solo es étnico-racial sino también cultural. Esta situación era asumida por el “blanco-europeo”, y en este sector (Albión) el color no tenía ninguna relevancia sino contaba con una economía holgada. Era común encontrarse con españoles y “criollos” definidos como plebeyos y hasta asimilados en condición servil, ya que, como lo hemos visto, la sociedad arequipeña urbana era más fluida que fija. Era diferente en la zona rural, menos fluida y más fija, debido a que los elementos de coerción de la elite rural fueron más notorios.

Scarlett O’Phelan (1976) señala que los partidos de Condesuyos, Caylloma y Majes eran proclives a la insurgencia, corroborado por las fuentes documentales de los archivos. Es el caso del Cura de Salamanca y de muchos otros más. Los movimientos en el surandino fueron más en contra de Lima que de España, la cual se resumía a una pugna entre la elite provinciana y la aristocracia limeña; pugna entre “criollos” provincianos y españoles; por equiparidad

de oportunidades. La historia de Arequipa y del Cuzco permanecía más relacionada con los territorios de las actuales repúblicas de Bolivia y Argentina que con Lima o la costa norte. Los desiertos y los malos puertos —esas constantes de la costa sureña— alejaban a Arequipa de Lima.

De aceptar las observaciones del virrey Gil de Taboada y Lemos, había existido un importante comercio entre Lima, Arequipa y Tarapacá. Pero, a medida que transcurría el tiempo, este comercio parece que fue disminuyendo. Con el desarrollo del puerto de Arica o, mejor dicho, con su recuperación, se volvieron menores los lazos con la capital.

Creemos que se dio un fenómeno muy peculiar en la sociedad pluriétnica de ese entonces, a saber:

- a) *La hegemonía ideológica* de los grupos dominantes, la cual sirve para explicar los mitos sociales por lo que este grupo tenía el control social a través de la coerción y el consentimiento, como infieren Tord y Lazo (1981). Es decir, *la hegemonía* señala la capacidad de la clase dominante de imponer su visión del mundo y de la sociedad. En este decurso historiográfico encontramos puntos de vista muy variados al explicar la sociedad pre-independiente desde la *república de indios y españoles*; sociedad de castas, estamentos, capas y culturas; basada en jerarquías; una aristocracia vinculada a la península; elites provinciales y una masa pauperizada (plebe, castas, población flotante e “indios”). Mientras que los estudios regionales de Fisher, Lynch, Flores Galindo y Chambers; enfocan realidades particulares que indican temores de las elites provinciales con respecto de Lima y a su vez representan un cuadro de sociedades ambiguas.

Intentaremos un acercamiento a esta difusa sociedad. Sabiendo que la población era mayoritariamente “blanca”, es posible que el censo de Taboada se haya inflado con mayor proporción de “blancos”, al considerar a “mestizos” y “mulatos” de piel más clara, como españoles. Se atribuye así el crecimiento de la población “blanca” para, entre otros motivos, evadir impuestos.

- b) *El honor de los grupos*. La sociedad arequipeña, en la independencia, tuvo una ideología de honor más inclusiva: la ciudadanía, hombre de bien; en vez de linaje y privilegio, es decir un sistema estamental y de castas muy ambiguo y difuso, siendo no determinante la elite y su ideología dominante, más bien se asimilan nuevos conceptos de honor.

Al no tener la elite arequipeña grandes títulos ni grandes propiedades, más bien reducida y de medianos recursos, como observó Flora Tristán y Humboldt, los elementos de coacción son mínimos e incluso desaparecen. Dice Chambers (2003): “ni siquiera había guardianía civil para reprimir los desórdenes de la plebe” (p. 12). No se temía “a los de abajo”, existe el “honor popular” influenciado por la elite y mediatizado por presuntos rasgos “igualitarios”, siendo el concepto de “honor” y reconocimiento de la elite, distinto en la plebe arequipeña, ya que no era entendida como “obediencia”, “respeto”, “lealtad”, en actitud inferiorizante; sino más bien la noción de “honor” es de “cuasi-igualdad”, sumado el factor étnico (casta) que al contrario denota una caracterización de castas más fluida y difusa que vertical: el “mestizo”, “cholo” y “mulato” pasaban por “blancos”; incluso hubo juicios de “limpieza de sangre” para comprobar la blancura.

Otro factor fue el que la elite arequipeña era reducida, por tanto el temor de la plebe era mínimo, quizás porque esta elite estaba formada por medianos propietarios, comerciantes, artesanos, etc. Distinto a Lima que si era conformada por una aristocracia muy fuerte. Pensamos que estas características peculiares estimularon a que se creara un nuevo sentido del “honor” basado en la virtud y no en las jerarquías de “superioridad”, estimulados por la mínima diferencia de “castas” (étnico), el honor era entendido como código social. La nobleza protege su “linaje”, la plebe protege su conducta honesta: “*hombre de bien*”.

Durante la colonia, como se ha visto, el código de honor es jerárquico y vinculado con la monarquía, en cambio en el proceso de independencia se va desvaneciendo, y su legitimidad va a ser cuestionada, apresurándose las ideas de igualdad

y libertad, en algunos sectores dándose una interpretación del honor basado en el “merito individual”, en vez de privilegio hereditario.

### ***La elite social***

A inicios del siglo XIX la situación política de Arequipa ante la emancipación del dominio español estaba involucrada en sus valores fidelistas. El Rey Carlos III la designo como la muy fiel y leal de todo el Virreinato peruano después de Lima. Esta situación se hace notar en la colecta masiva del partido de Arequipa a favor del ejército patriota español. Una ciudad que guardaba fidelidad y lealtad a la Corona, demostrada con los fuertes donativos que le hacía a su favor. Estas buenas actitudes ayudan sobre todo a los habitantes chapetones de la ciudad de Arequipa, con las oportunidades de adquisiciones de terrenos o favoritismos, como en casos civiles de adjudicación de tierras en el tiempo colonial. Al fin y al cabo, otorgaban este dinero en condición de préstamo, ya que le será retribuida favorablemente por medio de la Corona Real. El mayor interés social de los españoles residentes en la ciudad de Arequipa era quedar bien con la Corona Real y de esta manera cuidar sus intereses económicos.

La sociedad de Arequipa no era una burguesía tan opulenta y notarial como la de Lima, la cual llevo a tener el control del monopolio comercial de España. Además, fue en esta capital del Virreinato donde se congregó el monopolio comercial del tabaco, naipes y papel sellado con España, ocasionando graves pérdidas económicamente a los comerciantes del Atlántico. El linaje era un requisito indispensable para poder mantener su honor, es por ello que se hace la limpieza o pureza de sangre (“indios” que se casaban con españoles) para llegar a ser “mestizos” o para evitar el pago de impuestos.

En Arequipa había un sector medio grande de los hacendados, comerciantes y profesionales, distinguiéndose de los que se ocupan en manualidades denominadas como los oficios viles y bajos (Chambers, 1992).

### *Los “criollos” en la independencia*

Estaban compuestos por comerciantes de menores recursos, funcionarios de la orden, artesanos prósperos, profesionales liberales, maestros e intelectuales. Es importante mencionar que fue este grupo de “criollos” el que justificó la independencia y le dio coherencia al proceso liberador.

Los “criollos” urbanos fueron aquellos que no tuvieron mucho que ganar con la independencia pero cuando las disposiciones emitidas por la metrópoli se dirigían en contra de sus intereses comerciales, fueron los primeros en salir en protesta en contra los peninsulares. Los “indios”, quienes a consecuencia de la caída de la rebelión de Túpac Amaru, fueron perseguidos, van a ser soliviantados sobre todo de las zonas rurales, por algunos sacerdotes para apoyar a los “criollos” y “mestizos” en 1814, que coincidían en intereses económicos y políticos. Una expresión de ello fue la Academia Lauretana y la tertulia de Mariano Melgar (Zegarra, 1973).

### *Las castas*

Chambers (2003) utiliza la categoría étnico-estamental para ingresar a la población urbana, advirtiéndonos que era reducida o difusa la distancia entre la elite y la plebe, por lo que no había demasiado control por las autoridades civiles, pero si celo eclesiástico en uso de costumbres y creencias.

Las castas asociaban en la persona raza y bagaje cultural. Estas cualidades abarcaban muchas cosas como linaje, color de piel, hábitos, costumbres, tradición social o disposición para determinados trabajos. En este contexto social, todos convenían en la ventaja de ser “blancos”, ya sea por el tipo de ocupaciones que tenían o por querer ejercer cargos de superioridad. El perjurio racial llevaba a los “criollos” a vanagloriarse; como dice un cronista de la época: “odian al español más si se ofrece alegar sobre el lustre y nacimiento no se le escucha otra cosa (que decir), mi padre fue gallego, andaluz mi bisabuelo (...) Soy más español que los mismos europeos” (Lazo, 1981, p. 361).

Los hijos de los “chapetones” decían esto porque no querían quedarse atrás, ya que, siendo sus padres comerciantes y funcionarios de la institución pública, las castas secundarias los vacilaban. Es por ello que decían ser más españoles que el mismo europeo, para de esa manera sobresalir por sus linajes y tener un respeto por los demás (“mestizo”, “indio”, “negro”). Convenía ser “blanco” en la colonia, porque se tenía acceso a trabajos de poca monta como barbero, comerciante, peluquero, abarrotero, etc., actividades que en el tiempo colonial eran de honra y respeto social, pero de sectores bajos, ocupados por las castas; es decir, se tenían abiertas todas las puertas para desarrollar cualquier tipo de actividad de lucro. Es por ello que en la ciudad mistiana el intendente se inundó con solicitudes quejándose de que “ese Vargas los forzaba a pagar tributos” (Chambers, 1992, p. 157).

Ante ello, la plebe, muy molesta, lanzaba imprecaciones, porque a pesar de su linaje y de ser reputado como honrado y hombre de bien no debieron ser coaccionados a pagar dichos tributos, por ello muchos se hacían los “juicios de limpieza” o “pureza de sangre” para saber o comprobar:

La descendencia de cristianos viejos, el no tener como tronco de familia a un judío, a un moro o a un converso, el no haber sido penitenciado por la inquisición ni el descender de algún relajado y el no estar mellado por la infamia de la ilegalidad también la carencia de un espíritu cristiano estaba sujetos a la limpieza de sangre (Tord y Lazo; 1981, p. 371).

Esta “limpieza de sangre” se dio con más frecuencia a fines del siglo XVIII, donde el dominio español decaía y estaban en auge las ideas liberales o de los ilustrados franceses, es por lo que el “indio” o “mestizo” toma hábitos peninsulares.

Las consecuencias de la “limpieza de sangre” originaron la exoneración del pago del tributo, por lo que los curas estaban en contra de este tipo de situaciones. Esta situación era desesperante para los colonos peninsulares porque son ellos quienes se benefician con ser leales a la corona, mientras que el lucir “al tipo peninsular” de los “mestizos”, “cholos” y algunos “indios” (funcionarios) los condujo a tener casi iguales derechos de los “chapetones”. Es por

eso que se desarticulan socialmente las normas de la sociedad española, incomodando a los españoles y caciques, que eran los encargados de cobrar este tributo real para la corona. Pero, en el fondo, la situación era diferente, porque los caciques no cobraban para la corona sino que para ellos mismos, hasta llegar al extremo de la violencia y la amenaza.

Los caciques siempre eran los señores que tenían medianamente poder debido a que eran los encargados de dar a la corona la real contribución y única fuente de ingreso de estos servidores del rey, es por ello que agreden o amenazan verbalmente a los contribuyentes que les deben, pero con los “juicios de limpieza de sangre” y ante una resolución favorable, las condiciones del tributo eran exiguas. Además, a los “mestizos” que nacían de madre española y padre indígena les era concedida esta solicitud ante el intendente, ocasionando situaciones inestables para los caciques, quienes eran los que al fin y al cabo se enfrentaban con estos casi españoles, exentos de la Real contribución, y les salían los indígenas descendientes de sangre española quedando eximidos de tal contribución.

Lo mismo pasó con los “indios” forasteros, quienes también por “juicio de limpieza de sangre” quedaban eximidos de tal contribución. Esto provocó situaciones de conflictos entre los caciques y tributarios, dándose conatos y protestas, sobre todo en Pampa de Miraflores, lugar donde residía gran cantidad de “indios”, “indios” forasteros, plebeyos, artesanos, “mestizos”; donde las discusiones y amenazas eran constantes debido a que sus habitantes solicitaron su “limpieza de sangre” y se les concedió.

Ignacio de Lecuanda en 1793, al describir el partido de Trujillo decía: “generalizaba que los españoles son de genio muy dócil y de caridad distinguida y muy cultivados, mientras que los indios todos de un mismo carácter, son incrédulos, desconfiados, recelosos, crueles, en el castigo, ebrios, supersticiosos e incestuosos” (Tord y Lazo, 1981, p. 362).

Entonces, podemos inferir que:

- Las castas buscaban tornarse en “blancos” o españoles por una necesidad económica: no pagar tributos.

- Las castas en la ciudad eran tenidas étnicamente como “blancos” o de manera difusa como “claros”, lo cual coadyuvaba a presentarse como grupos emergentes socialmente en Arequipa.
- Las castas, en el ámbito rural, eran grupos tenidos en la parte más baja de esa sociedad. La ciudad prometía mejores condiciones de vida y es por ello la aparición de una plebe pluriétnica más difusa que fija, en cuyo interior eran: “blancos”, “cholos”, “mestizos”, “indios”, “indios” ladinos, forasteros, “mulatos” y algunos españoles.

### ***¿Inmovilismo arequipeño?***

Este inmovilismo, señalado por algunos historiadores, lo consideramos como mal entendido, ya que el referente de esta aceptación y conformismo propiamente es la Arequipa urbana y al interior de ella la elite. En cambio, la plebe y los otros sectores –sacerdotes, intelectuales– estuvieron en pro de la patria o aquello que era entendido como cambio o transformación. Es en el campo donde se observa más claramente estas ganas de cambio; existen enjundiosos estudios como los de Scarlet O’Phelan, Luis Durand Flores, entre otros, que han descrito los diversos levantamientos que se dieron en el siglo XVIII. Asimismo, los archivos Arzobispal, Regional y Municipal, tienen bastante información sobre estos hechos:

- Levantamiento de Valderrama, en la revolución de Túpac Amaru.
- Levantamiento de Iglesias en Condesuyos.
- Levantamiento de Bendezu; Fernández de Córdova y Palomino Ángel Figueroa en Chuquibamba.
- Levantamiento de Miguel Bermúdez.
- Movimiento soterrado de Domingo Tristán.
- Apoyo de Fernández de Córdova a la causa de Pumacahua.
- Apoyo de Centeno y Mariano José de Arce, etc.

Son varios los movimientos, causas y planes desde el campo por el cambio. Y justamente este es el cuadro donde creemos que la hegemonía ideológica de elite urbana no llegó a persuadir a los espacios rurales de una obsecuencia fidelista, y siendo los elementos de persuasión mínimos, además de encontrar explotación y maltrato de “criollos” y españoles en la zona rural y por doquier (Ichuña y los abusos cometidos por el párroco interino don Melchor Rodríguez).

Tanto Superunda como Jauregui, falsearon los datos reales a fin de mostrar que en sus gestiones no hubo movimientos, y que los únicos grandes movimientos fueron los de José Santos Atahualpa en 1742 y Túpac Amaru, 1780, dándose en un inter-estadio de cerca de 40 años, una pasividad ecuménica, en la que algunos historiadores que privilegiaron solo documentación política como fuente primaria, no encontraron otros movimientos, conatos o insurgencia en los corregimientos (O’Phelan, 1976).

Sabemos que en el siglo XVIII las cargas fiscales se hacen cada vez más gravosas y lo mismo con los repartos de efectos. Según O’Phelan (1976) la incidencia de mayores revueltas se deben a:

- Expulsión de los jesuitas creando desajustes en el trabajo hacienda y obrajes.
- Exceso de mercaderías obligados a ser adquiridos por los “indios” en los famosos repartos, realizado por los corregidores.
- El cobro de diezmos y primicias por la iglesia complementando los tributos e impuestos, llevando al colapso la economía de los “indios”.
- La política tributaria de los Borbones donde se incluyó a “mestizos zambos”, “mulatos” y “cholos” que hasta ese momento estuvieron exentos de tributos.

Es menester señalar que para Arequipa los clérigos se dieron cuenta de la conmoción que podía producirse debidos a los repartimientos de efectos realizados por los corregidores (1778), precisan: “debemos temer prudentemente porque pasando de un pueblo a otro el alboroto y rebelión puede llevar la sublevación a mayor parte de este reino sino se remedia con tiempo” (Biblioteca Nacional de

Lima C4129). También hay referencias al problema de repartos en Melchor de Paz, publicado por Luis Antonio Eguiguren (Tomo I Lima, 1952) y en el informe de don Gabriel de Avilés, publicado por Raúl Zamalloa en cuadernos de información bibliográfica, Lima 1969, Instituto de Riva Agüero, seminario de Historia Nro. 6, tomado de Scarlett O’Phelan Godoy (*Túpac Amaru y las sublevaciones del siglo XVIII*). Además, es fundamental el estudio del Dr. Galdos Rodríguez, *La rebelión de los pasquines* (1975).

Creemos entonces que los levantamientos en el surandino del siglo XVIII, sobre todo en Arequipa, tuvieron esos considerandos y sobre todo la característica fundamental de haber sido rural, con excepción de la rebelión de los pasquines iniciada en Arequipa el 1 enero de 1780, por la abolición de la aduanas y antifiscal, las razones de los otros movimientos presentan características más complejas.

### ***Movimientos rurales en Arequipa del siglo XVIII***

Tabla 1

#### ***Movimientos rurales en Arequipa – Siglo XVIII***

1769	Viraco, Condesuyos
1769	Cailloma
1770	Cailloma
1771	Quechualla, Condesuyos
1773	Callalli
1775	Chuquibamba, Condesuyos
1775	Achoma, Caylloma
1776	Pampacolca, Condesuyos
1779	Viraco, Condesuyos
1780	Arequipa
17...	Belinga, Condesuyos
17...	Puquina, Moquegua.
17..	Majes
1781	Arequipa

Fuente: Biblioteca Nacional de Lima C4129.  
Extraído de O’Phelan (1976).

Entonces, tal inmovilismo se dio más en la ciudad, no así en el campo, donde la problemática se agudiza a partir de contingencias, coyunturas ante un proceso de pauperización del “indio” y las reformas cada vez más ominosas.

### ***Proceso de independencia en Arequipa***

#### a) *La rebelión de los pasquines y Túpac Amaru*

La independencia no es un hecho histórico sino un proceso de casi 45 años de diversos conatos, en la que se nota una actitud de liderazgo “indígena”. Inicialmente está el caso de Túpac Amaru; luego una transición en la rebelión de Pumacahua, donde el liderazgo es “indígena-criollo” y finalmente el liderazgo “criollo” con las corrientes libertadoras, y todo lo que significó la independencia. La actividad bélica campesina no tiene sino un valor concomitante, auxiliar o secundario; en cambio, Charles Walker (1990), señala que el montonerismo fue una arma poderosa en la rebelión de Túpac Amaru.

No dejaron relucir las proclamas en pasquines, lo que Basadre (1973) llamó “la guerra de papel”. En cambio, para Quiroz el pasquín fue el único medio de expresión de protesta en una sociedad muy fuertemente controlada (1980). Es necesario destacar que antes de la rebelión tupamarista en enero de 1780, hubo un levantamiento fiscal denominado *la rebelión de los pasquines*, estudiado por Galdos y Condori. La razón, a diferencia de los conatos indígenas de esa época, era la implementación de las aduanas con efecto devastador entre los “mestizos”, “criollos” y españoles.

En el año 1779 se nombró al contador del Viento de la Administración General de Reales Derechos de Lima, Juan Bautista Pando. En las casas “criollas” vivían además “mestizos”, “indios”, “cholos” y “negros” que por el vínculo de servicio están articulados, lograron identificarse con el malestar por la aplicación de nuevos impuestos. Cuando Baltazar de Semanat pasó a Tiabaya para realizar el recuento de la población, observó que lo miraban con malos ojos y se expresaba públicamente la desazón ante la disposición del Visitador General del Virreynato Areche.

En estas circunstancias el corregidor empezó a empadronar únicamente a los tributarios aborígenes y forasteros, lo que no fue obstáculo para que apareciera el primer pasquín en la puerta de iglesia del lugar (Santiago Apóstol). En él se pedía permiso al Jesús de Nazareno para asesinar a Semanat como a sus alguaciles el 1 de enero de 1780.

Oh poderoso Jesús  
 Como permitis subsistan  
 ¿A vuestra ley, agresores?  
 Licencia os pido mi Dios  
 Y el perdón te lo suplico  
 Que a Semanat degollado  
 Con sus cohetes de estopa.  
 (Galdos, 1990, p.384)

El aduanero Pando, sin amedrentarse, instaló la Aduana en la calle San Francisco y siguió en la función de la recaudación de las alcabalas y demás tributos, en las cuales estaban incursos los españoles, “criollos”, “mestizos” e “indios”, incluso la *ropa de la tierra* (bayeta) no era expuesta a pago alguno pero desde la implantación de la aduana todo producto tenía que pagar el impuesto. Es sintomático señalar que los pasquines eran ubicados en lugares públicos, por ejemplo, las parroquias, plazas e instituciones públicas, por lo que el primer pasquín fue colocado en la iglesia de Santiago Apóstol de Tiabaya. Además, es necesario aclarar que en uno de los pasquines se indicó la cantidad de insurgentes (577 sumaron los participantes en la asonada).

Quinientos setenta y siete  
 Somos todos los citados  
 Los que expresamente alzados  
 Hemos de morir matando  
 Varios estorbos quitando  
 De vidas perjudiciales  
 Que con ganas insaciables  
 Solo estamos esperando  
 A que se publique el bando  
 De los más nuevos impuestos.  
 (Galdos, 1990, p.387)

Lo interesante es saber que a pesar de ser un movimiento contra la administración y el pago de los tributos, la participación del sector popular en esta asonada fue de 260 y 317 “criollos”.

Es muy corta compañía  
Lo que aquí se ha provenido  
Son trescientos diecisiete  
Fuera de todos los indios.  
(Galdos, 1990, p.388)

El 13 de enero de 1780 un gentío de 600 personas durante la noche se abalanzó a San Francisco, donde funcionaba la Real Aduana (Galdos, 1990). Debido que se proclamaba en el cargo patriotas y no foráneos, como el caso del corregidor Semanat y el aduanero Pando, allí considera las semillas de un movimiento libertario y no solamente de índole administrativo. No debemos olvidar que en noviembre de ese año se da el levantamiento de Túpac Amaru, el cual, según algunos estudiosos, estuvo muy vinculado a esta asonada. Lo cierto es que fue Arequipa la primera que se levantó, sea por la desaparición de las aduanas, que era el mayor problema para los “criollos”, o porque tenía probablemente pequeñas formas de segregacionismo y liberación. Semanat amedrentado determinó suspender la visita e informar sus motivos al visitador Areche (Galdos, 1990).

El 15 de enero se atacó la Casa del corregido Semanat –se pidió que Pando y la Torre abandonaran la ciudad– y después de destruirla, la turba se dirigió a la calle Mercaderes, donde Campderros tenía su negocio. De allí sustrajeron 30 000 pesos, pasaron luego a la cárcel y liberaron a muchos vecinos acusados de colocar los pasquines. Luego debían pasar por la caja real y sustraer cerca de 200 000 pesos, pero lo postergaron para el 16 de enero.

Al día siguiente, montado en ira, Semanat convocó a todas las fuerzas estando a cargo de la milicia Domingo de Olazabal y Mateo Cossio. Tal distribución de fuerzas se hizo teniendo en cuenta que nuevos pasquines amenazadores habían aparecido en los templos de Tiabaya, Yanahuara, Cayma, San Antonio Abad y Santa Marta.

Galdos (1990) manifiesta que:

Criollos y mestizos comprometidos en el complot tuvieron que formar en los cuadros milicianos a los que pertenecían, de modo que las huestes populares, en último instante se vieron abandonados; como de don Diego Benavides y Vilchez (...) a quien se le sindicó de cabecilla secreto de la rebelión y que dirigió el ataque contra la aduana, tuvo que plegarse a las acciones del ejército realista (...) a las 10.00 am la turba se enfrentó a la caballería en Santa Marta (...) al mismo tiempo (...) en el puente se empeñaba una acción (...) en que intervinieron los pobladores de Tiabaya, Antiquilla, Yanahuara y Cayma enfrentándose en Beaterio donde detuvieron a 15 patriotas. (1990, p. 394)

Como era de esperarse, después de la arremetida de la milicia fidelista desaparecieron los “criollos” y “mestizos” y fueron hechos prisioneros y culpados los “indios” de la ranchería y de la pampa: Nicolás Quispe, Bernardo Mamani, Simón Chaguasoncco, Marcello Chuquicallata, Ascencio Laguna y Diego Arias que mediante juicio sumario fueron condenados a la horca. Insiste Galdos (1990) sobre la actitud patriótica y libertaria de este movimiento. Lo importante, creemos, para este estudio, es que hubo una participación masiva del pueblo de Tiabaya y en el fragor de los enfrentamientos de ese mes de enero de 1780 dejan claro su fe insondable sobre lo que consideraba la explotación, el sometimiento y el abuso. Fueron muchos los héroes anónimos que quedaron en esta rebelión.

b) *Pumacahua y los hermanos Angulo*

Los movimientos conspiradores se hacen notar en Huánuco (1812), Tacna (1813), Cuzco (1814) y Tacna (1911), extendiéndose hasta Arequipa. Basadre (1973) las llama a estas conspiraciones, *movimientos de la independencia en gestación*. La proclama de los patriotas del Cuzco, firmada el 3 de agosto de 1814 es una arenga basada en la justicia:

Cuzqueños (...) todos sois uno e iguales empezad ya a operar con denuedo hollando imperiosamente las leyes bárbaras de España fundaos solo en la necesidad, era la razón y la justicia; y sean estas el timón donde gobernéis a un pueblo que no reconoce autoridad

alguna extranjera. (Proclama cuzqueña del 3 de agosto de 1814 # GGC11C)

El nuevo gobierno de Angulo envió expediciones militares hacia Huamanga, Arequipa y Puno. Existe una exhortación confrontacional de Angulo, *Respuesta peruana al virrey Abascal*, la cual denota la certeza del triunfo de las armas patriotas sobre las fuerzas fidelistas:

Ved virrey (...) Si (...) según es vuestra fe pública, os ponéis en la triste situación de tratarnos como enemigos, entonces experimentareis nuestro justo rigor, vos y vuestros cómplices. Si, despachad tropas al pasto de nuestra venganza, nosotros os avisarnos que no pasaran de cuatro mil fogueados-valientes militares (...) que contrarrestaran con diez mil que vengan. (Respuesta peruana al virrey José Fernando de Abascal y Sousa GGC11 C)

La autoridad virreinal limeña, todavía debilitada por la guerra contra la revolución de José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II), recién tomo medidas enérgicas en octubre. Mientras tanto, el 29 de agosto los patriotas habían ocupado sin resistencia la ciudad de Puno; otro tanto ocurrió el 20 de septiembre en Huamanga y el 22 de septiembre en La Paz. Sin embargo, en Arequipa, el mariscal de campo Francisco Picoaga y el intendente José Gabriel Moscoso, con refuerzos llegados desde Lima, se enfrentaron a las tropas de Pumacahua en La Apacheta (Arequipa), el 10 de noviembre de 1814. Con el apoyo de numerosos voluntarios civiles que se fueron sumando desde el Cuzco, ganó la causa patriota. Tras esta victoria, la autoridad del capitán general Angulo se extendió hasta la costa.

Una de las proclamas más importante que dieron los revolucionarios a la ciudad de Arequipa evidencia la adhesión de intelectuales, clases populares y un sector eclesiástico. Veamos:

Y deciros con el lenguaje de la honradez y con la lealtad que acostumbra los hombres de bien, que no temáis, que viváis tranquilos en el goce de que vuestras derechos y posesiones que viváis persuadidos que somos católicos y que respetamos la religión que amamos la humanidad y aborrecemos a los tiranos por tanto debemos de mandar y mandamos y que todas las familias retraídas en los conventos y monasterios se retiren a sus casas a cuidar de ellos seguros de que no serán atropellados. (...) Que todos los que se

hallen con armas oficiales y soldados bien sean espadas, sables, lanzas, pistolas y escopetas, fusiles bocones y cañones, todo armamento y munición de los que se han descarriado en el cuerpo de batalla, en el término de veinticuatro horas nos lo presentaron so pena de que sus bienes serán confiscados y al que no lo tenga lo pagarla con su cabeza después de ser declarado enemigo de la patria. Que todo empleado del estado que fuere en el término de 24 horas so pena de tratarlo como enemigo de la patria (...). (N 10 14 - 1914)

Nos indica la necesidad de ordenar la ciudad, tomada por los revolucionarios, tratando de ganarse adeptos en los sectores sociales, pero a su vez da garantías a la población de regresar a su casas, implica que no toda la población estuvo con los revolucionarios y sobre todo el estamentos del estado, los cuales tenían que entregar las armas so pena considerarlos enemigos de la patria. Esta documentación es importante porque precisamente se refiere a la contingencia producida por la posesión de Arequipa, señala lo que pasa en ese momento con la población y los revolucionarios. Tenemos un documento muy aleccionador al respecto.

Por tanto ordenamos y mandamos que dichos prófugos comparezca y que se presenten a esta ciudad y Comandancia General que se restituyan a sus casas en el término preciso y perentorio de quatro días contados desde esta fecha bajo apercibimiento de no cumplir con lo mandado se los declarara contumaces antipatriotas y se procederá a la traba y remate de sus bienes, aplicando al producto de ello para la reposición de sus gastos de esta expedición y demás necesidades de la patria signándoles al efecto este auto y solemne citación. (N 10 14 - 1814)

Posteriormente Pumacahua se vuelve a pronunciar. Desde la ciudad de Arequipa, el 12 de noviembre de 1814, en representación del gobierno patriota cuzqueño, emitiendo una solemne “intimidación” o declaratoria de guerra al virrey Abascal. Sin embargo, al ser informados de las medidas de guerra dispuestas por el virrey; Pumacahua y Angulo decidieron replegarse en torno al Cuzco, dejando libres todas las intendencias y provincias ocupadas.

Pero, ¿cuál fue la intervención efectiva de los arequipeños en esta *revolución*? Solo por mencionar, tenemos la actitud de Mariano

José Arce, sacerdote emblemático de la independencia, quien no tuvo reparos en señalar la abyecta situación de los españoles en esta ciudad, además de morigerar la situación del Rey Fernando VII, como un déspota y Tirano, el encumbramiento de la patria como única forma o razón de ser de una vida digna. Igualmente, Corbacho, que milagrosamente se salva en Umachiri; o Mariano Melgar, fusilado en el campo de batalla.

Las fuerzas del virrey ocuparon la “ciudad del Misti” el 9 de diciembre de 1814. El general español Juan Ramírez, encargado de librar la contraofensiva, aplicó severas penas contra los patriotas arequipeños conocidos. Esto dio lugar a que Angulo dispusiese en el Cuzco el fusilamiento de sus dos principales prisioneros de guerra: el mariscal Picoaga y el intendente Moscoso. Para el virrey, esto significó la “guerra a muerte” a los patriotas. Entretanto, el 8 de febrero de 1815, con representantes de todas las provincias de la intendencia, el ayuntamiento del Cuzco ratificó la proclama de agosto.

El general Ramírez ocupó el Cuzco el 25 de marzo de 1815. El 21 de abril dispuso las ejecuciones de Mayorga y de los demás patriotas sobrevivientes: Pumacahua, los hermanos José, Vicente y Mariano Angulo, José Gabriel Béjar, Pedro Tudela y otros. El uniforme de José Angulo y su estandarte militar fueron enviados por Ramírez en calidad de trofeos de guerra. Así concluyó uno de los primeros capítulos de la fiesta emancipadora peruana.

c) *La penosa jura de independencia en Arequipa*

La fidelidad era indispensable para los colonos residentes en esta ciudad, pero, esta no podía ser eterna; debido a los problemas que pasaba España en Europa con la invasión de Napoleón y que no había un orden administrativo en las colonias americanas. Además, las nuevas ideas ilustradas llegaban por el Atlántico, vía del contrabando a inicios del siglo XVIII, como la luz, por las rendijas de la carcomida sociedad colonial. Por eso, al asumir el cargo de Obispo de Arequipa el Ilustrísimo Sr. Goyeneche en 1819, recomendaba a su párroco, destruir con sus predicas los ímpetus subversivos.

La intendencia de Arequipa fue un bastión realista gobernada por Juan Bautista Lavalle y por Monseñor José Sebastián de Goyeneche, ambos mantenían la fidelidad en la ciudad. Mención aparte es la participación de Mariano José de Arce, que logró escapar de la hecatombe de Umachiri, quien después tendrá un papel encomiable en la independencia del Perú ya que tenía correspondencia con San Martín. Además, Luna Pizarro fue uno de los artífices de la proclamación de independencia. Después de las victorias de Junín y Ayacucho se realizó la capitulación ante Sucre.

El documento llegó a Arequipa el 23 de diciembre de 1824; después del ayuntamiento, en sesión del 30 se acuerda declarar su adhesión a la victoria de Ayacucho y recibir a la primera autoridad elegida por Bolívar, el Comandante General Francisco de Paula y Otero, siendo el 6 de febrero de 1825 la ceremonia de la jura de la independencia. Entonces, ahora podemos entender la situación ambigua de la población arequipeña respecto de la independencia. Había intereses particulares que primaban sobre la idea de libertad, era muy aciago pensar en formar un país ante circunstancias totalmente dudosas, ya que a pesar de tener un sistema de dominación, tanto los “criollos”, “mestizos” e “indios” en Arequipa se habían adecuados a estas formas de vida cotidiana. El azar de la independencia era muy peligroso, ello explicaría el motivo de la jura tan tarde en Arequipa como en los demás pueblos, incluyendo Tiabaya (Malaga, 1990).

Otero, siendo el primer prefecto y máxima autoridad de Arequipa, publica un bando el 1 de febrero de 1825, en el cual dispone que el día 13 de febrero se Jure la Independencia en los pueblos aledaños, pero el ayuntamiento de Tiabaya Jura la Independencia del Perú en el 23 de febrero, precisamente por los preparativos de tan magno evento. La fórmula utilizada para Arequipa, lugares aledaños y provincias fue la siguiente:

Juro por dios, que reconozco la Independencia de la república del Perú en que es comprendido el departamento de Arequipa, que la defenderá constantemente del gobierno español y de toda dominación extranjera, haciendo para ello uso de los bienes naturales y fortuna que dios me ha dado y cumpliendo exactamente en el estado con las leyes y mandadas por el poder soberano. Si así

lo hiciere dios me ayude y si no me lo demande, mi nombre sea borrado de la lista cívica del Perú e infamado para siempre y para su constancia lo firmo. (Quiroz, 1990, p. 417)

## Discusión

Fundamentalmente la actuación de Arequipa en la independencia tuvo dos etapas; el ingreso de Pumacahua a la ciudad, siendo la elite y la plebe que dio signos de adhesión, como es el caso de algunos intelectuales y clérigos, como el cura Mariano José de Arce; Fernández de Córdova; Centeno, Luna Pizarro y Corbacho, solo por mencionar; y una segunda, propiamente la jura de la independencia en el tardío 1825, entendido en términos urbanos, ya que la población rural, como se demuestra en la información, estuvo en un proceso permanente de asonadas y movimientos.

Los diversos sectores de la población realizaban sus actividades de manera normal, evitando que las crisis de independencia perjudicaran sus economías y formas de vida. No hubo mayor movimiento al interior de los grupos, tanto en la elite como en la plebe pluriétnica, fue una decisión externa la que produjo la jura de independencia en Arequipa. Antonio José de Sucre envió un oficio en el que se anuncia que la independencia se había logrado en los campos de Ayacucho en un diario: *La primavera arequipeña*.

El sentido patriota o separatista es asumido por pequeños grupos de la ciudad y no por la población en general, lo que conlleva a un análisis más prudente sobre el patriotismo y la peruanidad en términos de la memoria histórica y el discurso histórico que se exponen en las diversas investigaciones.

## Conclusiones

La Independencia de Arequipa, desde una mirada del proceso regional, tiene particularidades en torno a tres aspectos: el espacio surandino aislado respecto de la capital y el norte; la fisonomía de la plebe y la elite arequipeña, donde estaban premunidos por el honor la nobleza; y un conjunto de valores estamentales.

Arequipa no buscó jurar la independencia, sino más bien fueron intereses creados los que especulan primero con la revolución de Pumacahua y después con la jura de la Independencia en 1821, y es a partir de estos intereses que llevan a la sociedad arequipeña a su proclamación en 1825.

Los hechos más importantes de la intervención de esta ciudad en la independencia son los referidos al ingreso de Pumacahua; y la jura de la independencia en 1825, después de la derrota de los realistas en Ayacucho.

La propuesta patriótica de Arequipa sobre la independencia perteneció a un grupo pequeño de intelectuales, sacerdotes y parte de la población que no tuvo mayor connotación; pero convertido en discurso histórico, es importante ponderar las acciones de estos personajes.

### Rereferencias bibliográficas

- Anna, T. (2003). *Caída del gobierno español en el Perú*. Lima : IEP.
- Basadre, J. (1973) *El azar en la historia y sus límites*, Lima, Villanueva.
- Belaunde, V. (1963). La cuestión social en Arequipa. *In Meditaciones peruanas*. 116-127. Lima: Talleres Gráficos.
- Bonilla, H. y otros (1981). *Independencia en el Perú*. Lima: IEP.
- Hamnett, B. (2011). *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberales, realistas y separatistas, 1800-1824*, . México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Chambers, S. (1992). *Los matices de la ciudad Blanca: la sociedad urbana en Arequipa 1780-1854*. (Inédito). Arequipa.
- Chambers, S. (2003). *De subditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa. 1780/1854*. Lima: PUCP.
- CNSIP (1971-1976). *Colección documental de la independencia del Perú*. Lima: CNISP.
- De la Puente, J. (2013). *La independencia del Perú*. Lima: Fondo del Congreso de la República.
- Fisher, J. (1968). *Arequipa 1796.1811*. Lima: UNMSM.
- Flores, A. (1977). *Arequipa y el sur andino*. Lima: Horizonte.
- Galdos, G. (1990). *Historia General de Arequipa*. Arequipa: Bustamante de la Fuente.

- Guerra, F. (1992). *Modernidad e independencias*. Madrid: MAPFRE.
- Leguia, G. (1972). *Historia de la emancipación del Perú: el protectorado*. 7 vols. Lima: CSIP.
- O'Phelan, S. (1976). Túpac Amaru y las sublevaciones del siglo XVIII. En Alberto Flores Galindo (Comp.), *Túpac Amaru II - 1780: Sociedad colonial y sublevaciones populares* (67-83). Lima: Retablo de papel.
- Paz-Soldan, M. F. (1888). *Historia del Perú independiente*. Lima: Lemale.
- Tord, J. y Lazo C. (1981). *Historia del Perú*. Tomo IV. Lima: Juan Mejía Baca.
- Vickuña, B. (1971). *Independencia en el Perú*. Buenos aires: Aguirre.
- Zegarra, G. (1973). *Arequipa en el paso de la colonia a la república*. Arequipa: Cuzzi.

### Fuentes de archivo

1. AMA LAC -1-VI, r-1 309, FF- 65-166.
2. Proclama cuzqueña del 3 de agosto de 1814 # GGC11C.
3. Respuesta peruana al virrey José Fernando de Abascal y Sousa # GGC11 C.
4. 109 Protocolo de 1816 - 1820, Archivo Arzobispal de Arequipa; Causas Civiles 1814; Proceso José Manuel Fernández de Córdova Cura de Salamanca: 09-09 1816 fs 1-4, véase anexo.
5. Fs. 1 Oficio dirigido por Don Manuel José Fernández de Córdova abogado del ilustre Colegio de Lima y cura propio de la doctrina de Salamanca al Señor Gobernador intendente de la ciudad de Arequipa con motivo de la victoria reportada por las armas de la patria sobre dicha ciudad el memorable día 10 de noviembre 1814.
6. Arequipa n 22 1816 (26 - 03- 1816).
7. 1813 - 1816 Contra e D.D. Manuel José Fernández de Córdova.
8. Documentos presentados por el D.D. Manuel José Fernández de Córdova Cura de Salamanca N2 (30 - 4 - 1815).

## **Migración e inserción de los *collaguas* y *cabanas* en el contexto urbano\***

Migration and insertion  
of the *Collagua* and *Cabana* people in the urban context

Miguel Monroy Huanca\*\*

*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

### **Resumen**

La provincia de Caylloma desde la iniciación de los trabajos del denominado “Proyecto Majes” se ha convertido en un lugar de mucho interés para los científicos sociales (antropólogos, sociólogos, etnohistoriadores, arqueólogos, folklorólogos, geógrafos etc.). La gran mayoría de las investigaciones que estudiaron la cultura de los collaguas y cabanas, se fijaron en los periodos prehispánico, colonial y contemporáneo, pero el espacio de análisis ha sido la zona rural. Casi no existen estudios sobre dichas culturas en el ámbito urbano, lo cual nos ha impulsado a investigar los factores que determinaron el proceso de sus migraciones, las formas de su organización social, funciones y roles que juegan para el desarrollo socioeconómico y cultural, tanto para sus lugares de origen como para sus adeptos dentro del contexto urbano. Ambas subculturas, a partir del virreinato y la república, han tenido diferentes procesos de desarrollo histórico. Los collaguas se desarrollaron bajo el yugo del sistema de haciendas; los cabanas, se desplegaron en un sistema de minifundios. Los primeros antes de la conquista española fueron un grupo étnico de

---

\* Este artículo es una síntesis de la investigación realizada en el año 2008 para el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.

\*\* Doctor en Ciencias Sociales y Docente Principal de la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. E-mail: monroywara@hotmail.com

mayor población y mayor riqueza, estaban ubicados entre los 3000 y 4000 m.s.n.m. y situados en la parte alta del Valle del Colca, y hablaban el idioma aimara. Los *cabanas*, según los visitantes, constituían una parcialidad independiente, se encontraban desde 1800 a 3000 m.s.n.m. en la zona baja del valle y hablaban el quechua. Dicho proceso de desarrollo histórico fue determinante para el proceso de las migraciones y sus formas de organización social, y la diáspora cultural de los migrantes del Valle del Colca.

*Palabras clave:* *collaguas*, *cabanas*, migración, inserción, urbe.

### Summary

Since the beginning of the “Majes Project”, the province of Caylloma has sparked the interest of social scientists (anthropologists, sociologists, ethnohistorians, archaeologists, folklorists, geographers, and the like). However, most of the research done on the Collagua and Cabana peoples (pre-Hispanic, colonial or contemporary) focused on the rural areas. There are almost no studies done on said cultures in an urban environment, which encouraged us to investigate the factors that played a role in their migration, the ways their societies are organized, and the functions and roles that affect their socioeconomic and cultural development, for both, their places of origin and in an urban context. Both subcultures have had their own historical evolution through the colonial and republican eras. The Collagua peoples developed under the oppression of the *hacienda* system; the Cabanas, on the other hand, worked in a system of minifundios or smallholdings. The former were, before the arrival of the Spaniards, the larger and wealthier group and were located between the 3000 and 4000 meters of altitude, in the highest part of the Colca valley and spoke Aymara. The latter, according to records, were an independent group that occupied the lowest part of the valley (between 1800 and 3000 meters of altitude) and spoke Quechua. Such historical differences were key in the way they later migrated and organized themselves socially after the cultural diaspora they went through.

*Key words:* *Collaguas*, *Cabanas*, migration, insertion, urban.

## **Introducción: migración de los *collaguas* y *cabanas***

Las migraciones constituyen uno de los procesos sociales de mayor importancia a nivel latinoamericano, nacional y regional; la relevancia de este fenómeno radica no sólo en el incremento del ritmo y volumen de los flujos migratorios en el Perú a partir de la década de 1950, sino en los profundos cambios ecológicos, económicos y socioculturales de los que la migración es, a su vez, efecto y causa. Las migraciones latinoamericanas se generaron en casi en todos los países donde las tierras estaban concentradas en pocas manos. Falta de trabajo, problema de la pobreza, bajos salarios, así como movimientos insurgentes como las FARC en Colombia o Sendero Luminoso y MRTA en el Perú son algunas de las causas de los procesos migratorios.

En el periodo prehispánico los grupos étnicos llamados *collaguas* y *cabanas* fueron eminentemente agrícolas; cultivaban maíz, papas, ocas y otra variedad de productos. Los collaguas complementaban su economía con el pastoreo de los camélidos sudamericanos que tenían en buena cantidad en la parte alta del Valle del Colca. Históricamente los collaguas migraban temporalmente a la ciudad de Arequipa para atender las cementeras de maíz que tenían en el Palomar, Magnopata y Alata (Málaga, 2003).

Manrique (1985) manifiesta que la migración definitiva de los collaguas y cabanas ha sido estimulada por la mita forzada en el periodo colonial, donde se vieron transformados en indios forasteros en Arequipa, además, fueron sometidos a trabajos de servicio doméstico o a la reconstrucción de casonas y templos dañados por los diferentes terremotos. Por otra parte, Cook (1977) señala que un buen número de migrantes del Valle del Colca localizados en Yanahuara eran de las comunidades de Chivay, Yanke, Achoma, Coporaque, Maca, etc. Esta referencia histórica muestra que collaguas y cabanas siempre emigraron a diferentes blancos migracionales para intercambiar sus bienes de consumo. Sus migraciones fueron a los valles interandinos, mayormente a la costa, como es el caso los comuneros de Sibayo y el Altiplano.

A partir de 1950 la sociedad peruana ingresa a una etapa de transformación demográfica debido fundamentalmente a la acentuación del capitalismo, generando con ello el flujo migratorio de la zona rural al ámbito urbano. Arequipa recibe el mayor flujo migratorio de su entorno regional. Además, representa el centro económico, político y administrativo de la región sur. Arequipa va recibir migrantes del departamento de Puno, Cuzco y las partes altoandinas de la propia ciudad.

El traslado de los primeros migrantes, pioneros del Valle del Colca, fue por caminos de herradura, acompañados de acémilas y llamas. El viaje duraba dos o tres días, hasta llegar al distrito de Yura, donde dejaban sus animales de carga a personas conocidas para que pudieran alimentarlos por el tiempo que permanecieran en la ciudad. Usualmente pernoctaban en el “tambo Manrique” (actualmente el tambo es tugurio ubicado en la calla Víctor Lira, a media cuadra de mercado San Camilo).

Posteriormente, con la presencia del ferrocarril se trasladan a Sumbay, donde embarcaban en tren hasta llegar a la ciudad de Arequipa. Los migrantes pioneros relatan que antes de emigrar realizaban un rito invocando a las deidades (Hualca Hualca, Mismi, Misti, Chachani y Pichupichu) para que en el viaje no tengan ningún problema; los ritos eran acompañados por una variedad licores a base de maíz.

En 1947, cuando se apertura la carretera Arequipa-Chivay, se genera un mayor flujo migratorio de los habitantes del Valle del Colca. En 1972, con el apoyo de la irrigación Majes, se amplía la carretera por el margen derecho de Chivay hasta llegar al Madrigal. A partir de ese hecho se genera un proceso de migración permanente hacia Arequipa, Lima, Tacna, Moquegua, Ica y las pampas de Majes. La década de mayor flujo migratorio hacia Arequipa fue de 1970–80. Las migraciones han sido verticales y horizontales. Verticales por que emigraron a diferentes ciudades, de la costa en su mayoría. Horizontales porque emigraron a las pampas del valle de Majes e Ica, donde algunos adquirieron parcelas para dedicarse a la agricultura, ganadería, o bien para realizar tareas agrícolas.

El flujo migratorio del Valle del Colca aumentó considerablemente por los siguientes motivos: la Reforma Agraria 17716, el proyecto MACON, la irrigación de las pampas de Majes, el problema de la sequía, el crecimiento industrial de Arequipa. La emigración no solo se generó a nivel interno, sino también a nivel internacional. Según Altamirano (1990) hacia finales de los setenta se produjo un fenómeno migratorio importante, cuando un grupo de mujeres cabanacondinas descubrió cómo salir de su comunidad alto-andina para alojarse en el noroeste de los Estados Unidos. A lo largo de la década estas pioneras se convirtieron en el puente que permitió a sus familiares y amigos seguirlas hasta formar un grupo de inmigrantes que, en 1983, fundó la “Cabanaconde City Association”. Con unos doscientos cabaneños adultos y casi un centenar de niños y jóvenes, se establecieron en el área metropolitana de Washington, donde viven y trabajan como residentes o ciudadanos, aunque también hay algunos ilegales. Esto intenta mostrar la pugna del proceso de transculturación cabana en los Estados Unidos, que ha generado un tercer espacio cultural, impreciso, que se encuentra en una intersección del tiempo andino y del espacio norteamericano.

Los habitantes del Valle del Colca no solamente migraron hacia Estados Unidos, también generaron una diáspora cultural en España, Japón, Venezuela o Chile, desde donde envían diferentes tipos de remesas para solventar las fiestas patronales de su lugar de origen (Fiesta patronal de la Virgen del Carmen en el distrito de Cabanaconde), para la educación, comercio o salud. De esa manera alivian la situación de pobreza en el ámbito urbano y rural. Muchas mujeres migrantes se casaron con extranjeros, algunos retornan en las fiestas patronales para contraer matrimonio con extranjeros y así poder garantizar la relación social del parentesco. Este fenómeno social lleva a los científicos sociales a realizar investigaciones relativas a la migración del campo a la ciudad, o relativas a las instituciones de sobrevivencia creadas por los mismos migrantes.

### **Metodología de la investigación**

La presente investigación se ha realizado en la Av. Villa Hermosa 1003, en el distrito de Cerro Colorado (Arequipa- Perú)

donde los residentes cayllominos adquirieron su local propio para constituir la “Asociación Provincial Caylloma” (APC), formada por ventiseis subculturas que representan tanto a su distrito como a su anexo y familia.

Para el desarrollo adecuado de la investigación se ha usado métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas. Se ha hecho uso del análisis histórico-estructural, dado que encontramos un desarrollo desigual entre collaguas y cabanas, el cual nos ha permitido analizar tanto su lugar de origen como el ámbito urbano, y así lograr comprender el fenómeno en su integridad. En lo cualitativo planteamos, desde el primer momento, la observación participante en los diferentes eventos que realizaron cada una de las subculturas. Además, se trabajó con entrevistas a dirigentes y familias para llegar a los estudios de caso. En el cuantitativo registramos el número de adeptos y subculturas afiliados a la (APC) para determinar el número de cédulas de entrevistas seleccionadas de acuerdo al tiempo de migración y constitución.

## **Resultados de la investigación**

### ***Ubicación de los migrantes en la ciudad***

Los migrantes pioneros del Valle del Colca, cuando decidieron quedarse en la ciudad, tuvieron un asentamiento centrípeto al ubicarse en tugurios y tambos ubicados en el centro de la ciudad. Podemos mencionar: Tambo Villena, Cruz Verde, Puente Bolognesi, Parque Romaña, entre otros. La gran mayoría de estos tambos estaban ubicados en la Arequipa metropolitana. La residencia de los migrantes del Valle del Colca en los tugurios y tambos fue de varios años; sin embargo, con el transcurso del tiempo los flujos migratorios del campo a la ciudad generaron un congestionamiento. Los migrantes tuvieron que salir a la periferia (considerada una ubicación centrífuga), y su ubicación en el cinturón de la ciudad estuvo acompañada por fenómenos de la naturaleza, como el caso de los terremotos de 1958 y 1960, que derrumbaron varias casonas y tugurios. Esto generó la rápida formación de los pueblos jóvenes.

## *Lugar de residencia de los cayllominos*

Tabla 1

### *Lugar de residencia de los cayllominos en Arequipa*

<b>Distrito</b>	<b>N°</b>	<b>%</b>
Cayma	46	30,7
Cerro Colorado	45	30,0
Cercado	12	8,0
Paucarpata	10	6,7
A.S.A.	6	4,0
J. B. y Rivero	6	4,0
Ciudad Municipal	5	3,3
Mariano Melgar	4	2,7
Miraflores	4	2,7
Otros lugares	12	8,0
<b>TOTAL</b>	<b>150</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

El cuadro nos muestra que la gran mayoría residen en en los distritos de Cayma (30.6%) y Cerro Colorado (30.3 %). La carretera, medio de comunicación con su lugar de origen, se encuentra bajo la jurisdicción de estos dos distritos, facilitándoles el asentamiento en pueblos jóvenes de Francisco Bolognesi, Víctor Andrés Belaunde, Independencia, Semi Rural Pachacutec. El 8 % manifiesta que vive en Arequipa cuadrada (Cercado), el 10 % se encuentra asentado en el distrito de Paucarpata.

La residencia de los migrantes está de acuerdo al tiempo de llegada. Los migrantes tempranos están ubicados en los pueblos jóvenes arriba mencionado, sin embargo, los migrantes intermedios y tardíos están asentados en otros lugares o pueblos jóvenes de reciente formación. Es el caso de Pampas de Polanco que pertenece al distrito de Alto Selva Alegre.

### *La Asociación Provincial Caylloma (APC)*

Los primeros migrantes, después de haber permanecido un tiempo en la ciudad, señalan que decidieron buscarse entre paisanos, formar, con fines deportivos, las primeras organizaciones y tener

un reencuentro entre coterráneos los domingos, entre otras fechas. Muchas asociaciones de migrantes del Valle del Colca cambiaron su denominación durante su desarrollo. Es el caso del club deportivo “River Colca”, que hoy en día se llama “Asociación River Colca Chivay”, la cual fue creciendo conforme se incorporaron un mayor número de socios, con ideas nuevas para el progreso del club.

La Asociación Provincial Caylloma (A.P.C.) se fundó el 20 de octubre de 1957 y fue inscrita en los Registros Públicos el 20 de noviembre de 1985 con la ficha n° 125; con una afiliación de ventiseis sub-clubes pertenecientes a los diferentes distritos del Valle del Colca, y seis anexos que pertenecen a diferentes distritos. Según su estatuto, se señala que es una asociación de carácter civil sin fines de lucro. Antes de denominarse A.P.C se llamaba “Asociación Cultural Caylloma”, y agrupaba a los ciudadanos nacidos en la provincia de Caylloma residentes en la ciudad de Arequipa, así como a los descendientes y conyugues nacidos en la provincia de Caylloma.

Los objetivos de los residentes cayllominos han sido los siguientes:

- Representar y velar por su lugar de origen.
- Confraternizar entre coterráneos.
- Ayuda mutua o cooperación.
- Revalorar sus patrones tradicionales socioculturales y económicos.
- Promover la superación de cada uno de sus adeptos a través de la educación.
- Reforzar los lazos de parentesco.
- Practicar el deporte en diferentes disciplinas.
- Coordinar entre dirigentes y autoridades locales para realizar cualquier evento.

Los migrantes del Valle del Colca determinaron una dicotomía cultural, primero a través de una asociación dominante (A.P.C.), y segundo debido a las subculturas que representan a cada uno de los distritos y anexos. La razón para constituirse en una institución

mayor ha sido una estrategia de apoyo y defensa debido a los abusos de las autoridades de su lugar de origen, además de recepcionar las necesidades ante las autoridades regionales, para que en el futuro lleguen a ser los directos participantes de las políticas de desarrollo de su región, gestionando y realizando actividades para ayudar a sus lugares de origen.

La A.P.C. se ha convertido en el agente fiscalizador e innovador de los gobiernos locales debido a los malos manejos administrativos de sus autoridades. Así también, velan por las inversiones dirigidas a la canalización del sistema de riego y mejoramiento genético alpaquero, por disminuir la distorsión de los precios por intermediarios en la comercialización de sus productos (caso de la lana), y en el aspecto educativo, exigen una buena plana docente que imponga su enseñanza a sus coterráneos. Para ello, la A.P.C. colabora con mobiliario y material didáctico.

### ***Sub-clubes afiliados a la Asociación Provincial Caylloma***

Tabla 2  
*Sub-clubes de la APC*

<b>N°</b>	<b>Institución</b>	<b>Fecha de fundación</b>	<b>Anexo</b>
1	Asociación Distrital Cabanaconde	23/02/1945	
2	Asociación Distrital River Colca Chivay	09/07/1950	
3	Asociación Distrital Lluta	10/06/1950	
4	Asociación Distrital Yanque	05/05/1954	
5	Asociación Distrital Huambo	02/06/1957	
6	Asociación Distrital Caylloma	18/05/1957	
7	Asociación Distrital Huanca	02/06/1960	
8	Asociación Distrital Tapay	06/04/1960	
9	Club deportivo Santa Ana Maca	05/06/1964	
10	Asociación Distrital Callalli	02/06/1962	
11	Asociación Distrital Lari	27/09/1964	
12	Asociación Distrital Canacota	26/11/1964	Anexo Chivay
13	Asociación Distrital Madrigal	25/07/1965	
14	Asociación Distrital Ichupampa	24/08/1965	
15	Asociación Distrital Achoma	04/09/1966	
16	Asociación Distrital Taya	24/07/1966	Anexo de Huanca
17	Asociación Distrital Pinchollo D.C.	27/04/1969	
18	Asociación Distrital Coporaque	11/08/1970	
19	Asociación Distrital Tisco	15/10/1972	
20	Asociación Anexo Llatica	23/11/1980	Anexo de Tapay
21	Asociación Anexo Chalhuanca	20/11/1981	
22	Asociación Anexo Lloqueta	30/10/1988	Anexo de Lari
23	Asociación Anexo Malata (Cosñirhua)	08/10/1989	Anexo Tapay
24	Asociación Distrital Tuti	10/06/1990	
25	Asociación Distrital San Antonio de Chuca	09/12/1990	
26	Asociación Distrital S. Cultural Sibayo	27/02/1991	

Fuente: Archivo de Asociación Provincial Caylloma, 2005.

La organización pionera de los migrantes del Valle del Colca es la Asociación Distrital de Cabanaconde, creada en 1945. Entre 1950 y 1960 se constituyen seis organizaciones voluntarias; de 1960 a 1970 se crean trece sub-clubes organizados, lo que coincide con la década de mayor proceso de migración de la provincia de

Caylloma. Entre 1980 y 1991 se constituyen siete organizaciones distritales y un significativo número de instituciones de algunos anexos.

Los residentes del Valle del Colca, constituidos en la A.P.C. tienen su domicilio en la Av. Villa Hermosa # 1003 – A, en el distrito de Cerro Colorado, donde, a partir del mes de junio de cada año realizan sus eventos deportivos, socioculturales y ferias agro-ecológicas, hasta el mes de diciembre. Estos eventos se realizan todos los domingos con la participación de subclubes afiliados a la central. Sus actividades se realizan de acuerdo a un cronograma programado por la asociación mayor (A.P.C.). Por la mañana se realiza la actividad deportiva y por la tarde las presentaciones folklóricas con la intervención de conjuntos musicales y artistas. Las actividades finalizan en una “confraternidad” entre todos los migrantes del Valle del Colca e invitados.

Además, la A.P.C. actualmente sirve para confraternizar entre paisanos, para conocerse más entre lugareños y familiares, para unificarse. Además, sirve para compartir sus patrones culturales a través de la celebración de diferentes fiestas patronales religiosas, por lo tanto, es un centro de recreación y de encuentro entre los migrantes temporales, estacionales y permanentes en el ámbito urbano.

En la actualidad consideramos que dichas organizaciones voluntarias son un nuevo centro de atracción turística urbana porque recomponen sus patrones culturales al realizar una heterogeneidad de actividades como: actividades deportivas, taurinas, presentaciones de danza y música, bingos, parrilladas, polladas, etc.

Al entrevistar a sus dirigentes, nos manifestaron que a través de los eventos que realizaron en el periodo que les correspondió recolectaron la suma de S/. 37 000 anuales como fondo social, de este monto, S/. 2 000 fueron destinados a gastos de publicidad y S/. 35 000 quedaron como remanente en la A.P.C. Los clubes menores sólo tienen una oportunidad al año en forma gratuita de realizar su actividad en dicho local para beneficio propio y así poder solventar su participación en la asociación central.

La Asociación Provincial Caylloma también participa con actividades culturales y sociales en otros centros, presentando sus danzas típicas (como el *Wititi* o el *Qamile*) o realizando una fiesta taurina, esto con la finalidad de recaudar fondos. El dinero sirve tanto para ayudar a sus lugares de origen como para mantener el funcionamiento de la institución, o incluso para ayudar a sus socios en caso de enfermedad o muerte.

### ***Donaciones y gestiones que realizó la Asociación Provincial Caylloma***

Tabla 3  
*Donaciones y gestiones de la A.P.C.*

<b>Año</b>	<b>Gestiones</b>	<b>Donaciones y eventos</b>
1950 - 1955	Construcción de la carretera a Cabanaconde	
1956 - 1961	Gestiones para la instalación de agua potable	
1961 - 1971	Gestiones para la creación del colegio Hipólito Sánchez Trujillo	Material de construcción para el colegio
1971 - 1975	Gestiones para el mantenimiento de sus vías de comunicación	Libros, mobiliario para colegios
1989 - 1991	Gestiones para la electrificación de Cabanaconde	Realización de la primera convención de residentes sobre Colca
2000 - 2005		Realización de las ferias agro-ecológicas

Fuente: Archivo de Asociación Provincial Caylloma, 2005.

Las gestiones, donaciones y eventos empezaron entre los años de 1960-1975. En este periodo se constituye el mayor número de sub-clubes distritales, época en que estos clubes van a cumplir con ayudar a sus lugares y convertirse en agentes innovadores de su lugar de origen. Sin embargo, durante el periodo del 2000 hasta la actualidad los eventos que se realizan son las ferias agro-ecológicas, cuyo fin es apoyar en el desarrollo de la región y mejorar la economía familiar con la venta de productos agrícolas, artesanías y platos típicos del lugar.

En la actualidad los inmigrantes del Valle del Colca siguen realizando dichos eventos deportivos cada domingo en su local institucional. En el aspecto deportivo practican las disciplinas de fútbol de varones, fútbol para mayores, fulbito para niños y voley de damas, las cuales se desarrollan dentro de su complejo deportivo.

### ***Relación con su lugar de origen y otras instituciones***

Las relaciones con su lugar de origen son constantes, ya sea por medio de la migración de retorno o como migrantes temporales y estacionales. Estas relaciones se dan con sus familiares o autoridades de la localidad. Con sus familiares, a través del envío de remesas en especias o encomiendas; con las autoridades, para coordinar alguna gestión o problemática que pudiera presentarse y presentar alternativas para el bien de sus coterráneos.

Estas relaciones están en gran medida dirigidas a ayudar a los centros educativos, centros de salud, y a los clubes satélites que se encuentran en su lugar. Además, la relación sirve para pedir apoyo en algunos trámites que solicitan las autoridades. Con ello se mantienen informados de todo lo que acontece en su localidad. La relación también sirve para planificar y ejecutar los eventos culturales que pueden realizarse en coordinación con sus autoridades, ya sea en el ámbito urbano o en su lugar.

Asimismo, señalan que existe una constante relación con otras instituciones que se formaron en diferentes latitudes del país y el extranjero (básicamente con las instituciones de Lima y Estados Unidos) a través de los medios de comunicación. La finalidad de la relación es coordinar las fiestas patronales o la donación de algunos objetos y materiales que puedan necesitar en su localidad.

Todas estas relaciones conllevan a corregir y efectivizar las necesidades que podrían solicitar. Por ejemplo, el 13 de marzo de 1992, gracias a FONCODES y A.P.C. se efectivizó la construcción del canal de regadío de 9.5 kilómetros con un costo de \$ 225 000. Así también, se realizó una donación a los pobladores de Maca de parte de los residentes de Estados Unidos por la catástrofe que sufrieron; donación que fue en ropa, bienes de consumo y dinero para rehabilitar las infraestructuras dañadas por el terremoto.

Consideramos que estas relaciones con otras instituciones están llevando al lento progreso del Valle del Colca, y ahora, con la administración de la institución AUTOCOLCA por sus propias autoridades, debe reflejar cada vez más el progreso del Valle del Colca, para que de esa manera se logre fomentar e incrementar el flujo turístico.

### ***Reciprocidad interinstitucional***

Las relaciones de reciprocidad no solamente tienen funcionalidad a nivel familiar o vecinal, sino también sirven como agentes innovadores de su lugar de origen. A nivel de sub-clubes tienen que realizar una variedad de actividades en el ámbito urbano, con la finalidad de hacer un fondo social, y con ello ayudar, tanto a sus socios como a su lugar y de origen de acuerdo a sus posibilidades.

Las relaciones de reciprocidad interinstitucional se dan cuando algunos sub-clubes o asociaciones distritales o anexos, piden ayuda a los demás clubes menores, para que le colaboren con cinco o diez tarjetas de parrillada o pollada cuando se encuentran como anfitriones. Se ha observado que el día domingo acuden todos los integrantes al local de la A.P.C. para prestar esta forma de ayuda recíproca. La ayuda del sistema de *ayni* no solamente se realiza con el consumo, también puede ser con la presentación de algún grupo folklórico o algún conjunto de música que participe durante la actividad.

A través de estos eventos se logra mayores lazos de integración entre coterráneos y familiares, de los migrantes de primera generación con la última generación, donde se observa la identidad étnica regional, a través de las diferentes formas o modalidades de realizar sus actividades.

### ***Identidad étnico-regional***

Después de los flujos migratorios a diferentes latitudes de nuestro país, los emigrantes, frente a una cultura urbana, comenzaron a reconstruir sus patrones culturales, y gracias a ello mantuvieron su etnicidad o identidad étnico-regional. De esta manera el ámbito

urbano ha reconfigurado nuevas sub-culturas. Su identidad se manifiesta a través de su música, sus formas de organización, sus fiestas patronales, sus relaciones económicas tradicionales, comidas típicas, etc. Dichas manifestaciones están reemplazando a las culturas propias de las zonas urbanas tradicionales.

La identidad étnica de los inmigrantes del Valle del Colca se reproduce a través de las asociaciones voluntarias en diferentes eventos, pero lo más representativo es cuando, domingo a domingo, se observa en el complejo deportivo su identidad a través de diferentes modalidades: ejecutando danzas de su lugar de origen como el *Wititi*, *Camile*, *Huayllacha*, y otros, por medio de su vestimenta, preparando sus comidas típicas, practicando su idioma, presentando a artistas que interpretan canciones típicas, o presentando conjuntos de músicos.

Los clubes menores o asociaciones distritales son centros de *enculturación* para las futuras generaciones. Los hijos de migrantes nacidos en la ciudad practican los patrones tradicionales de sus padres participando activamente en la ejecución de diferentes danzas en varios eventos. Es el caso de los jóvenes de la Asociación Distrital Cabanaconde o Chivay.

Otra forma de identificarse con su lugar de origen se puede evidenciar el primero de noviembre (Día de Todos los Santos) cuando realizan los preparativos para ir a visitar a sus difuntos. Preparan platos típicos como chicha de quinua y llevan ofrendas a la tumba de sus seres queridos así como un conjunto de música que interpreta las canciones preferidas del difunto.

Las danzas que interpretan en la ciudad son: el Wititi, los Turcos, Huayllacha, Camile, Danza de toros, etc. Además, tienen grupos musicales como “Grupo Colca” o “Melodías de Maca”, bandas musicales como “Alegres de Madrigal”, grupo “El Amanecer”, “San Miguel de Lari”, “Trío Rosales”, etc. También cuentan con varios artistas femeninos como Sonia Condori, Berly Ccapira, Marisol Chávez, entre otros. Existen grupos de danzas de varias instituciones como “Juventud Chivaña”.

Desde Caylloma se trasladaron los bordadores de trajes típicos, quienes actualmente bordan en la ciudad, tanto para las

fiestas patronales, como para realizar los matrimonios. Dichos bordadores están ubicados en el pueblo joven Buenos Aires y en Villa Continental. Uno de los bordadores más populares se llama “Chivay Chino” y se encuentra en una tienda del sótano del mercado San Camilo. Estos constituyen otra forma de mantener la identidad étnica ya que se sienten muy orgullosos de pertenecer a su lugar de origen.

### ***Asociación Provincial Caylloma y las ferias agroecológicas***

A partir del 2004 la Asociación Provincial Caylloma (A.P.C.), en coordinación con los veinte alcaldes y dirigentes acordaron realizar ferias agroecológicas, con la finalidad de ofrecer los productos de cada zona, y con el apoyo de empresas como Cerveza Arequipeña, Donofrio, Inca-cola, Coca-cola, etc. La feria esta supervisada por un representante del Ministerio de Agricultura, el cual supervisa que los productos sean producidos en forma natural y sin ningún insumo agroquímico, así como que la venta sea directa al consumidor, sin ningún intermediario.

Hasta ahora se han realizado seis ferias agroecológicas con la finalidad de aumentar la cantidad de turistas en el Colca, presentar sus manifestaciones socioculturales y dar a conocer los productos que posee el Valle del Colca. Además de apoyar en el desarrollo del sistema de producción de la región de todo el valle y con ello aliviar los ingresos económicos de sus habitantes.

Para participar en la feria tienen que inscribirse en cada una de las municipalidades. Durante el evento se ofrecen productos como papa, quinua, habas, maíz, frutas, carnes, plantas medicinales, o productos procesados como yogures, miel de abeja, etc. Asimismo, ofrecen artesanías y platos típicos del lugar. Por la tarde se presentan danzas típicas, artistas y conjuntos de músicos.

Cada uno de los distritos presenta sus productos y artesanías de acuerdo a los recursos que tienen. Los pastores altoandinos de la parte alta ofrecen tejidos en lana de alpaca, yareta y carne de alpaca; la parte intermedia presenta una variedad de productos agrícolas como papas, maíz, kiwicha, oca, etc. Y la parte baja del Valle del Colca una variedad de frutas como tunas, manzanas,

pacay, durazno, etc. Algunos distritos se caracterizan por un determinado producto, como es el caso de Cabanaconde, que destaca por el maíz “cabanita”, o como Tapay, considerado la despensa de frutas y cochinilla.

Los inmigrantes del Valle del Colca, a través de la A.P.C., no sólo apoyan a sus socios en el ámbito urbano, ya que con los veinte sub-clubes están generando el apoyo y desarrollo de toda la región de Caylloma. Y mantienen su identidad étnica a través de estas ferias agroecológicas, que además contribuyen a Arequipa con productos que traen de su lugar de origen y que ofrecen a bajos costos. Gracias a la organización de estas ferias existe una mayor vinculación con su lugar de origen. Esto se observa con la participación masiva de los inmigrantes, quienes consumen sus platos típicos y compran algunos productos.

En la última feria han participado ciento sesenta y dos vendedores de diferentes productos, los cuales se pusieron de acuerdo en poner un solo precio, y con esto eliminaron al intermediario, que siempre les ha traído precios muy bajos que no cubren el costo invertido en el proceso de producción.

### **Discusión: argumento de autores**

Los migrantes de la cultura andina, una vez ubicados dentro del ámbito urbano, se organizaron voluntariamente para velar por su lugar de origen. Este fenómeno sociocultural ha generado interés en los científicos sociales como un problema de investigación. Dichas organizaciones socioculturales fueron denominadas con diferentes categorías: “Asociaciones regionales o Clubes provinciales” (Altamirano, 1981), “Comunidad de emigrantes” (Ríos, 1990), “Asociaciones voluntarias” (Osterling, 1980), “Asociación de provincianos o Clubes regionales” (Golte y Adams, 1987). Dentro del ámbito urbano podemos encontrar asociaciones departamentales, provinciales, distritales, comunales y familiares.

Los primeros estudios acerca de los clubes o asociaciones voluntarias aparecieron en el año 1957, cuando las universidades británicas empezaron a publicar sobre la existencia de estas organizaciones voluntarias de migrantes africanos, denominados como

“Asociaciones étnicas o tribales”; las cuales se organizaban en clubes sociales, grupos religiosos, grupos de oficios para ayudarse entre migrantes de clanes y también en sociedades funerarias para recibir apoyo cuando una persona de estos grupos falleciera. En Kampala, Uganda, los miembros de la tribu LU que viven en la ciudad estaban organizados a través de vínculos de clan. Estas asociaciones LU apoyan económica y moralmente a su lugar de origen. Las asociaciones nigerianas también utilizaban el modelo tribal para organizarse en la ciudad con familias extensas y linajes agrupados en clanes urbanos que pertenecen a grupos de distritos.

Al respecto, Jonckind (1984) afirma que las Asociaciones regionales, más allá de mantener las manifestaciones culturales del lugar de origen, se han convertido en medios de modernización que hacen que el ámbito rural se articule con la estructura sociopolítica del Perú. La función que cumplen estas asociaciones es la de modernizar la región de procedencia y orientar a la integración del adepto a la vida urbana. Jonckind define la Asociación regional como un grupo de migrantes asociados debido a su procedencia común con el fin de desarrollar un conjunto determinado de actividades y dar apoyo moral. En cierto sentido es como recrear, en pleno medio urbano, un ambiente análogo al lugar de origen a fin de facilitar el proceso de aculturación del migrante.

El trabajo sobre los residentes huayopampinos de Osterling (1980) manifiesta que las asociaciones voluntarias creadas por migrantes de origen campesino en centros urbanos cumplen roles muy importantes en el proceso de adaptación urbana. Una característica común a la mayoría de asociaciones voluntarias de campesinos es su esfuerzo por reconstruir en la ciudad un ambiente familiar, donde el migrante pueda interactuar libremente con sus paisanos en un clima de júbilo, hablando su idioma o dialecto materno, vistiendo sus atuendos típicos, gozando de su música y danzas. Con esto, se trata de satisfacer las necesidades más urgentes y resolver los problemas más agobiantes de sus comunidades de origen, efectuando aportes económicos y visitando las principales dependencias públicas.

Altamirano, cuando sustenta su tesis doctoral en la Universidad de Durán, critica severamente a todos los estudios existentes acerca de la formación y desarrollo que juegan las Asociaciones regionales existentes en las principales ciudades de los países en vías de desarrollo y sostiene que:

Las asociaciones regionales son un medio de intercambio cultural, económico, social, político y religioso entre la comunidad de origen y el migrante. Este intercambio va a permitir una modernización del mundo rural; que en otros aspectos refuerzan la estructura de la comunidad de origen. (Altamirano, 1981, p. 77)

Además, considera una estrategia de supervivencia a las acciones sociales, culturales y económicas que los migrantes crean, organizan y desarrollan permanentemente, como respuesta a las exigencias que el contexto urbano les impone. Asimismo, estas asociaciones son formas genuinas de organizaciones creadas por los migrantes para los migrantes, en consecuencia, pueden actuar como organizaciones relativamente independientes, a pesar de que las fuerzas externas han influido en su formación.

Unos años después, Golte y Adams (1987), afirman que los migrantes provenientes de un pueblo distinto, anexo, barrio, etc., se juntan formalmente bajo la forma de asociación sin fines de lucro, con estatutos, libros de actas y de contabilidad. Eligen directivas, en mucho de los casos cuentan con local propio, establecen equipos de fútbol, de voley, grupos de música, de baile, y realizan eventos deportivos y culturales.

Son pocos los investigadores que tomaron interés por estudiar estas organizaciones sociales de migrantes. Altamirano es el que ha analizado con mayor detalle dichas organizaciones porque su ámbito de estudio ha sido tanto en la zona rural y urbana. De esta manera ha logrado comprender en su integridad los roles y funciones que cumplen cada tipo de asociación existente dentro del ámbito urbano.

Las organizaciones sociales de los migrantes del Valle del Colca en la ciudad, tuvieron características y funciones muy particulares. En su primera etapa de funcionamiento fueron los intermediarios entre los gobiernos regionales y el gobierno nacional.

Sirvieron para conseguir apoyo en educación, en la construcción de centros de salud, en la apertura de medios viales, etc. Muchas de estas necesidades han conseguido gracias a la lucha constante de las organizaciones. En la segunda fase de su desarrollo, el objetivo fue garantizar la adaptación e integración de sus coterráneos, que seguían llegando sucesivamente, así como velar por el porvenir y la ubicación de sus asociados en el ámbito urbano. Finalmente, estas organizaciones están reconstruyendo sus patrones culturales por medio de los eventos realizados continuamente, de esa manera reconfiguran la cultura urbana.

Por lo tanto, el desarrollo de los hombres y mujeres procedentes del Valle del Colca estará basado en las acciones tanto sociales, culturales y económicas que el inmigrante reproduce, ya sea dentro de sus organizaciones sociales como en el lugar donde reside; para que de esa manera solucione problemas cotidianos del contexto urbano entre paisanos y familiares.

## **Conclusiones**

- Los habitantes del Valle del Colca realizaron dos formas de migración: horizontal y vertical. Para la migración horizontal la causa determinante fue el consorcio Majes (MACON) con la construcción de los sesenta kilómetros de canales de agua hacia las pampas de Majes, razón por la cual existe un buen porcentaje de migrantes del Valle del Colca en este lugar. La migración vertical se dio por falta de centros educativos, por la construcción de la carretera y la expansión del sistema de haciendas; los cuales aceleraron el proceso de migración a diferentes lugares.
- Los migrantes del Valle del Colca están agrupados en una dicotomía sociocultural que integra a todos los sub-clubes de los diferentes distritos residentes en el ámbito urbano. A través de la Asociación Provincial Caylloma (A.P.C.) tienen relación, tanto con su lugar de origen como con sus coterráneos y autoridades, con la finalidad de velar, innovar, supervisar y dirigir a cada uno de los distritos. De esa manera aportan para el desarrollo de la Provincia de Caylloma.

- Los residentes del Valle del Colca en la ciudad de Arequipa tienen una constante relación con su lugar de origen a través de los medios de comunicación. La migración de retorno, temporal o estacional, cumple con la finalidad de estar informado de lo que acontece en su pueblo y con sus familiares y propiedades. Esta relación se fortalece en el ámbito urbano y rural.
- En el contexto urbano los migrantes del Valle del Colca reproducen sus relaciones de reciprocidad a través del sistema del *ayni*, ya sea para el proceso del matrimonio, mayordomía, bautizo, corte de pelo y construcción de vivienda. A través de relaciones sociales como el sistema de parentesco y paisanaje se produce una mayor unidad entre cayllominos.
- Debido a características económicas, sociales y culturales propias de la ciudad es que los migrantes están sufriendo algunos cambios producidos por la modernización y *aculturación* de sus integrantes. Esto se observa en las relaciones de reciprocidad urbana y en la utilización de elementos para realizar actos rituales.
- Las asociaciones voluntarias de los migrantes son un medio para mantener su identidad cultural y para reconfigurar la cultura urbana. La revaloración se manifiesta cuando los migrantes, en sus asociaciones, practican su idioma nativo, cocinan sus platos típicos, preparan la chicha (como en su tierra), practican la música a través de sus conjuntos musicales y bailan las danzas de su pueblo. Por lo tanto, gracias a este medio existe una *enculturación* a las generaciones siguientes, para que de esa manera sientan una etnicidad de pertenecer a un determinado grupo.
- Los migrantes no solamente se han hecho presentes físicamente en el contexto urbano sino que han traído una heterogeneidad de patrones culturales, que en la actualidad realizan a través de las organizaciones localizadas en la ciudad, las cuales sirven para un mayor fortalecimiento entre parientes y paisanos.

- La Asociación Provincial Caylloma y sus organizaciones menores, conjuntamente con la coordinación de las autoridades de su lugar de origen, en estos últimos años están organizando ferias agroecológicas, con el apoyo de algunas ONG, y gobiernos locales, con la finalidad de apoyar directamente al agricultor del Valle del Colca para que pueda ofrecer sus productos, superar a los intermediarios y de ese modo tener un precio justo.

## Referencias bibliográficas

- Altamirano, T. (2000). *Liderazgo y organizaciones de provincianos en Lima metropolitana*. Lima: PUCP.
- Altamirano, T. (1998). *Cultura andina y pobreza urbana. Aymaras en Lima metropolitana*. Lima: PUCP.
- Altamirano, T. (1990). *Los que se fueron: peruanos en Estados Unidos*. Lima: PUCP.
- Altamirano, T. (1984). *Presencia andina en Lima Metropolitana: Un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: PUCP.
- Altamirano, T. (1992). *Éxodo. Peruanos en el exterior*. Lima: PUCP.
- Adler, L. (1997). *Cómo sobreviven los marginados*. Lima: Editorial Siglo XXI.
- Aramburu, C. (1980) *Migración interna en el Perú. Perspectivas teóricas y metodológicas*. Lima: Editorial INANDEP.
- Bernal, C. (2005). *Metodología de la investigación*. Colombia: Editorial Mimos S.A.
- Cuco, G. (2012). *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel S.A.
- Degregori, C. (editor) (2000). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Dougty, P. (1969). La cultura del regionalismo en la vida urbana de Lima. *América Indígena* XXIX (4), 949-81.
- Galdos, G. (2000). Expansión de los collaguas hacia el valle de Arequipa. *El Derecho* 296, 81-152.
- Golte, J. & Adams, N. (1987). *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Jonckind, F. (1971). La supuesta funcionalidad de los clubes regionales en Lima, Perú. *Boletín de Estudios Latinoamericanos* 11, 1-12.
- Kenneth, L. (1970). *La migración urbana en África Occidental*. Barcelona: Editorial Labor.
- Málaga, A. (1977). *Los collaguas en la historia de Arequipa en el siglo XVI*. Lima: PUCP.

- 
- Manrique, N. (1985). *Colonialismo y pobreza campesina. Caylloma y el Valle del Colca: siglos XVI-XX*. Lima: Editorial DESCO.
- Osterling, J. (1980). *De campesinos a profesionales. Migrantes de Huayopampa en Lima*. Lima: PUCP.
- Pease, F. (1982). *Collaguas I*. Lima: Editorial PUCP.
- Salvador, G. (1990). *Comunidad andina, migración y desarrollo endógeno*. Lima: Editorial C. E. D.
- Signorelli, A. (1999). *La antropología urbana*. Barcelona: Editorial Anthropos.



## **La antropología de la cotidianidad y la simbología *huanca* (Caylloma - Arequipa)\***

The anthropology of the everyday  
and the *Huanca* symbology (Caylloma - Arequipa)

Jorge Rolando Paredes Rondón\*\*

*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

### **Resumen**

El presente texto es una descripción de algunos elementos de la vida cotidiana de la comunidad Huanca y de la visión simbólica que sus pobladores dinamizan dentro de su escenario, la cual ha derivado en una división selectiva de estructuras culturales tales como los rituales de la producción individual y colectiva, la relación del hombre con la naturaleza, los enfoques de relación y parentesco entre los individuos de la comunidad, etcétera. Todos estos factores han llevado a la comunidad Huanca a desarrollar una tecnológica y/o conocimiento diseñado para la convivencia y conservación del entorno geográfico que benefician la vida dentro de la población y que refuerzan los lazos de identidad del poblador con su lugar de origen. El estudio antropológico se llevó a cabo en el distrito de Huanca. Sustentados en el método etnográfico, se usó la técnica de la entrevista abierta y la estrategia de observación participante. Asimismo, se puso en práctica el método del análisis simbólico, lo que nos ubica en el paradigma de la

---

\* Este artículo es un reporte de la investigación de tesis desarrollada en el año 2009 que se presentó para el Doctorado en Antropología de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.

\*\* Doctor en Ciencias Sociales y Magíster en Estudios Andinos, ambos estudios por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Director de la Escuela Profesional de Antropología y Docente Principal de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. E-mail: joparondon@hotmail.com

hermenéutica antropológica. Las fuentes de análisis han sido la simbología en la naturaleza, los estudios realizados y las entrevistas con los lugareños.

*Palabras clave:* Arequipa, Caylloma, simbología *huanca*, cotidianidad.

### **Summary**

This paper is a description of some of the aspects of the everyday life of the Huanca peoples, and the symbology they apply to it. Symbology that is present in different cultural structures and aspects, such as the rituals for individual and collective production, the relationship between men and nature, the relationship and kinship among the members of the community, and others. All of this has led the Huanca peoples to develop technology and knowledge oriented towards cohabitation and preservation of the environment, which benefits everyone in the community and strengthens the bond between the people and their place of origin. This anthropological study took place in the district of Huanca. Based on the ethnographic method, it used the open interview technique and the participant observation strategy. Also used was the symbolic analysis method, which is the paradigm of anthropological hermeneutics. The sources for analysis have been the symbology in nature, the research done and the interviews with local people.

*Key words:* Arequipa, Caylloma, *Huanca* symbology, everyday life.

### **Ubicación, temporalidad y simbología *huanca***

Huanca es un distrito ubicado en el extremo meridional de la provincia de Caylloma, en el departamento de Arequipa, que se encuentra a 3 308 m.s.n.m. Sus límites son: al norte con el distrito de Achoma, al sur con el distrito de Santa Isabel de Sigwas (provincia de Arequipa), al oeste con el anexo de Talla (Caylloma) y con el distrito de Santa Isabel de Sigwas (provincia Arequipa), al este con el distrito de Yura.

La temporalidad *huanca* se relaciona con la ubicación del sol para dividir el tiempo en la producción y tecnología agraria, ganadera, y artesanal. Los lugareños muestran hasta hoy especial cuidado para hacer movimientos de la tierra productiva cuando se presenta el fenómeno astronómico de los eclipses, tanto del sol como de la luna. Se hace el *pago* y la *tinka* del ganado, con los ofrecimientos a la pachamama, manantiales, canales de riego, parcelas, establos, viviendas y cuanto lugar sagrado converge con los imaginarios sociales.

La comunidad Huanca, asociada a la geopolítica peruana, pasó a ser distrito, simplificando el comportamiento comunal en comportamiento rural-urbanizado con estructuras complementarias del hábitat colectivo (Pacheco, 1984). Los símbolos productivos quedan representados por los elementos de producción: herramientas, andenerías, redes de riego y particularidades de la producción agraria y ganadera. Entre las herramientas se puede mencionar: pico, barreta, lampas, arados de madera y metal (yugo, agujón, correas, toros, gañanes), orquillas, ganchos, planchas, badilejos, paletas, niveles, serruchos, machetes, azadones, estacas de metal y madera, cuerdas, reatas, aparejos, frenillos, monturas, riendas, bozales, cerones, moldes, canastas, saquillos, mantas, herraduras, clavos, rejonos, puntos y cuñas de metal, combas, martillos, hachas, hoz, cadenas, mochetas, aldabas, tornillos, rodillos, molinos, porongos, roldanas, entre otras.

Por otro lado, existe una tecnología de resistencia andina que se manifiesta en la interpretación sobre la tecnología benéfica, en este punto la tecnología industrial se ve confrontada. Asimismo, en cuanto a la organización e identidad, la comunidad ha persistido con la afirmación de su potencial y autonomía como institución colectiva auto-limitada en busca del cambio pero bajo sus reglas y costumbres.



**Figura 1. Ubicación del distrito Huanca**

Fuente: Elaborado con base en la imagen consultada en:  
[https://es.wikipedia.org/wiki/Distrito\\_de\\_Huanca](https://es.wikipedia.org/wiki/Distrito_de_Huanca)

### **Las relaciones de dominio frente a los espacios productivos**

Entendidas como las diversas estrategias para asumir y desarrollar los espacios productivos, estas relaciones organizan la distribución de las actividades productivas bajo sólidos criterios pedagógicos, creando de este modo una adecuada jerarquía de responsabilidades y el espacio necesario para que cada individuo se integre y asuma sus potencialidades.

La ocupación colectiva de los espacios urbano-rurales del distrito Huanca se organiza bajo las formas de la herencia, compra-venta o transferencia entre familiares, no se hallan identificados espacios de concentración de élite. Todas las viviendas están cons-

truidas parcial o totalmente con elementos foráneos que no alteran la homogeneidad del conjunto, pues a pesar de coexistir con infraestructura estatal (municipio, centros educativos, comisaría, etc.), mantienen el principio distributivo de la construcción normado por los principios de la necesidad de producción y la ubicación familiar (Mamani, 2003).

### **Los cambios de la simbología cotidiana *huanca***

Para la comunidad Huanca los cambios se deben buscar pero bajo sus propias normas y costumbres. En este precepto se ve palpable la práctica de principios y valores tradicionales que no pueden ser traducidos en textos escritos, pero que existen y fundamentan gran parte de las normas y acuerdos que son tomados en la comunidad. En el distrito Huanca, como parte de la cultura andina, se considera que un individuo es pobre cuando no cuenta con parientes (sean consanguíneos o espirituales), ya que el acceso al trabajo y el usufructo de la tierra están condicionados por las relaciones de parentesco. Sin familia no hay mano de obra y, por tanto, disminuyen las posibilidades de tejer redes basadas en las relaciones de producción. La activación constante del parentesco mediante los lazos sociales para satisfacer las necesidades campesinas crea un abanico de obligaciones sociales y pactos legales que son la base de la vida comunitaria cotidiana (Bridikhina, 2001; Meyers, 2002).

### **La simbología agrícola y ganadera**

Los nombres de los lugares aledaños y circundantes ofrecen una idea del vínculo de la simbología agrícola y ganadera: Surillacta quiere decir pueblo de las Pacochas. Ccashuana, lugar donde se baila. Ayran pullayoc, donde crece el airampo. Pichinga, donde se perdió un hombre. Tahuaysa, donde cuatro personas se jalaban para caminar por lo accidentado del terreno. Pucro, terraplén entre laderas. Vailillas, por donde corre gran cantidad de agua. Achague, terreno crudo o pesado, donde se traza las cosechas. Condormayllana, donde el cóndor se baña. Machumastana, donde los abuelos se reunían a festejar la llegada del agua, bebían y comían extendiendo

sus manteles de comida en el suelo. La Cuchilla, lomo filudo que divide el agua en ambos lados.

Lo que se puede inferir es que en el mundo andino la simbología agraria queda expresada en la planificación de la agricultura de estricto orden. Sin embargo, en la actualidad, toma otra simbología que descuida la ritualidad, ya que, por ejemplo, la consistencia en la protección de los suelos y la tecnología en el manejo del agua a gravedad se centra en el incremento de la producción para el mercado (Urbano, 1993).

### **Los símbolos de representación en la vivienda *huanca***

El icono, el índice y el símbolo, al utilizarlos en la lectura de la vivienda, se interrelacionan en la distribución, construcción y designación de los espacios de acuerdo a los roles de funcionamiento (cocina, almacén, reserva) y a los rituales festivos y de consumo de alimentos. Es importante recordar que es imposible desligar los símbolos de las interacciones humanas, incluso, para muchos es el rasgo distintivo de las personas. En ese sentido, son los sujetos, portados y creadores de significados, quienes tienen la capacidad de modificar los significados y los símbolos con base en la estructura normativa de la comunidad a la que pertenecen y al contexto histórico por el que atraviesan.

La simbología es una construcción cultural llena de sentido que se perciben consciente o inconscientemente y que está reflejada en la producción material o inmaterial (Clifford, 1995; Geertz, 1997). Asimismo, la acción humana lleva consigo comportamientos organizados y manifestados en un tiempo y espacio social (Escotado, 1999; Chalco, 2005).

### **Las representaciones alimentarias**

Los elementos simbólicos siempre están señalando cosas, ligados a ellos siempre existen representaciones que pueden llamarse representaciones alimentarias. En ese sentido, un ejemplo interesante son los alimentos que se utilizan para realzar valores como la camaradería y la gratitud y que se encuentran plenamente instaurados

con alimentos como la leche y el *tostado*, que como símbolo de hospitalidad, serán la prueba de amistad y confianza que el lugareño siempre estará dispuesto a proporcionar al forastero. Con este tipo de actos no sólo se refleja la dimensión identitaria, sino que están relacionados con la variabilidad de productos locales e industriales, que a su vez, se ve palpable la plasticidad y/o adaptación de las concepciones alimentarias en los Andes.

### **El vestido como símbolo de cambio colectivo**

En el mundo andino el sentido estético en la confección y selección del vestido está relacionado con la exploración de la vistosidad y la sencillez. Esto se puede colegir no sólo por la diversidad de indumentarias sino también por los esquemas y funciones que las prendas debían cumplir relacionadas con los estados de ánimo. Cada prenda y el conjunto de un vestuario recrean el estatus y los roles del individuo dentro de la sociedad.

En el distrito Huanca, a pesar de ciertos cambios en este tema, se mantienen las funciones simbólicas de ciertas prendas. Asimismo, se mantiene las percepciones sociales de la comunidad sobre el conjunto de las prendas occidentales. Esto responde al anclaje que tienen las personas al contexto sociocultural en el que viven.

### **Los espacios colectivos**

Los espacios colectivos tienen relación con el sentido comunitario que persiste en la zona. Se pueden mencionar los siguientes: los campos deportivos y centros de feria, las fiestas, cementerios, plaza pública, la comisaría, el centro de salud, los centros educativos, las vías de acceso al pueblo y carreteras, los bebederos de los animales, los locales sociales, la sede de los clubes de madres, la Junta de regantes en época de limpia de acequia, los comedores (populares o privados), las agencias de viajes, los centros de concentración para las asambleas, los lugares de entrega y acopio de leche y productos, las tiendas, las panaderías, los locales partidarios, los centros de extracción de leña y pastoreo, los manantiales, la construcción y festejos de los techos de viviendas nuevas.

## **La distribución de los excedentes productivos**

Aunque la comunidad Huanca no está exenta de las influencias de la economía capitalista, el *trueque* se recrea en la vida cotidiana, mostrando una economía relacionada con la justicia económica y haciendo uso de las redes de parentesco que sirven de soporte colaborativo. Esta forma de intercambio es producto de una larga historia de reciprocidad como principio regulador de las relaciones humanas en los Andes. A su vez, el *trueque* está dentro de un sistema de relacionamiento equitativo y de cuidado de los recursos existentes.

De esta forma, el intercambio es una expresión que reafirma y fortalece una dinámica socio-económica particular bajo la cual reposa una tradición de equidad, colectividad y beneficio común. Los productos que regularmente forman parte del *trueque* son: papa, quinua, cebada, haba, maíz, alfalfa, oca, entre otros.

## **La cosmovisión *huanca* y el abordaje de conflictos**

Son las instituciones comunales (Junta de regantes, Gobernador, etc.), las que están facultadas de abordar una amplia variedad de conflictos reales o potenciales (por ejemplo, el uso de recursos escasos como el agua, conflictos familiares, etc.). El carácter de estos problemas involucra la solución eficaz y pertinente que solo pueden proporcionar los mecanismos culturales de ajuste de cuentas propios. Las oportunidades de éxito y cohesión de la comunidad dependen de la regulación que al interior de la comunidad se desprenden sobre los conflictos, siempre y cuando el grupo social comparta una visión del mundo, es decir, un sentido de justicia colectivo culturalmente construido.

De la forma como se perciban estos mecanismos de regulación dependerán las expectativas que el grupo tenga respecto de la comunidad. Este es el mecanismo que expresa la legitimidad otorgada por los miembros de la comunidad y que está vinculado con la lealtad e identificación cultural.

## Conclusiones

- La convivencia comunal de las poblaciones ubicadas en el espacio cultural del distrito Huanca representa una simbología cotidiana relacionada con los escenarios de vida de la población en cuanto a producción, convivencia (individual familiar y colectiva) y parentesco. Engendran patrones de consistencia cultural en la larga duración, expresados con sabiduría, tecnología, y mejoran las condiciones de vida.
- La conservación y mantenimiento del entorno geográfico del distrito Huanca proporciona estructuras de pensamiento y lenguaje como elementos de integración local, regional o nacional.
- Los sistemas simbólicos se construyen en el lenguaje empleado en las escuelas, la familia e interacción con sus pares ya que en la escuela negaron los símbolos locales o simplemente les dieron otros significados que fueron fortaleciendo las nuevas estrategias de explotación de los recursos naturales y de sometimiento mental con la presencia de la apatía, conformismo, abandono personal y destrucción de las autoimágenes, autoestimas y autoconceptos de la población del distrito Huanca.
- Las extensiones de tierras aptas para el cultivo dieron significaciones de poder y elitización del comportamiento.
- La temporalidad y espacialidad *huanca* están relacionadas con la cosmogonía en la población mayor de cuarenta y cinco años y tienen referentes frente a la posición y estado de la luna, los eclipses lunares y solares para regar, sembrar, y cosechar, así como para hacer aparear a los animales (ovejas, vacunos y camélidos sudamericanos). Interpretan la ubicación del sol para dividir el tiempo en la producción de cultura material y tecnología agraria, ganadera y artesanal.
- La articulación con otros poblados a través de caminos dividen al distrito Huanca con cuatro líneas imaginarias (y que materialmente se observan) al estilo del sentido de la cuatripartición; cada uno de los puntos de referencia acercan

al hombre a los cerros elevados considerados y ritualizados como *apus* principales. La diferencia se encuentra en el poblado, al ser construido después del planeamiento espacial con la influencia de la cultura occidental, cuyas cuadrículas forman manzanas con calles angostas y canales de agua empedrados, que entran a los patios y huertas de las viviendas. En ciertas partes está revestido de cemento, quitándole la armonía tradicional.

- El proceso de reestructuración en la simbología de la comunidad implica el reconocimiento de los espacios culturales y geográficos. Desde las apreciaciones colectivas, los pobladores intentan integrar el proceso productivo a los elementos culturales ancestrales para convertirlos en opciones para mejorar las condiciones de vida y venderlos como productos al turismo rural y ecológico a corto plazo, y el desarrollo económico, socio-comunal y familiar promovido entre las generaciones jóvenes y las autoridades locales a largo plazo. En consecuencia, buscan alcanzar la estabilización de la comunidad a través del fortalecimiento de su organización interna en su aspecto productivo, y, de esta manera, evitar la diferencia económica entre las *unidades domésticas* con el fin de estabilizar la economía campesina.
- La tecnología agraria y ganadera producen simbología de permanencia y continuidad con la utilización de instrumentos tradicionales asociados a los bueyes, caballos, asnos y a otras herramientas manuales. No dejan de lado el trabajo comunal, la ayuda mutua, las tornas entre familia; conforman redes laborales a través del compadrazgo y optan por los trabajos agrícolas temporales.
- La comunidad Huanca, a raíz de su simbología natural y cultural, presenta un potencial de recursos turísticos. Los pobladores han manifestado la necesidad de conexión con otros anexos para fortalecer la actividad turística. Para ello son conscientes de la necesidad del mejoramiento de carreteras con el fin de que los jóvenes satisfagan su deseo de trabajar como guías, contribuyendo al mejoramiento integral

de la comunidad, así como a la estabilidad económica de las familias. Asimismo, la comunidad es consciente del arduo camino por recorrer en cuanto a la organización con las autoridades de la institucionalidad occidental para el desarrollo colectivo.

## Referencias bibliográficas

- Bridikhina, E. (2001). *Sin temor a dios ni a la justicia real*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- Chalco, E. (2005). *Continuidad cultural y ritualismo en la mentalidad andina sobre el culto a los muertos: la celebración de todos los santos en la ciudad de Arequipa*. (Tesis de maestría). Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Madrid: Gedisa.
- Escotado, A. (1999). *Caos y orden*. Madrid: Espasa.
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Madrid: Gedisa.
- Mamani, D. (2003). *El desarrollo de las sociedades prehispánicas en la microcuenca del Río Huasamayo – Chiguata*. (Tesis de grado). Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- Meyers, R. (2002). *Cuando el sol caminaba por la tierra: orígenes de la intermediación Kallawaya*. La Paz: Editorial Plural.
- Pacheco, J. (1984). *Historia y realidad socio-económica y la comunidad de Huanta*. (Tesis de Bachiller en Historia). Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- Urbano, E. (1993). *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.



# Entrevista

---



## **El lingüista que más confronta las ciencias sociales en el Perú: entrevista al Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino**

The linguist that most confronts the social sciences in Peru:  
An interview with Dr. Rodolfo Cerron-Palomino

Denis Alfonso Geldres García\*

*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

Todavía subsisten, en relación con el conocimiento de nuestras “lenguas mayores” del antiguo Perú, falacias que, no obstante haber sido desenmascaradas hace ya medio siglo por los especialistas del área, han probado ser contumaces no solo en los predios del saber popular, lo que no debiera sorprender, sino incluso en las esferas académicas de disciplinas afines como las ciencias histórico-sociales del área andina, lo cual resulta preocupante.

**Rodolfo Cerrón-Palomino (2013)**

*Con la mirada incrustada en el más allá, en la viva llama del vacío; o quizá se deba decir en las innumerables posibilidades que ofrece el horizonte de sus elucubraciones. Así aparece el profesor Rodolfo Cerrón-Palomino, con un abrigo que acompaña el calor de sus meditaciones. Sus textos hablan de su prestigio, sus años de su infatigable energía; en él sale a relucir esa vivacidad desbordante en cada respuesta que ofrece. Cuando cavila mantiene aún la postura erguida; Cerrón-Palomino domina a la vez el silencio y la detonación de su elocuencia. La imagen que proyecta es, pues, la de un ensimismamiento vigilante. En suma, contienen sus palabras una mezcla de pícara erudición, solvencia para la provocación y*

---

\* Antropólogo, Docente Jefe de Prácticas de la Escuela Profesional de Antropología e investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. E-mail: denisgeldres@gmail.com

*entrañable pulcritud; es decir, se trata de un gran conversador de quien se disfruta la rigurosidad y la determinación en el debate.*

*Bien podría ser un personaje borgiano. Cómo no podría serlo quien entrega su vida al laberíntico mundo de la lingüística andina. Quizá su generación no admita la idea, pero sus lectores más jóvenes tienen la impresión de que ni José María Arguedas imaginó en un solo hombre tanta entrega para los Andes.*

*El Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino nació en el distrito de Chongos Bajo, perteneciente por entonces a la provincia de Huancayo, en el departamento de Junín, Perú, un 10 de febrero de 1940, y es uno de los más serios y mayores pensadores de la lingüística andina. Pese a que los reconocimientos en el Perú son injustamente insuficientes, sus aportaciones son innumerables y de alto nivel académico. Se ha dicho muchas veces y en distintos lugares del orbe, que con la poesía de César Vallejo la literatura peruana dio un giro cualitativo; con Cerrón-Palomino podríamos decir lo mismo para el campo de la lingüística y las disciplinas sociales implicadas (historia, arqueología, antropología).*

*Cada generación dice que la época que le tocó vivir es la peor de todas. Sin embargo, cualquier desánimo, sentimiento trágico o mínimo atisbo de esplín podrá teñirse de rubor al saber que, para suerte y ánimo nuestro, podemos encontrar al profesor en su oficina de la Pontificia Universidad Católica del Perú, aunque muchos de sus estudiantes y colegas también recuerden los ecos de sus palabras entre los muros de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, institución en la que también enseñó y de la que es profesor emérito.*

*Cualquiera de sus libros es una interesante puerta de entrada a una grata ramificación de sus ideas. Sin embargo, el lector desesperado por la recomendación podrá encontrar en **Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara** (2008), **Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua** (2013) y en otras muestras firmes de su pericia.*

*El maestro Cerrón-Palomino, tal como Ariadna con Teseo, entrega la madeja de hilo para hurgar en el mundo idiomático de la historia andina prehispánica; a quienes hacen arqueología, historia*

*o antropología sólo les queda el reto de dejar de taparse los ojos para ver; ojalá con la criticidad acostumbrada, las dilucidaciones puestas por él sobre el tapete. La entrevista se da en ocasión de su visita a la ciudad de Arequipa, un 13 de julio de 2018 en las instalaciones del hotel “La casa de mi abuela”. Acompañaron las aves y el clima nublado de la ciudad. Una jacaranda había rociado sus flores moradas en señal de buen augurio.*

-- 0 --

*Uno revisa cualquiera de sus producciones académicas y se da cuenta que se está ante una perspectiva rupturista de la historia del Perú antiguo. Incluso, uno podría aventurarse a decir que usted es el vocero más incisivo de lo que podría denominarse como la “lingüística crítica contemporánea”. Por tanto, ¿por qué se debe reescribir la historia del Perú antiguo?*

Muy buena pregunta, que justamente me da en la médula del gusto. Efectivamente, de un tiempo a esta parte estoy practicando una especie de cruzada en función de la reescritura de la prehistoria andina, porque lo que hemos aprendido en las escuelas, colegios y universidades, todo aquello que podemos leer acerca del mundo andino --incluso en el ambiente más estricto de la comunidad académica especializada-- se ha quedado fosilizado en el siglo XIX en materia lingüística. Se siguen manejando criterios totalmente obsoletos, superados; pareciera que no existiera una lingüística andina, que ya lleva sesenta años de tradición en el Perú, y que ha comenzado a voltear completamente la torta en relación con las ideas y preconcepciones que teníamos del quechua, del aimara y últimamente del puquina. Entonces, estos logros también debieran ser asimilados por los científicos sociales de las otras áreas, especialmente entre los historiadores y arqueólogos. Sin embargo, lo que advierto en la mayoría de ellos es una indiferencia, un desinterés por tales desarrollos; y así, organizan congresos, simposios internacionales, hablan de interdisciplinariedad, pero la lingüística es la gran ausente; y yo les digo: “¿dónde está la lingüística?; ¿acaso no es una ciencia social?”. En tal sentido, el nuestro es un reclamo permanente para hacer de la lingüística una disciplina participativa

y no una invitada de piedra. Así es que ya me conocen con esta debilidad, con esta majadería, que a la larga me parece producto de un reclamo justo.

Ahora bien, dicho reclamo tiene un por qué. Veá usted, los fundadores de la lingüística andina, así como los iniciadores de la arqueología andina, fueron los grandes viajeros del siglo XIX; de 1830 en adelante los europeos (franceses, alemanes, suizos, e ingleses) y los norteamericanos vinieron a redescubrir ese Perú olvidado por nuestros gobiernos criollos que vivían de espaldas a la realidad. Entonces, ellos comenzaron a decir: “señores, miren ustedes lo que tienen aquí, miren los restos monumentales, miren esa historia que los subyace, escuchen las lenguas de sus pueblos”. Y así, muchos de ellos estudiaron el quechua, el aimara, publicaron gramáticas, vocabularios, compilaron textos, como los del suizo Tschudi o del germano Middendorf; en fin, todo un trabajo hermoso y estupendo de redescubrimiento. Mientras tanto, la intelectualidad nacional, la *intelligentsia* peruana, permanecía insensible a todo esto.

Pues bien, hay que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX para que comenzaran los estudios lingüísticos sobre el quechua y el aimara, los mismos que revolucionarían totalmente el saber tradicional vigente hasta entonces. Antes se pensaba que la lengua fundacional del Perú era el quechua, y que el quechua supuestamente puro y verdadero era el cuzqueño. Los intelectuales de la época, en especial nuestros historiadores, llámense Riva-Agüero, Porras Barrenechea, y posteriormente sus seguidores o discípulos, María Rostworowski, Pablo Macera, incluso mi gran profesor muerto hace un par de años, Carlos Aranibar, todos ellos parecían comulgar implícitamente con la idea de que el Perú era quechua y Bolivia aimara; había una especie de aceptación tácita de una suerte de repartición lingüística por nacionalidades. Sin embargo, todo eso respondía a un desconocimiento campante de la prehistoria lingüística andina.

No debe extrañar entonces que toda la interpretación de la historia incaica, y en particular la lectura de las crónicas, se hiciera con base en dicha creencia: de que todo estaba registrado en quechua, traducido al quechua, o en general referido en quechua. Así es que

esa historia prevaleció, y todo lo que aprendimos lo hicimos como si el quechua hubiera sido *la* lengua depositaria de la civilización incaica, además de suponerla originaria del Cuzco, y que los incas se habrían encargado de difundirla en todo el imperio del Tahuantinsuyo, y que, por supuesto, sus instituciones, sus dinastías, y su onomástica en general tenían nombres quechuas.

*Eso tiene relación con la “tesis del quechuismo primitivo” que usted referencia en sus análisis.*

Efectivamente, Porras Barrenechea es quien acuña esa expresión. Yo me refiero a ella como la “falacia del quechuismo primitivo”, porque después se fue demostrando que la lengua primordial de los incas no era el quechua. Hay que señalar que hubo precursores, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, que ponían en duda la tesis del quechuismo primordial: recordemos el debate entre Uhle y Riva-Agüero al respecto, el primero llamando la atención de que antes que el quechua estaba el aimara como lengua de civilización en el territorio peruano actual. Riva-Agüero dará por terminado su debate señalando que prefería a Uhle excavando que hablando de lingüística. Una polémica sumamente interesante, con el resultado de que hoy podemos decir que la historia les ha dado la razón en buena parte a Middendorf y a Uhle, y no a Riva-Agüero.

Pero, todavía muchas de tales falacias seguían vigentes hasta los años sesenta, en que coincidieron en San Marcos, para suerte nuestra, los dos fundadores de la lingüística andina moderna: de París llegaba Alfredo Torero, sanmarquino que venía de estudiar en La Sorbona, y de EE.UU. lo hacía Gary Parker, procedente de la Universidad de Cornell. Tuve el privilegio de estudiar con los dos; en verdad, más con Parker que con Torero; fueron ellos quienes nos lavó la cabeza, liberándonos del mito del quechua “primitivo” y “puro” del Cuzco. En sus cátedras nos mostrarán, prueba en mano, que los dialectos quechuas más conservados están en el centro del Perú, que los dialectos más despreciados son en verdad los más ricos, los que conservan restos del quechua ancestral, y que más bien hay que ver el quechua sureño, en especial el cuzqueño-boliviano, como más evolucionado, e influido

fuertemente por el aimara sureño. En una palabra, que había que acabar con el mito del origen cuzqueño de la lengua. Entonces, un replanteamiento radical como este les iba a doler necesariamente a los cuzqueños porque era como quitarles el piso; y hasta ahora no consiguen superar el trauma, y por ello es que recurren al ataque. Esa fue una primera ruptura del saber establecido hasta entonces, y cuyas consecuencias aún no son asimiladas del todo, en especial por los intelectuales locales de la región.

Ahora bien, la otra gran ruptura, en este panorama demolidor de mitos consagrados, se produjo a finales de la década del siglo próximo pasado, y esta vez la afectada fue la intelectualidad boliviana. Porque también persistía la falacia del aimara, según la cual la “lengua de Adán”, es decir el aimara, se habría originado en el altiplano. Y así, era inimaginable pensar que esta lengua pudiera haber tenido como cuna de origen el territorio peruano actual. Pero eso es justamente lo que demostró la investigación lingüística diacrónica o histórica: que el aimara era una lengua centro-andina por excelencia, que el Perú era históricamente más aimara que el altiplano, y que el quechua, contrariamente a lo que se pensaba, tenía una llegada más reciente en el escenario sureño-andino. En este caso también había que aceptar una verdad como la establecida por la lingüística, pues demostrar lo contrario era y es imposible. Se trata, al igual que en el caso del supuesto origen cuzqueño del quechua, de otra falacia que había que combatir, en permanente confrontación con los aimaristas bolivianos.

Había, pues, que estudiar el aimara a fondo. Para ello tuvimos la suerte de contar con una especie de laboratorio idiomático en Puno, en las décadas del ochenta y noventa, a raíz de la implementación del Programa de Maestría en Lingüística y Educación Bilingüe en la Universidad Nacional del Altiplano con el apoyo de la GTZ; allí, durante las vacaciones de verano, fui asiduo profesor visitante por espacio de quince años. Aquello fue un verdadero semillero de quechuistas y aimaristas tanto peruanos como bolivianos, estos últimos procedentes de distintos departamentos, que venían a estudiar con la intención de formarse como educadores bilingües. A la larga, la capacitación tuvo mejores resultados en Bolivia que

en el Perú, pues aquí, una vez culminado el apoyo de la GTZ, el programa quedó herido de muerte, y ahí permanece hasta ahora, languideciendo, no siendo más ni la sombra de lo que fue. Pero el aprendizaje ganado no solo fue para los alumnos, pues también lo fue para los profesores, como en mi caso. Y es que hasta entonces yo no pasaba de ser solo quechuista, y pronto me di cuenta de que con solo saber lingüística quechua no se podía ir lejos: había que aprender el aimara. Entonces, aprovechando la gran ocasión de estar tratando con bolivianos y puneños, me puse a estudiar el aimara a profundidad, y no solo sincrónicamente, sino también investigándolo en su perspectiva histórica, consultando las fuentes coloniales y emprendiendo la reconstrucción del proto-aimara. ¡Aprender el aimara fue una verdadera revelación para mí! Mis profesores Parker y Torero habían reconstruido el proto-quechua, y yo me propuse a reconstruir el proto-aimara. Además, ello me sirvió para confirmar una tesis importantísima: la existencia de un *quechumara*, no como una entidad de base genética, sino como producto de una convergencia cultural milenaria: 2000 años de convivencia de dos sistemas lingüísticos, dos pueblos cuya lengua que, sin haber nacido de un solo tronco, aproximaron sus sistemas gramaticales a tal punto de compartir una misma organización gramatical, fonológica, sintáctica y semántica, ¡increíble! La gran lección adquirida fue el convencimiento de que permanecer como quechuistas era desconocer el propio quechua, así como el contentarse con ser aimaristas equivalía a ignorar el aimara. En una palabra, estamos convencidos de que los quechuistas y aimaristas permanecerán extraviados mientras no conozcan la otra lengua. Esa es otra de mis prédicas llevada hasta la majadería. De allí también mi libro que se llama *Quechumara*, publicado en Bolivia, que aguarda una tercera edición.

Del lado del quechua, como dije, tampoco debíamos descuidar el estudio de las fuentes coloniales. Y es que tuvimos la suerte de que estas dos lenguas fueran descritas temprano, el quechua, en 1560 por fray Domingo de Santo Tomás, y luego en 1607 por González Holguín; el aimara, a su turno, por Ludovico Bertonio en 1612, por mencionar solo algunas joyas que debían estudiarse. Un experimento interesante fue averiguar entre nuestros estudiantes si podían

leer y entender todavía los textos pastorales del Tercer Concilio Limense (1582-1583), entre ellos el *Padrenuestro*, el *Avemaría*, o el *Credo*. Y entonces pudimos constatar que sí lo podían hacer, ya que era como si a nosotros nos dieran a leer el *Quijote*: lo leemos sin mayor dificultad, naturalmente que con algunas palabritas o expresiones que se nos escapan, pero lo entendemos en un 90 %. Pues bien, igual ocurre con los textos quechuas y aimaras. ¿Dónde está la creencia según la cual las lenguas sin escritura degeneran en el tiempo y devienen incomprensibles? Todo lo contrario, la lengua de los textos, contrastada con sus versiones modernas, lucen bien conservadas, con sus estructuras y buena parte de sus reglas propias plenamente vigentes. ¡Esta ha sido una revelación asombrosa!

Pero allí no terminó nuestra estupenda experiencia puneña. Y es que teníamos alumnos de clara ascendencia uro que estimulaban nuestro interés por estudiar el idioma de sus ancestros. Sabíamos que existían uro-hablantes en Bolivia, pero no ya en el Perú, donde la lengua se había dejado de hablar hacia 1950. De hecho, los pueblos uros de las islas estaban ya aimarizados. Nuestros alumnos bolivianos nos decían: “vaya a Oruro, profesor, allá tenemos todavía hablantes de la lengua”. Y efectivamente, a inicios del presente siglo concebimos el proyecto de trabajar con los remanentes uros de Bolivia. Y así estuvimos cerca de diez años peregrinando a las estepas de Oruro, estudiando y aprendiendo el uro, en su variedad chipaya, la única que sobrevive a la fecha, transmitida de padres a hijos, con hablantes genuinos que aprenden la lengua en el seno del hogar. Fue verdaderamente emocionante para un peruano escuchar hablar el uro entre los chipayas. Se presentaba, pues, una excelente oportunidad para estudiar y llenar el vacío de información que teníamos con respecto a la lengua: no había gramática ni vocabulario disponibles, y yo no podía explicarme cómo una lengua andina hablada en pleno siglo XX no podía disponer de tales materiales básicos: era una vergüenza no contar con ellos, y la sola idea de que más tarde las generaciones venideras nos enrostrarán la negligencia de no consignarla, teniendo aún la posibilidad de registrarla de labios de sus hablantes, nos alentaba en nuestro propósito. Así, pues, finalmente tuvimos la suerte y la satisfacción de llenar el vacío reclamado por los lingüistas del área andina.

Sobra señalar, naturalmente, que nuestro trabajo tuvo precursores. De hecho, en pleno siglo XX hubo dos investigadores que nos precedieron en el estudio del chipaya, pero lamentablemente ambos murieron dejando el trabajo a medio hacer, hecho que, al borde de la superstición, llegaba por momentos a desanimarme, porque, me decía, en la tercera ocasión quizás me toque a mí dejar el trabajo inconcluso. Pero, afortunadamente, gracias al concurso de mis asesores chipayas y al generoso apoyo de mis colegas europeos, pudimos terminar nuestra labor. Y así, la gramática salió en el 2006 y el diccionario, con la colaboración de Enrique Ballón Aguirre, en el 2011. Con esto parecía terminar el ciclo de mis estudios uros. Sin embargo, quedaban aún por estudiar y dar a conocer los materiales uros dejados por Uhle y Lehmann en el Instituto Iberoamericano de Berlín, y, de manera más interesante, los manuscritos de este último americanista, etnógrafo y lingüista. Walter Lehmann fue, en efecto, el único que recogió el 26 de octubre de 1929, en sesiones de una tarde y una noche, los últimos vestigios del uro hablado en la Bahía de Puno, a ocho kilómetros de la ciudad altiplánica. Ahí tenemos una lista de más de 300 términos y expresiones propios de la variedad, que el investigador ordenó y dejó inédita porque murió en 1938. Entonces cuando tuvimos la ocasión de viajar a Berlín, fue emocionante ubicar y estudiar dicho material. ¡Había que aprovecharlo al máximo, tratando de interpretarlo a la luz de nuestros conocimientos modernos del chipaya! Esa fue otra tarea que asumimos, y finalmente la culminamos hace poco: el 2016 ofrecimos un estudio sobre el uro de Puno, basados en el material recogido por Lehmann. Este es el único que tenemos para nuestra realidad puneña del uro; para el otro lado del Titicaca, los bolivianos cuentan con los materiales del uro de Iru-itu, ya extinguido, y con el chipaya, que está vivo.

¿Y todo ello qué tiene que ver con el puquina? Bueno, la respuesta está en la gran confusión uro/ puquina que persiste hasta la fecha en los medios ajenos a la disciplina. ¿Quién no ha confundido uro con puquina? La primera vez que yo caí en tal confusión ocurrió cuando leí un trabajo de mi gran amigo Xavier Albó, antropólogo catalán, radicado en Bolivia. Yo lo había conocido en la Universidad de Cornell, en 1968, cuando él preparaba su tesis socio-lingüística

sobre el quechua de Cochabamba, una tesis magistral. Entonces, dos o tres años después, Xavier publicó un artículo en el que, entre otras cosas, llamaba la atención sobre “el puquina” hablado en Oruro. Y yo me pregunté: “¿el puquina vive aún?, ¿por qué no tenemos entonces una gramática de la lengua?, ¿cómo decían que el puquina era una lengua muerta?”. Decía Xavier que había por lo menos 800 hablantes de puquina en la meseta salitrosa de Oruro. Si Torero había redactado en 1965 su tesis de maestría sobre una lengua muerta, entonces ¿cómo era posible que no hubiera tomado en cuenta dicha supervivencia?, me preguntaba. Ahora lo sabemos: Xavier recogía de labios de los chipayas el nombre que estos daban a su lengua: *puquina*, cuando en verdad era puro uro, no teniendo nada que ver con el puquina. En fin, la historia de la confusión es larga. Recordemos que fue el historiador arequipeño Galdos Rodríguez, quien, en su libro *El puquina y lo puquina* (2000), ofrece un balance de la cuestión, separando las dos lenguas como dos entidades distintas. Yo creo que ese libro es valioso porque proviene de gente que no era lingüista y, sin embargo, hizo un esfuerzo por hacer ver la confusión en que estábamos.

Por nuestra parte, hasta entonces, el deseo de estudiar el puquina se limitaba a ofrecer noticias, en nuestras clases de lingüística andina, sobre todo lo que podía saberse de la lengua. Y ello porque tácitamente aceptaba una suerte de cierta repartición territorial entre los especialistas: el tema puquina era patrimonio de Torero, y yo no podía meterme allí; debía, pues, guardar un mínimo respeto y dejar que el colega siguiera trabajando en él. Entonces, decidí introducirme en el aimara, y así es como trabajé en la reconstrucción de la proto-lengua, como puede verse en el libro que finalmente ofrecí (*Lingüística aimara*, 2000). Y así me mantuve ajeno al tema hasta el 2004, fecha en que muere Torero, dejando el campo libre, y que solo entonces comencé a frecuentar. Sin las reticencias absurdas como la mía, sin embargo, el profesor Willem Adelaar, uno de los exponentes máximos en materia de lingüística andina, venía incursionando en el estudio de la lengua, de manera que en la actualidad puede considerarse como uno de los expertos que mejor conocimiento tiene de ella. Si Torero en 1965 hizo lo que pudo, extrayendo y aislando el material léxico y gramatical del puquina

sobre la base de los únicos textos que tenemos de la lengua, lo que nos ofrecen Adelaar y su colaborador Van de Kerke tiene la ventaja de ahondar sobre la materia, pero con métodos más modernos, con mucha más sofisticación y mejor sistematización de los datos. Y como quiera que Adelaar y su equipo vienen trabajando en los aspectos gramaticales y léxico-semánticos de la lengua, nosotros incursionamos en el campo a través del estudio de la onomástica.

Ahora bien, es precisamente trabajando en la onomástica puquina que fue acentuándose mi reclamo de reescribir la historia peruana. ¿Por qué? Porque no es difícil darse cuenta de que los nombres de las instituciones incaicas, en un alto porcentaje, han sido quechuizados a la fuerza. Por ejemplo, se estudia la nomenclatura de los *ceques*, pero los historiadores y arqueólogos lo hacen creyendo que todo es quechua, cuando en verdad no es así. Había, pues, que meterse a estudiar sistemáticamente los nombres de tales instituciones, del calendario inca, de los nombres propios, sean antropónimos o topónimos, para darse cuenta de que todos ellos habían sido distorsionados mediante su lectura e interpretación a partir del quechua.

*¿Cuáles han sido las distorsiones más llamativas que ha encontrado usted sobre el mundo lingüístico prehispánico de los Andes?*

Son muchísimas, y le diré que justamente tengo un artículo que debe salir en octubre próximo, en un volumen conmemorativo a los 10 años del Seminario Interdisciplinario que organiza anualmente el Programa de Estudios Andinos de la PUCP en P'isac (Cuzco); allí precisamente presento algunos ejemplos ilustrativos de las distorsiones del quechuismo primitivo en nuestra comprensión del mundo andino. Una de las más llamativas, por formar parte del saber popular, es la designación de la plaza grande del Cuzco, conocida como *Aucaipata*, y glosada tradicionalmente como “la plaza del regocijo”. La verdad es que el nombre nada tiene que ver con la voz quechua *hawka* ‘contento, despreocupado’, ya que *sauca* y variantes es ‘grande’ en puquina, por lo que el significado prístino del nombre de la plaza debió ser “plaza grande”, y nada más. Ya nos lo dijo el gran

quechuista Cristóbal de Molina, llamado el Cuzqueño, cuando habla de “la plaza grande” en la que se hacían las festividades. Y Bertonio recoge <hauquipata>, igualmente con el significado de “plaza grande”. ¿Dónde está aquello del *Aucaipata* sino en la documentación tardía como la del Inca Garcilaso? Estamos, pues, ante un caso de quechuización a la fuerza, con la única ventaja de que suena más bonito decir “plaza del regocijo”. Pero, entonces, ¿qué hay de la otra plaza que está al lado, la mal llamada *Cusipata*, igualmente traducida como “plaza de la alegría”? Es decir, ¿las dos plazas tenían el mismo nombre? No, pues, porque la del Cabildo actual se llamaba en verdad <Hicusi pata>, glosada como la “plaza de los alardeos”, donde el inca presenciaba las maniobras de su ejército. Ya puede verse cómo <hicusí>, un término puquina, fue quechuizado alegremente como <cusi>, previa mutilación del término, que naturalmente les resultaba enigmático a los peritos en quechua del momento.

Otro caso aberrante de distorsión es el nombre de la institución de la <capacocha>, de la que tanto han escrito nuestros historiadores sobre la base de la forma quechuizada *capac hucha*, supuestamente equivalente a “pecado regio” ¡Absurdo total! Lo que no debe olvidarse, en primer lugar, es que la voz quechua *hucha* es un término que se ha resemantizado en todo el mundo andino, gracias a la labor evangelizadora, adquiriendo las nociones de ‘culpa’ y de ‘pecado’, de procedencia judeo-cristiana. Y aquí hay que recordar que *hucha*, en el quechua y en el aimara, todavía sigue significando “responsabilidad, obligación moral, deber”. Por eso me gusta recordar la candidez de mi amigo Xavier Albó, eximio antropólogo jesuita, conocedor de ambas lenguas, cuando, al examinar el empleo de dicho vocablo entre los aimaras bolivianos de Jesús de Machaca, a orillas del Desaguadero, se preguntaba: “¿por qué razón las autoridades aimaras, de mayor y menor rango, se distinguían como el ‘pecador mayor’ y el ‘pecador menor’, respectivamente?” Y es que en el aimara, efectivamente, *hach’a-hucha* y *hisk’a-hucha*, podrían glosarse como el ‘(alcalde) pecador mayor’ y el ‘(alcalde) pecador menor’, respectivamente. Pero, en verdad, ¿por qué estas autoridades debían considerarse pecadoras? Lo que ocurre simplemente es

que *hucha*, en lengua aimara, todavía mantiene el significado originario de ‘responsabilidad’; entonces queda claro que estamos ante designaciones de autoridades locales responsables de distinto rango, uno mayor y otro menor. Ejemplos de distorsión como los ofrecidos, de los cuales no se libran ni los términos quechuas y aimaras, cuanto más los de procedencia puquina, se han visto afectados no solamente en cuanto a su forma, sino también (y a consecuencia de ello) en cuanto a su semántica. Por tanto, no es exagerado sostener que nuestros historiadores nos han venido vendiendo gato por liebre. De allí que estamos en esta cruzada de exhumación de todo ese saber sepultado, distorsionado, que se revela solo cuando rastreamos la etimología de tales términos. Es nuestra convicción de que, a partir de todo el material rescatado en su verdadera etimología y filiación lingüística, ya podemos ir pensando en reescribir la pre-historia andina. Seguir suscribiendo a estas alturas el cuento de que *Ayar Uchu* es el símbolo del ají y *Ayar Cachi* el de la sal, como dicen Rostworowski o D’Altroy, es infantil. Lo que debiera conocerse es que, en verdad, *Ayar Ucho* es “Ayar el menor”, porque *ucha* es ‘menor’, y *Ayar Auca* “el mayor”, puesto que, como se vio, *hawkwa* y variantes es ‘mayor’; en ambos casos estamos ante antropónimos de origen puquina, quechuizados arbitrariamente. Y, además, ¿por qué Ayar Cachi? Porque este personaje muere encerrado, lapidado en un cerco, y ahora sabemos que *cachi* es ‘cerco’ en puquina. Entonces, la simbología está aquí bien clara. Como se ve, hay que reescribirlo todo.

*Profesor, de sus disquisiciones y sus consecuentes refutaciones no se ha salvado ni la geografía, ni la etnohistoria, ni la antropología peruana. En esta última cuestionó usted la interpretación de las categorías “hanan” y “urin”.*

Exactamente, hace tiempo yo escribí un artículo, en homenaje a Franklin Pease, sobre la falacia de *urin* en oposición a *hanan*. *Urin* es producto de una mala audición y de una lectura errática. Los documentos coloniales y la toponimia lo prueban taxativamente, y así *lurin* está presente cuando se hace referencia al “señor

de Luren”; *Lurinsaya* y variantes son topónimos frecuentes en el altiplano peruano-boliviano; *Luribay* es un cantón de la provincia de Sicasica (La Paz); *Luringuanca* era una de las tres parcialidades del Valle del Mantaro, y así lo escribe Huaman Poma; *Lurinyauyos* es el nombre que menciona Dávila Briceño en su relación de la provincia de Yauyos (Lima). En todos estos casos, estamos ante la forma aimarizada del quechua chinchaisuyo *rurin* (equivalente del sureño *ukhu*), que además no significa “abajo”, sino ‘dentro’; de manera que la oposición es entre lo que está encima (sobre) y lo que está debajo (dentro); la dicotomía no es, pues, entre arriba y abajo, que más parece española. Y ello refleja, naturalmente, la ecología, pues describe la realidad orográfica andina.

*Entonces, es urgente la disposición a revisar estas reestructuraciones, ya que los abordajes antropológicos, de simbología, por ejemplo, que se respalden en las interpretaciones erradas, estarían condenados al fracaso.*

Totalmente, por eso digo que no es exageración hablar de la reinterpretación de nuestro léxico institucional andino. Se habla mucho de la división bipartita como punto cardinal de la organización sociopolítica andina, y yo acepto que esa es una verdad comprobable, pero hay que analizarla en su justa dimensión semántica. Algunas nociones entronizadas deben revisarse; por ejemplo, la famosa dicotomía supuestamente aimara del *Orcosuyo* y *Umasuyo*, de la que tantas páginas han escrito los antropólogos estructuralistas del área andina (Zuidema, Wachtel, Thérèse Bouysse-Cassagne, Tristan Platt, entre otros). Frente a ello, yo simplemente llamo la atención y digo que esa antítesis no es una creación aimara sino una importación de la cosmovisión quechua. Lo peor de todo es que se está sexualizando freudianamente una realidad ajena al mundo occidental: *uma* dicen que es “mujer/ abajo”, y *urqu* sería “macho/ arriba”. Pero ocurre que la palabra *urqu* es quechua y significa, sincrónicamente, ‘macho’ y ‘cerro’ a la vez; pero si uno se remonta al proto-quechua, resulta que ‘macho’ es *\*ullqu* con /ll/ y *\*urqu* es ‘cerro’. Pero como en la mayoría de los dialectos quechuas *\*ullqu* cambió a *\*urqu* (la /ll/ se hizo /r/), entonces la forma *urqu* asumió

los significados de ‘cerro’ y de ‘macho’. Por tanto, ¿qué tiene que ver aquí la oposición masculino/ femenino? Obviamente, en la designación de <Orco-suyu> prevaleció el significado de ‘cerro’ o ‘parte alta’ y no el de ‘masculino’ o ‘macho’, que era un valor marginal agregado. De manera que el constructo de <Uma-suyu>, con el valor de “hembra” o de “mujer”, resulta postizo y forzado, cuando en verdad solo estamos ante una ‘región de las aguas (del Titicaca, en este caso)’. Recuerdo que esto lo he discutido muchas veces con Tom Zuidema las veces en que nos hemos sentado a almorzar. Para él, la toponimia era pródiga en ilustrarnos la oposición macho/ hembra, especialmente cuando los referentes aludían a cerros y lagunas. Sin embargo, quienquiera que recorra los diccionarios geográficos en busca de elementos compuestos con *qhari* ‘macho’ y *china* ‘hembra’ se desengañará al no encontrarlos. De allí que cuando a Zuidema le pedía ejemplos, el que acudía a su mente era *qhari-qucha*, designación que literalmente significaría ‘laguna macho’. Y no parece ser así, ya que, en los pocos topónimos con los que nos hemos encontrado, *qari* alude a sitios arqueológicos, como en la isla de Amantani, e incluso en la toponimia de los *ceques* del Cuzco. No hallamos, pues, esa supuesta sexualidad en las designaciones toponímicas. Este tipo de observaciones son las que yo les formulo a los colegas antropólogos, quienes simplemente se refugian en su desconocimiento de nuestras lenguas andinas.

Por lo demás, yo entiendo perfectamente que reacciones semejantes se dieran en una persona como Zuidema, un hombre que construyó laboriosamente todo su edificio teórico a lo largo de sesenta y tantos años, basándose en el manejo generalmente errático del léxico institucional incaico; era difícil que se pusiera a revisar los cimientos de su edificio teórico-metodológico a la luz de los aportes de la lingüística histórica y de la filología andinas. En verdad, el ilustre antropólogo holandés fue víctima del quechuiso primitivo del que hablamos, y que todo lo arruina. Si no, veamos otro ejemplo, el de la palabra *panaca*, que nada tiene que ver con ‘hermana’, desde el momento en que no es voz de origen quechua ni aimara. Y es que *pañ* es voz puquina que significa ‘descender’, que con el agregado del sufijo aimara *-qa*, es decir *pañ*-*qa*, equivale a ‘linaje’ o ‘descendencia’, nada más.

Sin embargo, antropólogos y etnohistoriadores, por seguir aferrados a la tesis del quechuismo primitivo cierran los ojos a la única evidencia que nos da de ella Sarmiento de Gamboa (nos dice: “llaman a estas familias *panaca*, que significa descendencia”), tras recogerla y consignarla de labios de los descendientes de la realeza incaica. El tomarla con el significado de “hermana”, sin explicar el extraño remanente silábico de <ca>, fue un error escandaloso motivado por la quechuización *a fortiori* de la palabra.

*En las universidades todavía se ratifica y vindica la clasificación de las regiones del Perú planteada por el geógrafo Javier Pulgar Vidal. Usted también hizo llegar su crítica al respecto. Por favor, explique en qué sentido.*

Mire usted, antes déjeme decirle que yo estimaba bastante a Pulgar Vidal, un hombre bonachón, a quien no tuve la suerte de tenerlo como profesor; pero, entrando en el tema de sus ocho regiones, debo confesar que nunca me convenció la nomenclatura diseñada por él para distinguirlas. Me preguntaba, por ejemplo, por la motivación de la asignación de *chala* a la costa, pues la voz, tomada como quechua, significa ‘tallo seco de maíz’. Luego está la distinción entre las regiones *janca* y *jalca*. Sin embargo, estas dos voces no son sino variantes de una misma palabra quechua, de distintos dialectos centrales y no sureños. O sea, se está designando con un mismo nombre dos realidades ecológicas distintas. ¿Por qué? Simplemente por desconocer la verdadera etimología de la palabra quechua. Hay que saber entonces que las dos variantes mencionadas provienen de la raíz común *sallqa*, con cambio de la consonante inicial en /h/, fenómeno propio del quechua central. El cambio de /ll/ en /l/ nos da, por un lado, *halqa*; y, de otro lado, la mutación de /ll/ en /ñ/ y luego en /n/ nos da *hanqa*. Había, pues, que saber las reglas evolutivas del quechua para conocer que estábamos ante una misma palabra. Volviendo a *chala*, ahora podemos entender la motivación que guio a Pulgar Vidal en su elección de *chhalla*, voz aimara que significa ‘arena’, algo que el estudioso no menciona. Aclaremos entonces que estamos tomando dos palabras

casi homófonas, pero que tienen distinta filiación, y que, además, según ello, el significado de ‘tallo seco de maíz’ sale sobrando.

Dicho esto, sin embargo, también hay aciertos interesantes en la nomenclatura pulgarvidalina; por ejemplo, en la elección de la palabra *suni*. Y es que casi nadie sabe en la actualidad que la palabra *junín* (el nombre del departamento y el de la batalla del mismo nombre) viene de *sunin*, con el cambio de /s/ en /h/ que ya mencionamos, y que es el equivalente de *sallqa*, aludiendo al mismo piso ecológico; solo que *suni* remonta al proto-aimara y *sallqa* al proto-quechua. Entonces en la nomenclatura corriente prevaleció el término quechua *sallqa*, mientras que *junín* o *suni* quedaron solamente, como un recuerdo, en la toponimia. En consecuencia, cuando Pulgar Vidal sostiene que *suni* es lo mismo que *sallqa* está en lo correcto.

*Profesor, ¿qué tan diverso fue el mundo idiomático de la historia de los incas? Y, en definitiva, ¿qué hablaron los incas?*

Bueno, también es una pregunta oportuna. Pues bien, los incas atravesaron, a mi modo de ver, por tres etapas idiomáticas en distintas generaciones. Para sostenerlo, me remito a las evidencias de orden onomástico. Hasta ahora podemos postular, sobre la base de datos manejables, que el primer lecho estratigráfico prehispánico de la región del Cuzco debió ser puquina, sobre él se superpone el aimara, y finalmente el quechua se asienta sobre ambos.

Ahora bien, aun cuando resulta difícil, por no decir imposible, probarlo exactamente, no es aventurado postular que los grupos tribales más antiguos del Cuzco (los huallas, sahuasiras y allcahuizas) hablaran inicialmente una variedad puquina. Tiempo después incursionarían en el territorio poblaciones de habla aimara, vehiculizadas por los agentes de la civilización huari, que habrían conseguido emplazarse allí, como lo prueban los restos monumentales de Choquepuquio y Piquillacta. Posteriormente, tras la diáspora de Tiahuanaco (año 1200 más o menos), habrían llegado al Cuzco, oleadas de migrantes altiplánicos; y precisamente uno de tales grupos habría sido el de los hermanos Ayar. Como todo esto se desprende de los mitos recogidos por los españoles, lo que

hacemos en este caso es tratar de descifrarlos deconstruyéndolos, buscando rescatar el mensaje histórico contenido en ellos. Debemos asumir entonces que uno de tales grupos, liderado por jefes de habla puquina, llegaba a un territorio en el que la lengua no sería del todo extraña, ya que, si bien el aimara se venía imponiendo en la región, todavía no habría llegado a desplazar del todo a la lengua local. Lo que hacen los señores altiplánicos al llegar al lugar, unas veces librando escaramuzas y otras entablando alianzas matrimoniales, es apropiarse de él, sometiendo a los lugareños, y más tarde llegando a formar lo que sería el imperio incaico. Como resultado de las alianzas matrimoniales, no es extraño que los hijos de la tercera generación, de madres de parla aimara, fueran ya hablantes de esta lengua. Y así es como podemos sostener que los incas devinieron en aimara-hablantes.

Una de las mejores demostraciones de ello ha sido el texto de un cantar recogido en la crónica de Juan de Betanzos, cuya versión completa, encontrada en Palma de Mallorca, sale a la luz en 1987. Conocíamos a Betanzos solo hasta el capítulo 18, pero el resto, es decir 34 capítulos más, nadie, ni Riva-Agüero ni Porras tuvieron la suerte de leerlos. Para regalo de los lingüistas, el capítulo 19 registra un cantar atribuido al Inca Túpac Yupanqui, una pequeña estrofa que el cronista Betanzos --experto en quechua y traductor oficial de la lengua-- la da como quechua. Pero resulta que el texto no es quechua, y cualquiera que conozca la lengua podría descubrirlo. ¿En qué lengua está cifrado el cantar entonces? Ya no tenemos duda al respecto: está compuesto en un aimara puquinizado. Fuimos tres estudiosos quienes nos metimos a polemizar sobre el texto y su interpretación: primero lo hizo Szeminski, luego intervino Torero, y finalmente intervengo yo, polemizando con los dos, por momentos de manera áspera. Hoy en día hay un consenso entre los especialistas en que esa estrofa es básicamente aimara, pero no de corte altiplánico sino cuzqueño. Por lo demás, se sabe que dicho cantar lo habría mandado componer el Inca para celebrar sus hazañas tras su triunfo sobre los Soras, etnia muy importante en ese entonces. En el texto se leen expresiones como <solaimalca chimbuley, solaimalca axculei>, de pura estructura gramatical

aimara. Se dice allí del Inca que es <indin yoca> “hijo del Sol”, y no *intip churin*, que sería la versión quechua.

Ahora bien, ocurre que a mediados del noventa los bolivianos me invitaron a un congreso en Potosí. Como se sabe, existe una vieja pugna entre La Paz y Sucre por el asunto de la capitalía, y que casi los lleva a la guerra civil. Para los sucreños, que se creen de tradición quechua, los de La Paz, de habla aimara, serían los “que apestan a llama y a coca”. Bueno, entonces me dije ingenuamente que había llegado la hora de reivindicar a los aimaras menospreciados. ¿Cómo? Que supieran que su lengua tuvo nada menos que carácter oficial en tiempos de los incas. Me fui entonces ilusionado, ponencia en mano, a Potosí. Presenté en el congreso lo que pensaba que era una prueba contundente del carácter oficial del aimara en tiempos de Pachacutiy. Veán ustedes, colegas aimaras, les decía, ahí tienen la mejor evidencia del aimara como lengua oficial del imperio de los incas, atributo del que solo disfrutaba el quechua. Me respondieron con un silencio por toda respuesta, y a lo sumo algún exalumno me dijo en voz baja “cierto, profesor”. Sobra señalar que, cuando no hay conocimiento de la historia y predominan los nacionalismos sobre toda reflexión, no es posible erradicar viejos prejuicios ni menos reivindicar glorias pasadas.

Pero, claro, también hubo oportunidad para demostrarles a los asistentes que el aimara era de procedencia centro-peruana y no altiplánica; y que, en lugar de seguir aferrándose a esta idea, correspondía reivindicar al puquina como lengua de Tiahuanaco. Pero arqueólogos como Ponce Sanjinés, que arreaba a punta de bala, cegado por su nacionalismo, a quienes, no siendo bolivianos querían explorar en las ruinas de Tiahuanaco, decían y siguen sosteniendo que la cuna del aimara era el altiplano. Incluso nuestro amigo Xavier Albó estaba convencido de lo mismo. Cuando discutíamos sobre el tema, me decía: “no hay toponimia puquina en el altiplano, todo es aimara; por algo estamos hablando de la cuna de los señoríos aimaras”. Mis trabajos recientes buscan por ello demostrarles a los bolivianos, a través de la investigación onomástica, que no todo es aimara, y en todo caso debíamos hablar de un aimara puquinizado. Como se ve, los bolivianos también tienen que revisar y reescribir su historia. Entonces, volviendo a la lengua primordial de los incas, ¿se acuerda que hay

todo un rollo confuso acerca de la “lengua secreta” de los incas? Pues se trata simplemente del puquina.

*Cierto, Garcilaso menciona eso de la lengua secreta...*

Además de Garcilaso, lo hacen también Murúa y Cobo. De Garcilaso podría decirse que su versión es fantasiosa. El maestro Aranibar lo llamaba fabulador, y siempre se le ha tomado así, como poco fiable. De Murúa, pese a que tenía su obraje en Capachica, se decía igualmente que era fantaseador (John Rowe dixit), y que su información era discutible. Sin embargo, este cronista, que algo de quechua y de aimara sabía debido a su estancia a orillas del lago Titicaca, nos dice que la lengua secreta de los incas no era ni el quechua ni el aimara. Al margen de su testimonio, hay otro que nos libra de cualquier duda, y me refiero al proporcionado por el corregidor Rodrigo Cantos de Andrada en 1586, en sus “Relaciones geográficas” sobre la Villa Rica de Oropesa (Huancavelica), quien recoge de sus informantes locales el dato de que los incas tenían su lengua secreta, y que nadie podía hablarla, a menos que fuese miembro de la nobleza. Garcilaso no conoció este importante documento ni tampoco los escritos de Murúa, quien además no podía haber copiado al Inca. Cantos de Andrada recogía simplemente una información que formaba parte de la tradición oral incaica. Podemos, pues, estar seguros de que dicha lengua era el puquina.

A decir verdad, muchos fueron los que trataron de develar esa lengua secreta; unos decían que se trataba de un quechua antiguo, otros que era un aimara igualmente obsoleto, y tampoco faltaban quienes sostenían confusamente que era una lengua mixta. Por mi parte, me puse a estudiar todo ese léxico que el Inca Garcilaso le atribuye al “lenguaje secreto”, simplemente porque declara no conocerlo. Y es que Garcilaso, cuando no entiende una palabra nativa, suele decirnos: “esta palabra no la conozco, pero en la lengua secreta tal vez tenga un significado, que yo no sé”. De esta manera nos va proporcionando una lista de alrededor de una docena de vocablos, los mismos que me puse a examinar. Como resultado de ello, puedo sostener que el 95 % de la lista es atribuible al puquina. Entonces, el lenguaje secreto al que aludía el Inca era, pues, el puquina. Debemos aclarar, sin embargo,

que en tiempo de los incas históricos ya no sería exactamente una lengua plena, privativa de la élite, sino apenas un código formulaico que tendría algún uso en el seno familiar de la nobleza, manifestándose en los nombres propios, en giros expresivos y frases idiomáticas. Los epítetos de <allastu> y <ullastu>, que aparecen en las oraciones de Cristóbal de Molina, y que ni el mismo cronista entendía, son una muestra léxica de dicha lengua secreta.

*Teniendo en cuenta los estudios, hallazgos y análisis, ¿cuál es el ámbito de expansión territorial del puquina que se conoce hasta hoy?*

Territorialmente, el puquina estuvo a un lado y al otro del Titicaca, si tomamos como núcleo central este gran lago, conocido como “mar interior”. Es decir, por un lado, abarcaba la vertiente de los Andes orientales, llegando hasta el piedemonte boliviano, cubriendo las provincias bolivianas de Larecaja, Muñecas y Yungas; y de otra parte, por el lado occidental, cubría la vertiente andina del Pacífico, comprendiendo *grosso modo* todas las provincias del Cuzco, Abancay, dando vuelta encimando las provincias altas de Arequipa por La Unión, pasando por Mollendo, y bajando por todo Moquegua, Tacna, Arica, Iquique, para llegar hasta Tarapacá, pasando luego a Oruro, Charcas y Potosí, para llegar hasta el noroeste argentino. Un territorio extenso que, por el noroeste, rebasa el cubierto por la civilización de Tiahuanaco en su fase de máxima expansión. Los arqueólogos tienen ahora la palabra para explicarnos la presencia del puquina más allá de Sicuani, que es la frontera noroccidental de Tiahuanaco.

*¿Por qué Arequipa es un territorio tan rico para el estudio lingüístico? Y en ese sentido, ¿cuál es el origen de la palabra “arequipa”?*

Por la abrumadora toponimia plurilingüe que encontramos en su territorio. De manera impresionante aquí abundan los elementos diagnósticos puquinas. Me refiero a los radicales *paya ~ baya*, *raque ~ laque*, *chata ~ llata*, *cachi ~ calli*, y el sufijo *-ento ~ -endo*, etc. Todo eso está señalándonos el terreno cubierto por el puquina,

ayudándonos a levantar un mapa preciso de la extensión geográfica abarcada por la lengua. Y no solamente para Arequipa, sino para todas las regiones de Apurímac, Cuzco, Puno, Moquegua y Tacna, en lo que concierne al Perú. Entonces, Arequipa es un verdadero arsenal idiomático, en el sentido en que no solamente ofrece un estrato puquina, pues también están el del aimara, y sobre los dos, como una capa última, el quechua.

En cuanto a su pregunta sobre el origen del topónimo *Arequipa*, debo confesarle que ahí tenemos un problema. En principio, reconozco que, en un intento por etimologizar el nombre, cometí el error de guiarme de lo que decían Middendorf y Uhle al respecto, sosteniendo, a partir del quechua, que significaría algo como “detrás de las cumbres”. En vista del topónimo *Atiquipa* (Camaná), que sin duda es una variante de *Arequipa*, debo corregir mi postulación previa, aunque por ahora no tenga una propuesta definitiva sobre el asunto. Algo puedo adelantar, sin embargo, y es que con la regla puquina de la /t/, que se suaviza en /r/, resulta que *ari* vendría a ser lo mismo que *ati*, siendo esta la forma más conservada. ¿Qué significaría entonces *ati*, elemento que recurre en la toponimia, al igual que *ari*? No debe extrañar que estemos ante un radical puquina. Bertonio ofrece el verbo derivado <Atiquipa-> con el significado de “encerrar vicuñas”, de manera que quizás *Ati-quipa* esté aludiendo a un cerco de vicuñas, producto del chaco prehispánico conocido. De manera que el nombre no tendría nada que ver con el parcial quechua y aimara *qhipa* ‘detrás’.

*Esa evidencia de diversidad ayuda a que no se corra el riesgo de explicarlo todo, incluso, desde el puquina solamente.*

Ciertamente, tampoco podemos caer en ese extremo; determinismos de este jaez deben evitarse como una medida de orden metodológico.

*¿Por qué las personas del ámbito social que tienen preocupación por los Andes, o la historia andina, deben tener como base los estudios de lingüística?*

Porque en verdad buena parte de toda la realidad de un país, de un lugar, de un contexto geográfico, se explica a partir de la lengua. La lengua está presente en toda sociedad como elemento orientador espacial y temporal; de manera que, no estando en el vacío o en el aire, nos servimos de ella para categorizar el mundo que nos rodea y delimitar el espacio, nombrando o marcando hitos no solo físicos sino también léxico-semánticos. Lo mismo pasa en el orden social, con la organización de las sociedades en castas, linajes, parcialidades, etc. La construcción de una sociedad se hace con base en el lenguaje: la lengua está, pues, omnipresente en toda actividad humana. ¿Dónde hay que recurrir para reconstruir la historia de un pueblo desaparecido sin registro escrito? Obviamente a sus restos materiales que los arqueólogos buscan afanosamente, pero también los lingüistas, a su turno, y en el terreno idiomático, practican lo que se conoce como *arqueología lingüística*.

En ese sentido, debido a que me interesa más la historia, no me entusiasman mucho los trabajos de corte etnográfico realizados en el campo andino, sobre todo porque, en muchos de ellos le dan demasiada importancia, por lo general sin un examen crítico de los hechos, al saber popular, folclórico, de los informantes con quienes trabajan, con el argumento, irrefutable en cierto modo, de que dicho saber es creación del pueblo, y que los saberes se rehacen y recrean con el tiempo; y que, por consiguiente, habría que rescatar ese saber, que forma parte de la cultura de los pueblos. Estoy de acuerdo con ello, siempre y cuando tales saberes puedan tomarse críticamente, descartando, por ejemplo, todo aquello que es producto de las distorsiones habituales a las que somos expuestos por la escuela tradicional. Para no hablar en el aire, le doy solo un ejemplo de esa mala práctica: concederles “autoridad” a quienes, por el solo hecho de ser hablantes de una lengua nativa, creen poder sentar cátedra en cuestiones lingüísticas, y peor aún, cuando sobre la base de tales conocimientos se construyen hipótesis interpretativas acerca de la historia socio-cultural de los pueblos

andinos. O cuando, con visión proclive al exotismo, se imponen modelos de análisis con el único objeto de satisfacerlos a costa de la manipulación de la realidad estudiada.

-- 0 --

*Aflora la noche y el Dr. Cerrón-Palomino aún cavila entre reminiscencias. Da la impresión de que siempre está transitando entre sus recuerdos y sus próximos escritos. En la despedida uno siente que estrecha la mano de un entrañable maestro. Después de la conversación se puede decir, con justicia y lejos de la exageración, que Cerrón-Palomino es el lingüista que toda persona vinculada a las ciencias sociales americanas debiera leer.*

# ENSAYO

---



## **Reseña histórica de la antropología francesa de finales del siglo XIX**

Historical review of the French anthropology  
of the end of the XIX century

Eloy Armando Vera Medina\*  
*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

Sixto Jhon Arapa Villanueva\*\*  
*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

### **Resumen**

Existen dos personajes muy importantes en la producción intelectual de la antropología en la Francia de fines del siglo XIX, nos estamos refiriendo al médico y naturalista Pablo Topinard y al médico y frenólogo Paul Broca. Estos dos científicos, de lejos los más destacados de aquella época, son autores de ideas innovadoras para aquellos tiempos, tales como la consideración de que el hombre es una de las muchas especies que habita la tierra. En estas ideas observamos implícita la noción sostenida de la evolución; asimismo, vemos al ser humano siendo objeto de una clasificación biológica que lo diferencia de las demás especies. Existe, claro, en esta literatura la supremacía biológica y cultural del hombre europeo, aquel que en el marco del desarrollo neocolonial, busca justificar la

---

\* Licenciado en Antropología y docente en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Ha realizado estudios en Segunda Especialidad de Antropología Física-Forense, y también culminó estudios de Maestría en Gerencia Social y Recursos Humanos (UNSA). E-mail: eaveram69@hotmail.com

\*\* Licenciado en Antropología, Magíster en Gestión Social y Desarrollo Sostenible, y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Docente Principal en la misma universidad. E-mail: jhonarapa@hotmail.com

intervención del “hombre blanco” sobre aquellos que aún considera “salvajes”.

*Palabras clave:* antropología en Francia, Pablo Topinard, Paul Broca, naturalistas del siglo XIX.

### Summary

There are two very important names to the French anthropology of the end of the XIX century. We are of course referring to the doctor and naturalist Pablo Topinard, and to the also doctor and phrenologist, Paul Broca. These scientists, by far two of the most reputable of their time, are the authors of what were considered quite innovative ideas, such as the concept that humans are just one of the many species that inhabit the planet. In these ideas we can detect the implicit notion of evolution. Also, we can see humans being the object of a biological classification that sets them apart from other species. We also find in their work, of course, talks of the biological and cultural supremacy of the European man; the same that in the context of neocolonial expansion looks to justify the interference of the white man on the lives of those who he still considers “savages”.

*Key words:* anthropology in France, Pablo Topinard, Paul Broca, naturalists of the XIX century

### Reseña histórica

El Dr. Pablo Topinard fue el fundador de la antropología en la Escuela de los Estudios Superiores de París, además de “conservador de las colecciones de la Sociedad Antropológica de París, secretario de la *Revue D’Antropologie*, miembro honorario de la Sociedad Italiana de Antropología, premiado en la Academia de Medicina con medalla de oro en 1861” (Topinard, 1878, p. 5). El ilustre pionero de la antropología física–forense, acostumbraba reconocer la gran influencia en su actividad científica de un gran maestro llamado Paul Pierre Broca. En la dedicatoria de uno de sus tantos trabajos decía:

Al profesor P. Broca. Mi querido maestro; permitidme dedicaros este modesto manual. Es el fruto de vuestras lecciones, y espero contribuirá a extender la afición hacia esta ciencia del hombre, por la cual tanto nos interesamos, y de la que sois el representante más autorizado. Habéis sido el primero que me ha impulsado por el camino de la antropología; me habéis guiado con vuestros consejos y animado con vuestra benevolencia. Os lo agradezco de todo corazón. Vuestro afectuoso discípulo, Pablo Topinard. (Topinard, 1878, p. 8)

Vemos que le muestra un afecto sin límites, al punto de darle la connotación de “maestro”, adjetivo reservado sólo a aquellos que no solamente influyen en el desarrollo profesional sino también en el humano. Estos dos personajes estuvieron “encadenados” por un sentimiento común y por un mismo amor: la antropología. Desde aquellos tiempos (1878) la antropología en Francia era considerada una rama de las ciencias sociales que trataba acerca del hombre y de las razas humanas. Así se puede explicar que los trabajos de Paul Topinard abordaron al ser humano como un grupo zoológico dividido en “razas humanas”.

El estudio del hombre fue analizado por Topinard desde el punto de vista animal, mental y social. Aportes importantes obtuvo de la ciencia arqueológica y de la lingüística. Topinard, como médico, estuvo muy vínculo con la naturaleza humana. Compartía la misma formación que su mentor Broca y muchos otros (desde los naturalistas de la Ilustración del siglo XVIII) que supieron imprimir ideas a lo largo del desarrollo de nuestra disciplina, hasta la actual antropología física–forense.

Como ya se dijo, Topinard compartía las mismas ideas con Paul Broca. Ambos decían que la antropología era la última de las disciplinas de las Ciencias Naturales que se había desarrollado. Para ese entonces, esta ciencia llamaba la atención del público científico. Antes de ellos la antropología apenas contaba con unos pocos adeptos.

Desde 1749, aquella época en donde destacan los estudios de Georges Louis Leclerc, más conocido como el Conde de Buffón (naturalista, botánico, matemático cosmólogo y escritor), los antecedentes antropológicos siempre habían tenido en cada

generación un conjunto de personajes científicos que gustaban de estos estudios, como importantes naturalistas y anatomistas; todos estos hombres dedicados a la investigación y cuya contribución aún no se valoraba formaban, en cierto modo, un grupo selecto o de elite, con algunos pocos seguidores y lectores. En cierto modo, carecían del público de hoy.

Topinard manifiesta que la nueva era para lo que posteriormente iba a ser la antropología se abre en 1859 con de la fundación de la Sociedad Antropológica de París (Topinard, 1878). Ya previamente existían sociedades etnológicas como la de París, Londres o Nueva York, las cuales empezaban a estudiar la diversidad física y cultural del hombre, pero no pudieron extender su influencia sino a un círculo muy limitado.

Cuando en 1848 se cerraron las reuniones de la Sociedad Etnológica de París, olvidaron las ideas hasta ese entonces propuestas. Esto permitió que un grupo de hombres, entre ellos Paul Topinard, decidiesen fundar una sociedad dedicada al estudio del hombre y de las razas humanas. Después de algún tiempo de conferencias y reuniones; diecinueve fundadores deciden contribuir con su nombre a este esfuerzo (Broca, 1878).

Sucedió lo que se pensaba y esta fundación obtuvo un éxito pronto e inesperado. Esta nueva sociedad amplió los estudios del programa etnológico agrupándolas al de las razas humanas, la medicina, la anatomía comparada, la zoología, la arqueología prehistoria, la paleontología, la lingüística y la historia; dando como resultado el designar con la palabra “antropología” a la ciencia cuyo dominio se encontraba en cultivar y combinar las disciplinas antes mencionadas. A partir de aquí, y durante buena parte del siglo XX, los clásicos de la antropología van a ser personajes provenientes de diferentes disciplinas (Topinard, 1878).

La etnología era hasta ese entonces una disciplina poco focalizada, como bien sabemos; la antropología, por el contrario, hacía un llamamiento a los hombres de ciencia más diversos. De esta manera reclutó a médicos, naturalistas, arqueólogos, lingüistas, entre otros, dispuestos a contribuir, cada cual en su disciplina, con materiales útiles. De esta manera podemos explicar la difusión

de los estudios antropológicos, que promovió –así mismo– un rápido aumento del número de hombres científicos dedicados a esta nueva ciencia.

Este movimiento, nacido en Francia, se propagó inmediatamente a todos los países; marcó el inicio del surgimiento de muchas sociedades de antropología fundadas con las mismas bases de la progenitora. La antropología empezó a tener el casillero que le corresponde a la par de las demás disciplinas científicas. De tal manera que para finales del siglo XIX, los adherentes ya no eran cientos sino miles, lo que se tradujo en producción de investigaciones, y esto, a su vez, quedó manifiesto en la confección de tratados elementales de antropología. Uno de aquellos escritos es el de Carlos Bogót, llamado *Lecciones acerca del hombre*; tiene importancia también aquel tratado de Omalius D’Halloy, llamado *Las razas humanas*, y muchos otros. Todos estos trabajos manifestaban las primeras definiciones e interpretaciones académicas de la antropología, definiciones como esta:

La antropología es la ciencia que tiene por objeto el estudio del grupo humano, considerado en su conjunto, en sus detalles y en sus relaciones con el resto de la naturaleza. La antropología es una ciencia pura y concreta cuyo fin es el conocimiento completo del grupo humano considerando: a. En cada una de las divisiones típicas (variedad, raza, especie, comparadas entre sí y en sus medios respectivos). b. En su conjunto y en sus relaciones con el resto de la fauna. La antropología es la historia natural del hombre hecha monográficamente, como lo comprendería un zoologista al estudiar un animal. (Ortíz, 1975, p. 66)

Ninguna ciencia tan jactanciosa para manifestar lo siguiente:

El hombre pertenece por completo a la antropología. Nadie sería capaz, de dividir el estudio de un animal en dos partes, y confiarla a hombres inteligentes de distinta clase, los unos que se limitasen a los caracteres anatómicos y fisiológicos ordinarios; y los otros a los instintos y demás manifestaciones nerviosas. No era posible que la antropología se mutilase y dividiese en dos secciones, una para los hombres de ciencia y otra para los filósofos; a unos y a otros faltaría un origen esencial de luz. La división sería un contrasentido; el cuerpo y el espíritu están indisolublemente ligados como la mate-

ria y sus propiedades. Animal o humana, la organización obedece a las mismas leyes, está compuesta lo mismo, funciona de la misma manera. Interesa tanto al antropologista conocer el modo de vivir, de pensar o de asociarse de los hombres, como el de respirar o de andar. (Broca, 1878, p. 103)

En la actualidad, a esa integralidad de conocimientos la calificaríamos como holística. Para los franceses de aquella época, el dominio antropológico no sólo estaba en la morfología y anatomía comparada del hombre, ni en las diversas ramas de las ciencias médicas; también se encuentran la etnografía o la descripción de los pueblos, todo lo relacionado con los viajes o procesos migratorios, la geografía, lo que concierne al pasado de la humanidad, la historia, las tradiciones, la lingüística, la arqueología, la geología, además del derecho y las artes. Hacia 1870, el abogado y antropólogo León Guillard manifestaba que nuestra ciencia debía nutrirse del estudio del derecho comparado.

En cuanto a la etnografía, esta palabra fue empleada por primera vez en 1826 por Balbi en una obra cuyo título es *Atlas ethnographique*. En 1865 James Hunt consideraba a la etnografía como un sinónimo de antropología descriptiva de las razas humanas. En 1866, Paul Broca escribía:

La descripción particular y la determinación de estas razas, el estudio de sus analogías y diferencias, bajo el punto de vista de la constitución física como de su estado intelectual y social, la investigación de sus afinidades actuales, de su distribución en el presente y en el pasado, de su papel histórico, de su parentesco más o menos probable, más o menos dudoso, y de su posición respectiva en la serie humana, tal es el objeto de la parte de la antropología que se designa con el nombre de etnología y cuyo principio descriptor de los pueblos se llama etnografía. (Broca, 1878, p. 84)

En aquellos momentos, es decir, finales del siglo XIX, y respecto al papel de la antropología en la investigación del ser humano, ya se hacían juicios de valor respecto al ejercicio de la ciencia. Se decía que el estudio de la antropología exigía ante todo un espíritu tranquilo, exento de preocupaciones, y que sólo rinda culto a la verdad. Se hablaba de que los antropólogos son juez y parte, referido a que los hechos antropológicos tropiezan algunas

veces con detalles de fe que los doctos en religión han creído (y siguen creyendo) necesarios para el mayor bien de la humanidad.

Asimismo, en aquellos años, aún estos personajes reflejaban cierta supremacía a través de sus juicios, tal es el caso de la siguiente expresión:

Lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos, es siempre lo bello, lo bueno y lo verdadero. Nuestro tipo físico es lo más aproximado a la perfección; los que tienen la cabeza redonda, o que creen tenerla, aseguran que es la mejor formada. (Topinard, 1878, p. 97)

Se percibe cierto comportamiento de superioridad frente a grupos alternos o no europeos. Y ni que hablar de interculturalidad, de simetría de culturas; pues sostenían el siguiente juicio: “en el orden intelectual, es mucho peor; nuestra forma de civilización es la única que merece este nombre, las demás son bárbaras” (Topinard, 1885, p. 156). En el orden político, vemos que justificaban los intervencionismos de potencias europeas a pueblos que consideraban inferiores o incultos:

Actualmente los pueblos civilizados van sustituyendo a las razas salvajes o imponiéndose a las menos belicosas. Para conseguirlo tienen que elegir entre dos sistemas: aniquilarlas o anexionarlas. Lo segundo sólo puede realizarse en el caso de comprender su carácter peculiar, sus aptitudes y hasta la naturaleza de su sangre. Nuestra administración debe penetrarse de esta verdad si quiere asimilarse la raza indígena de la Argelia, la raza bárbara; muy distinta a la raza árabe, necesita ser tratada por medios diferentes. La antropología es la que enseña a conocer una y otra”. (Topinard, 1885, p. 176)

Esto último pone de manifiesto cómo la ciencia antropológica también fue utilizada, al igual que ahora, como una herramienta para conocer a los pueblos y justificar el colonialismo de aquel entonces, y el imperialismo o la globalización de hoy.

El hombre logró por aclimatarse en todas partes a fuerza de perseverancia. Unos seres humanos sucumben en un país, mientras que otros prosperan en un territorio de similares condiciones al anterior. Siguiendo ciertos preceptos las dificultades son menores. Es indudable que el hombre, en virtud de cierta educación, de cruzamientos determinados por las leyes de la herencia; puede

modificarse en las generaciones sucesivas tanto en lo físico como en lo moral. Según la naturaleza de sus instituciones, irá degenerándose o perfeccionándose.

Finalmente, la antropología, como se veía hace muchísimo y como se ve hoy, no es una ciencia de lujo. Puede conducirnos a las experiencias y aplicaciones más inesperadas y fecundas que los conocimientos humanos pueden mostrarnos en el futuro de la humanidad. Todas las disciplinas encuentran en la antropología algo que utilizar en su provecho.

El hombre es parte de una progresión continua desde organismos inferiores hasta los más elevados. En el hombre existe una gradación o sucesión de los diversos tipos de animales, refleja una fuerza organizadora que se manifiesta en el curso de las edades de la tierra, y en todos los sentidos imaginables. Los naturalistas opinaban que los seres se presentaban como si se derivasen los unos de los otros, y que hay muchos vacíos que llenar. Cada día van disminuyendo los misterios de la humanidad en virtud de los descubrimientos inesperados, la naturaleza “no da saltos”. Los naturalistas lo explicaban así:

La manera de transformarse las aletas natatorias de los peces en miembros encorvados en el mismo sentido, como en la tortuga, después en direcciones opuestas, como en el hombre; o de dividirse en columnas óseas longitudinales, que adquieren mayor grosor, o se atrofian para formar la pata del perro, del jabalí, del caballo, o del gorila. (Topinard, 1878, p. 198)

La determinación de una clasificación taxonómica obligaba a observar las dificultades que experimentaban los naturalistas al circunscribir con exactitud los límites de las divisiones en la clasificación, y al dar a cada uno el título jerárquico que le conviene; lo que para alguno era “familia”, otro lo consideraba como “orden”, y lo que es “género” se tomaba como “especie” o a la inversa. Para muchos, las clasificaciones respondían a los grupos naturales que se ven con los “ojos del entendimiento”, aunque no puedan ser bien legitimados (Topinard, 1878). Evidentemente, las clasificaciones son medios artificiales. La naturaleza no ha formado clases, órdenes, familias ni géneros, sino únicamente individuos. No obstante, las

clasificaciones son importantes, preciosas y hasta indispensables ya que facilitan el estudio, reúnen a los seres de un modo generalmente natural, y establecen los límites de los progresos de las diferentes especies, en especial la especie humana.

Respecto a algunas manifestaciones culturales del hombre en aquella época decimonónica, el hombre extraño a la cultura occidental era exhibido como personaje de zoológico, por lo tanto había un uso irrestricto del término “salvaje”:

Los salvajes más inferiores conocidos tienen algunas nociones de dibujo; saben hacer por lo menos una cruz o un redondel a imitación de los objetos que tienen a la vista; por nuestra parte no damos mucho crédito al hecho referido por Oldfield [Thomas Oldfield, zoólogo británico], de que los habitantes de la Australia occidental no sabían distinguir la figura de un árbol de la de un navío; en la misma región otros viajeros han notado, por el contrario, cierta capacidad intelectual en estos mismos indígenas; debía tratarse de un caso particular que fácilmente halaría su explicación. (Broca, 1878, p. 107)

La interpretación y el punto de vista de la familia en los estudios franceses y/o europeos antropológicos de aquellos años carecían del propósito multicultural integrador de hoy en día; aún se evidencian los discursos de la supremacía cultural y biológica del europeo de aquel entonces. Las siguientes líneas expresan esas ideas:

Respecto a la familia, en nada se distingue el hombre de los animales [se refiere al “salvaje”]. Es monógamo o polígamo y la mujer poliándrica como aquellos. El gorila y el chimpancé son monógamos, muy celosos de la fidelidad de sus hembras y cariñosos para con ellas. El hombre se une del mismo modo sin escrúpulo con sus allegados, prodiga sus atenciones y su amor a sus hijos más allá de la época de la lactancia, y hasta que estos puedan valerse a sí mismos. Si prolonga estos cuidados después de la pubertad, es por los hábitos sociales. Las ceremonias que acompañan el paso de la infancia a la edad adulta, marcan en todas las tribus salvajes el momento en que el hombre adquiere su independencia. La mujer salvaje pare sola y sin ningún auxilio, como sucede en los animales; el padre es el dueño de la vida de sus hijos, practica el infanticidio cuando le acomoda. (Topinard, 1878, p. 178)

Se estaba de acuerdo en que el hombre tiene el sentido de lo bello y de lo justo, y todos los hombres comprendían la relación de causa y efectos. Asimismo, tienen el don de la espontaneidad, de la voluntad y de la facultad de elegir entre dos razonamientos, siempre refiriéndose al “salvaje”, y siempre comparado con los animales. Quizá la gran influencia de los estudios frenológicos de aquellos años permitió determinar que la “locura” no era un privilegio del ser humano.

El desarrollo de los estudios de la capacidad mental del hombre se hizo a través de las ideas del anatomista Michelle Houzeau, expuestas en los dos volúmenes del libro *Facultades mentales de los animales*. Igualmente importante fueron los estudios de Prichard (no confundir con Evans Pritchard) dedicados a las facultades psíquicas humanas, y desarrollados en su famosa obra *Psychical endonements* (Topinard, 1885, p. 201). Por otro lado, haciendo una comparación entre el hombre y el animal irracional, se concluía lo siguiente:

Más para el antropólogo y el naturalista desinteresados; del hombre al animal, en el cerebro y en sus funciones, todo se reduce a una cuestión de grado. Todas las facultades del primero existen sin excepción, en el último en estado rudimentario, algunas están también en ocasiones muy desarrolladas en ciertas especies, y otras más aún que en el hombre. (Topinard, 1878, p. 256)

Otra de las conclusiones a las que llegaron fue que lo que constituye la supremacía del hombre en el orden intelectual, su razón y su inteligencia, no constituyen facultades exclusivamente humanas. El carácter principal del hombre es la compensación rigurosa más que la multiplicidad de sus facultades cerebrales, o el sumo desarrollo de algunas.

Una capacidad eminentemente humana, es la facultad del lenguaje. En los últimos años de la Francia del siglo XIX se llegó a la conclusión de que la palabra es el resultado de una serie de operaciones fisiológicas que residen en los lóbulos cerebrales, y cuya perfección depende de la integridad y grado de desarrollo de los órganos correspondiente a la emisión del lenguaje. Se decía que el animal tiene ideas y la facultad de expresarlas por medio

de algunos sonidos más o menos articulados, pero en un estado rudimentario. En el caso del hombre, esta facultad ha adquirido grandes alcances, sus ideas se han incrementado a través del tiempo debido al desarrollo cultural, su centro de expresión se ha perfeccionado con el uso, ha aprendido a controlar nervios y músculos para realizar esta capacidad. En conclusión, la multiplicación de las ideas ha dado origen primitivamente al lenguaje; el lenguaje ha impulsado el desarrollo intelectual.

### Conclusiones

Un gran porcentaje de la teoría de la cultura que hoy se maneja en antropología es de cuño francés. Resulta interesante observar que en plena época de un racionalismo positivista, surjan intelectuales que establecen las bases sólidas del hombre como producto de la evolución, frente a las fuertes ideas religiosas.

A pesar de todo aquello, el hombre de la intelectualidad europea aún no se desprendía de ese etnocentrismo que degenera en un racismo caracterizado por la marginación y la exclusión de los que hasta aquellos tiempos llamaban “los salvajes”. Hoy en día, la antropología es la disciplina científica llamada a resolver esos problemas, que a la luz de muchos parecieran una utopía: la igualdad entre todos los seres humanos.

Todo este desarrollo científico del personaje humano como especie cognoscitiva superior, como elaborador de cultura en toda su diversidad, debieron servir de formación para las futuras generaciones en la intelectualidad francesa. Antropólogos como Lévi-Strauss, Balandier, Mauss, Foucault, y tantos otros, se nutrieron de estas ideas para, posteriormente, desarrollar sus propias teorías.

### Referencias bibliográficas

- |  |   |
|--|---|
| <p>Broca, P. (1878). <i>Mémoires d'anthropologie</i>. París: Typographie a Genuyer (7ma. ed.).</p> | <p>Topinard, P. (1885). <i>Éléments d'Anthropologie générale</i>. Madrid: Manuel Rodríguez Editor.</p>      |
| <p>Ortiz, F. (1975). <i>El engaño de las razas</i>. La Habana: Editorial Torrealba.</p>            | <p>Topinard, P. (1878). <i>Variedades de la especie humana: Razas</i>. Madrid: Manuel Rodríguez Editor.</p> |



## **Etnología de encuentro: una comparación de la inversión en educación y tecnología entre Perú y España**

Ethnology of an Encounter: A comparison between Peru's and Spain's investment in education and technology

Daniel E. Castillo Torres\*

*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

### **Resumen**

El tema de educación siempre es un tema importante cuando se trata de desarrollar un país, en ese sentido el texto presente muestra una comparación entre un país en vías de desarrollo (Perú) y otro que está en el supuesto “adelantado” con respecto al primero (España), a través de una reflexión antropológica, con el fin de hacer notar otro punto de vista con respecto a detalles políticos y económicos que están relacionados a datos básicos y acotados en estadísticas y representados por números e indicadores como los PBI o la cantidad de población. Las conclusiones a las que llegan, no deben ser reducidas a estos factores básicos ya que el problema en educación en cualquier país podría resultar sumamente más complejo de lo que aquí se detalla, pero el texto trata de demostrar con factores básicos la alteridad y las distancias que nos separan solo observando y comparando algunas cifras, para obtener, finalmente, reflexiones basadas en la etnología comparativa a nivel micro y reducida.

*Palabras clave:* inversión, educación, tecnología, Perú, España.

---

\* Magíster en Antropología Visual por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y docente en la Escuela Profesional de Antropología de la UNSA. E-mail: dcastillot@unsa.edu.pe

## Summary

Education is always an important topic when it comes to the development of a country. In this sense, this paper presents a comparison between a developing country (Peru) and another one, allegedly more developed (Spain). It does this through an anthropological reflection and with the objective of bringing a new perspective to economic and political aspects, statistics and data such as the GDP or population. Nevertheless, its conclusions should not be reduced to only these basic factors since the issue of education could be, in any country, way more complex than what this paper may cover and analyze. It aspires, though, to interpret the aforementioned basic factors to explore and understand the differences and distance between these two countries with the purpose of obtaining, in the end, reflections that are based on comparative ethnology at micro and reduced levels.

*Key words:* investment, education, technology, Peru, Spain.

## Detalles preliminares

Este texto se origina después de un viaje a España y de algunas preguntas casuales que a cualquier persona que regrese le podrían hacer. Preguntar sobre cómo te fue en España o cómo te ha tratado la gente por allá, no es más que una pregunta común que la mayoría podría hacer. Para un científico es difícil contestar preguntas triviales de manera simple cuando hay de por medio muchos factores que no se han analizado del todo, pero en ese momento podría ser suficiente una respuesta que tendría que ver con la propia percepción del actor en cuanto a su experiencia, reducida a unas cuantas palabras. Pueden ser preguntas sencillas, pero no lo son, merecen un análisis más profundo. Pero la búsqueda de respuestas lleva a pensar en una acotación básica en términos concretos y comparables, sin dejar por ello la objetividad científica. Reducir las explicaciones largas y profundas de una investigación al análisis de algunos indicadores elementales, desechaban la trivialidad, no permitían la total explicación del problema, pero permitía analizar

---

una parte del total, simplificándolo hasta conseguir una respuesta adecuada.

### **Lo antropológico como otro punto de vista y de análisis**

Es necesario aclarar el punto de vista antropológico, como reflexión del científico social, después de un trabajo de campo etnográfico y un análisis etnológico. Praxis basada en el trabajo de los antropólogos y que se diferencia de otros científicos en tanto que el antropólogo comienza su fase de aprendizaje desde el momento en que se alista para el viaje. El antropólogo conseguirá datos a priori que luego los utilizará y reformulará según experimente el campo.

El viaje como tal es el ritual del antropólogo, este lo introduce al campo de exploración y hacia una nueva realidad de la cual se obtienen datos que se registran para luego sistematizarlos en la escritura para finalmente concluir con un texto visual o escrito. Es imposible que un antropólogo camine y mire la realidad que le rodea sin sus lentes cargados de repertorios teóricos y empíricos que pudo haber construido o diseñado antes de su viaje. Los antropólogos llegamos a vivir a algún lugar y paramos desplazándonos dentro de nuestro objeto de estudio, no llegamos a mirarlo desde lejos, sino que estamos insertos y somos parte del objeto de estudio durante un tiempo. El objeto de estudio puede ser nuestra propia sociedad o la sociedad a la cual estamos visitando, sea por un tiempo breve o largo.

El viaje no ha sido siempre algo propio de los antropólogos, y el viaje antropológico guarda ciertas diferencias con respecto a los otros. Es decir, no solo los antropólogos van al campo a través del ritual del viaje, sino que también los turistas, empresarios y otros viajeros. Estos últimos ingresan al campo al igual que el etnógrafo, sin embargo no actúan de igual modo ni reflexionan por el mismo camino. El viaje que hace el turista se enfoca en la búsqueda de placer, mayormente para aprovechar las vacaciones. Busca siempre sentirse cómodo, exige lo que le gusta y le parece bien, hace compras y anda pagando los servicios que están a su alcance, Además, busca que la sociedad lo satisfaga de acuerdo a sus posibilidades. La experiencia de su viaje debe centrarse en él

y el viaje debe estar diseñado de acuerdo a lo que le gustaría ver y experimentar, por lo que junto a una agencia turística planifica su viaje al detalle.

Por otro lado, el antropólogo se transforma en etnógrafo cuando está en el campo. Su trabajo es registrar datos, describiéndolos, sabe que lo que obtenga luego tiene que ser analizado, difundido y escrito. Por más que esté de vacaciones, el antropólogo no puede dejar a un lado la base teórica que ha formado su pensamiento. Cada pensamiento puede ser un análisis que juega un papel crucial en los hechos sociales que lo rodean y que encaminan una serie de causas y consecuencias, que lo hacen reflexionar. La praxis cotidiana del antropólogo lo llena de ideas y pensamientos que siguen produciendo antropología, aún con la intención de desconectarse.

Para algunos antropólogos como Marc Augé (2014), existen tres etnologías: etnología de estadía, etnología de recorrido y etnología de encuentro, de las cuales hablaremos más adelante. De estas categorías vamos a descomponer otros tres tipos de trabajo de campo etnográfico, paralelos en relación a la praxis del investigador, donde el etnógrafo se clasifica de tres maneras: Los etnógrafos de estadía, los etnógrafos de recorrido y los etnógrafos de encuentro. La diferencia más importante entre las tres maneras radica en el tiempo que es usado por el etnógrafo cuando está en el campo, desde un largo periodo hasta un corto periodo, respectivamente. Los antropólogos de estadía pueden estar desde meses hasta décadas haciendo investigación en una sociedad dada. Recordemos que Maurice Godelier estuvo más de veinte años con los Baruya en Indonesia, Malinowski ocho años con los trobriandeses, Evans Pritchard catorce años, el mismo Augé pasó algunos años en África.

También están los etnógrafos de recorrido, que hacen viajes programados por estadías relativamente cortas y recogen datos específicos para fines específicos. Los etnógrafos de encuentro son los que están de paso, siempre desplazándose en su propia sociedad o haciendo visitas cortas en otras sociedades. No hay objetivos específicos ni un proyecto de por medio, es una praxis natural parte del ser antropólogo y que pone énfasis en la subjetividad del sujeto como investigador y en la interiorización del yo. En la

praxis, la recolección de datos queda limitada por el tiempo y otros impedimentos de los cuales es consciente, y aún sabiendo que no hay un proyecto de trabajo de campo de por medio, no deja de lado su actividad reflexiva. El etnógrafo de encuentro, para solucionar estas deficiencias y no desperdiciar datos, hace que la etnografía sea complementada por la subjetividad del antropólogo como científico, es decir, con la reflexión de lo que observa, escucha, siente y percibe mientras que experimenta cualquier realidad. Esta actividad de encuentro se convierte de ese modo en el encuentro con uno mismo, aunque también permita explorar la subjetividad de otros sujetos, sin salir por ello de una actitud científica. Una actividad con énfasis en la reflexión frente al objeto nuevo que le rodea.

Las etnografías comparadas permiten en el trabajo analítico la construcción de informes etnológicos. En un sentido podrían compararse las etnografías de estadía, de recorrido o de encuentro, aunque no podría ser válida la comparación entre una etnografía de estadía con una de encuentro. Por lo que el paralelismo comparativo mantendría los grupos de análisis para construir las categorías de etnología de estadía, etnología de recorrido y etnología de encuentro, tal como lo ha señalado Augé (2014).

Antes de ampliar el concepto de etnología de encuentro definamos qué es la etnología. La etnología es una comparación entre etnografías, pero específicamente sobre datos que configuran y describen culturas, lo que quiere decir que una etnología de encuentro se da entre la cultura del antropólogo y la cultura de la sociedad a la cual ha viajado. En ese sentido, citando las palabras de Augé (2014):

La etnología de encuentro es una observación inspirada por el método, la temática y el objeto teórico de la antropología (las relaciones sociales en un medio dado, captado en su contexto), pero libre de las constricciones de la etnología de estadía. (...) la etnología de encuentro, es una observación atenta de los componentes antropológicos de fenómenos sociales encontrados en el curso de la existencia, sin que ese encuentro haya sido necesariamente buscado o programado como en el caso de las etnologías de estadía. (p. 32)

A partir de las etnologías y de los informes analíticos podría empezar el trabajo reflexivo que nos llevaría a conclusiones y teorías antropológicas. Es decir, hablar de antropología significa un trabajo reflexivo *a posteriori* que se evidencia en la construcción discursiva de resultados analíticos mezclados con subjetividades teóricas que emanan del pensamiento mismo del antropólogo.

El antropólogo de encuentro no usa su subjetividad para inventar mundos, ni crea ninguna obra literaria producto del pensamiento, sino que sigue siendo consciente de que el producto final será un texto científico. Marc Augé, demostró que esto podía ser posible al publicar el trabajo empírico de su tesis, con el título *Un viajero subterráneo: un etnólogo en el metro* (1987). Este trabajo etnográfico y otros le servirán para construir su teoría de los “no lugares” o espacios de anonimato. Espacios donde se producen los encuentros fugaces y repentinos entre personas, las conversaciones, relaciones y transformaciones, en anonimato. Algo parecido a las combis y *cousters* peruanas. Actividades que, sin embargo, no dejan de ser hechos sociales importantes que configuran nuestra soledad o individualidad. Pasar por un “no lugar” incrementa nuestra percepción de soledad. Un antropólogo de encuentro puede experimentar esta misma sensación al estar en un nuevo lugar, sin tiempo para conocer realmente a las personas con quienes se encontrará y que quizá nunca vuelva a ver. Esto refuerza la subjetividad con lo cual el etnógrafo construye su experiencia profesional.

La experiencia adquirida de un antropólogo no solo debe medirse por los trabajos ha tenido a lo largo de su vida, sino también por sus reflexiones sobre las experiencias de encuentro que ha tenido. Esto llega a ser difícil de medir en forma cualitativa, pero puede reflejarse en los textos publicados, escritos y palabras que puede compartir en un curso o conferencia.

El trabajo del antropólogo le da una personalidad individual, ya que debemos recordar que los antropólogos, cuando están en el campo, trabajan solos. El trabajo del etnógrafo es un trabajo solitario e individual. Su objeto, en el cual está insertado, no se desprende de la subjetividad y objetividad del sujeto que lo investiga. Hay pocos casos en los cuales el antropólogo ha trabajado en compañía

de otros antropólogos, es contraproducente con los objetivos etnográficos. En algunos casos ha sido hasta penoso llevar a alguien con uno. Renato Rosaldo llevo a su esposa a la selva de la tribu de los Ilingotes en Indonesia, y lamentablemente ella cayó de un barranco y falleció. Los antropólogos de estadía son los que sufren más las consecuencias del alejamiento. Maurice Godelier, quién pasaba años en el campo, recibió un día una carta de su esposa pidiendo el divorcio, que no llegó a hacerse efectiva, tal como lo señaló en una conferencia hecha en Bolivia en el 2009. Aunque la posibilidad de trabajar en grupo no debe ser descartada, el encuentro entre sociedades podría llevar alguna diferencia sustancial al compararla con el encuentro entre un individuo y una sociedad.

### **El caso del etnógrafo de encuentro en España**

Bajo este marco teórico cualquier viaje puede llegar a ser un espacio de anonimato (siguiendo a Marc Augé), que se desarrolla en un contexto geográfico específico y particular. En este caso, resaltaremos la visita a España, y específicamente a las ciudades de Madrid, Alicante y Murcia, donde se encuentran los campus de la universidad pública de Alicante, visita hecha durante el mes de noviembre del 2016. Madrid, la capital de España, se ubica en el centro del país. Murcia y Alicante están a orillas del mar mediterráneo y fueron puertos árabes importantes y los últimos lugares que ocuparon árabes y moriscos hasta su expulsión por reyes católicos. Actualmente España sigue considerándose católica. Según el CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas, financiado por el Ministerio de la Presidencia) el 70 % de la población se considera católico, aunque más del 50 % de estos no practica. Pero desde la penúltima ley, llamada *Ley Orgánica de Educación*, se ha ido modificando las antiguas leyes que obligaban a todos los estudiantes a tomar el curso de religión católica. En ese sentido, debemos recordar la relación religión-educación en la historia de ambos países; la primera nació primero y fue desplazada poco a poco por la segunda, por lo menos parece que ese fue el proceso, sin embargo conviven juntas y tratan de dedicarse a lo mismo.

La Ley Orgánica de Educación (JE, 2006, p. 17158) señala lo siguiente:

1. La enseñanza de la religión católica se ajustará a lo establecido en el Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales suscrito entre la Santa Sede y el Estado español. A tal fin, y de conformidad con lo que disponga dicho Acuerdo, de incluirá la religión católica como área o materia en los niveles educativos que corresponda, que será de oferta obligatoria para los centros y de carácter voluntario para los alumnos y alumnas.
2. La enseñanza de otras religiones se ajustará a lo dispuesto en los Acuerdos de Cooperación celebrados por el Estado español con la Federación de Comunidades Israelitas de España, la Comisión Islámica de España y, en su caso, a los que en el futuro puedan suscribirse con otras confesiones religiosas.

Esa ley estuvo vigente desde el 2006 hasta el 2013, luego apareció la LOMCE (Ley orgánica para la mejora de la calidad educativa) que modificó algunas bases de la anterior pero nada sobre el tema de la asignatura de “religión”, aunque se creó una alternativa llamada “Valores sociales y cívicos” para nivel primaria, y “Valores éticos” para nivel secundaria (ESO).

A partir de ello fueron modificando más leyes. En el 2006 las reformas empezaron a causar polémica. Un ejemplo de ello es la ley que permitía casamientos homoparentales con adopción de niños. Con una sola mirada podemos ver que en Madrid hay parejas homosexuales caminando y empujando cochecitos con niños como algo muy normal, sin que la gente se altere o se escandalice. Preguntarnos si una ley tuvo que ver con las otras, puede tener sentido si consideramos un cambio en el comportamiento de la sociedad en sí, más que en una cadena de leyes que modifica una tras otra, pero no es el caso.

Quizá por eso el arzobispo Javier del Río Alba de Arequipa, haya criticado el nuevo Currículo Nacional para el 2017, ya que se asemeja a lo sucedido en España. Los antropólogos, como científicos, no juzgamos, aunque como personas lo hagamos, pero bueno o malo lo cierto es que España ha dado un paso enorme contra la discriminación. En España como en cualquier otro país católico, desde un punto de vista religioso, la homosexualidad no está

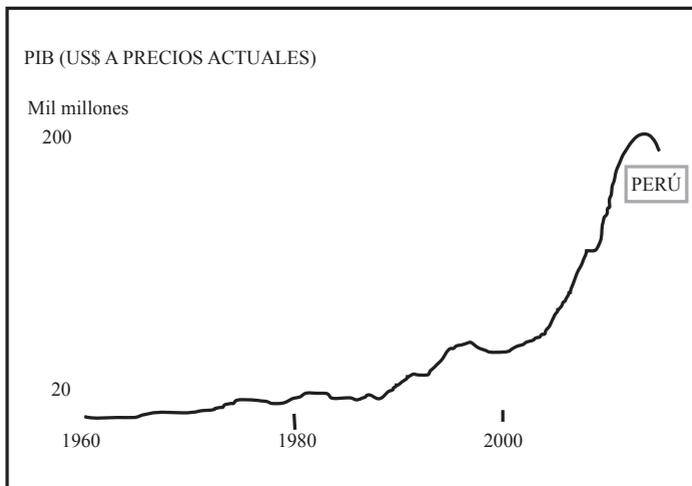
permitida, es una aberración, por lo tanto debe ser eliminada. Pero al mismo tiempo esta actitud representa un acto discriminatorio, y un proceso etnocida de la cultura homosexual.

La Iglesia Católica peruana primero debería resolver asuntos más importantes dentro de sí misma, como el caso de del sacerdote Gregorio Sucari (en el distrito de Sachaca) que tiene dos hijos, y otros casos de pedófilos que se esconden y camuflan dentro de la institución para no ser descubiertos, como Luis Figari del *Movimiento de Vida Cristiana* (más conocido como el Sodalicio) quien ha sido sentenciado por ello. En fin, no hablaremos más de religión ni de homosexualidad en temas de educación, pero si lo haremos como reflexión holística.

### **Ideas y comparaciones**

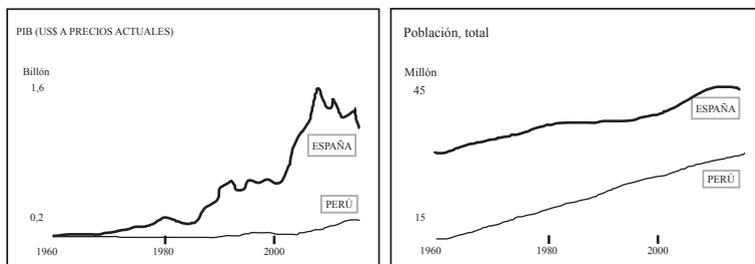
Nos han cultivado la idea de que Europa es mejor que Latinoamérica, pero cuando uno dice “mejor”, tendríamos que preguntarnos qué encierra esta palabra y cómo es que esta afirmación pudo haberse construido. Es decir, desde cuáles indicadores. No podemos usar, o no existe hasta ahora, una balanza o instrumento que pueda comparar países enteros con todas sus características completas.

Si vemos las estadísticas del Banco Mundial en relación a nuestra economía y el PBI, el Perú tiene un Producto Bruto Interno (PBI) de doscientos mil millones, que es generado por la capacidad de treinta millones de habitantes aproximadamente, y si lo comparamos con los datos de España, este país tiene más de un billón de dólares de PBI, generados por la capacidad de cincuenta millones de personas, incluyendo la cifra de migrantes “ilegales”. Alguien podría señalar: “claro, ahí está el problema, es que ellos son más y por ello, siendo el doble, generan más PBI, la solución es que debemos reproducirnos más y se acabó el problema”. Lo que sucede es que solo estamos tomando en cuenta dos indicadores o características básicas para el análisis de un universo mucho más complejo como es un país. El PBI y la cantidad de población con datos obtenidos del Banco Mundial, simplemente nos podrían servir para reflexionar subjetivamente los siguientes detalles:



**Figura 1. PIB: Perú**

Fuente: BM, 2016, <http://datos.bancomundial.org/pais/peru?view=chart>



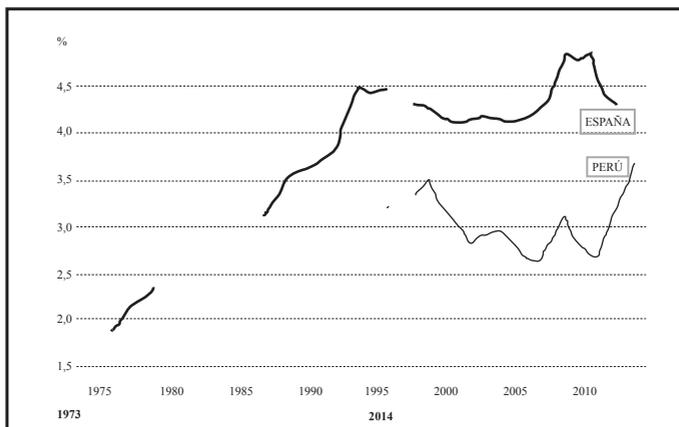
**Figura 2. PIB y Población de España y Perú**

Fuente: BM, 2016, <http://datos.bancomundial.org/pais/peru?view=chart>

No hemos tomado en cuenta cómo se consiguieron esos datos, fueron pedidos a la INEI o se valieron de otras fuentes. Lo que pasa es que años de investigación han pasado revelando resultados y datos que se reparten por los sistemas educativos, de boca en boca, y ahora por Internet, y solo recientemente nos volvemos a hacer la pregunta que René Descartes planteó en cuanto al método de obtención de datos científicos. Sabemos mucho de datos pero poco hemos aprendido, y mucho menos reflexionado, en cómo es que obtenemos estos datos. Nos han enseñado a memorizar

y aprender muchos datos, y nos lo exigen para los exámenes de admisión o de evaluación de niveles, y todos asumimos que los datos son confiables, porque alguien más que “sí sabe” lo dice. En ese sentido, debemos reflexionar e investigar cómo se obtienen los datos que configuran las tomas de decisiones en todo nivel personal, es decir que si yo llego a una conclusión de que el país está en crisis económica tendré cuidado en revisar mis gastos. Pero los datos pueden estar errados ocasionando una toma de decisión equivocada, de la cual nos estaremos arrepintiéndolo luego.

Volviendo a nuestro ejemplo de análisis comparativo entre España y Perú, aún hemos contado el lado cualitativo de los indicadores, solo hemos tenido en cuenta el lado cuantitativo. Esto quiere decir que no hemos profundizado en las cualidades de la población, las cuales dependen del sistema educativo y no tanto de la familia, como en el caso peruano. Es mejor describir que cuantificar estos detalles, es decir, escuchar los idiomas que hablan, observar el desenvolvimiento personal o su sentido de solidaridad. Volvamos a las cifras y veamos el gasto público en Educación y las diferencias entre España y Perú:



**Figura 3. Inversión en educación: Perú y España**

Fuente: BM, 2016, <http://datos.bancomundial.org/pais/peru?view=chart>

Observamos que el Perú gasta actualmente el 3.6 % del PBI, cifra parecida a lo que gastó en 1999 y que no volvió a subir hasta el 2014. Si tomamos en cuenta el PBI anterior y el porcentaje destinado a educación, nos daremos cuenta que de los 200 000 000 se destinan 7 200 millones de dólares, y si esta cifra la dividimos entre la población, significa que hay un gasto en educación por persona de 240 dólares. Evidentemente, hay que entender que no todas las personas se favorecen de esto, y que hay personas que estudian en sillas de madera y otras en sillas acolchonadas, por decirlo así.

Por otro lado, si hacemos lo mismo con España, notaremos que hay una baja desde que empezó la crisis, que se evidenció cuando muchas familias de migrantes empezaron a regresar a sus países de origen. El presupuesto destinado a la educación llegó a ser el 4.3 % del PBI. Si dijimos que, aproximadamente, el PBI de España era un billón de dólares, el 4.3 % de esto sería 43 000 000 de dólares, y si esta cantidad la repartimos entre su población habría un gasto de 860 dólares por persona.

Podemos así concluir que entre España y Perú hay una diferencia de 620 dólares de inversión por persona y por año en cuestiones de educación. Esta evidencia de gastos, que parece insignificante, se evidencia a simple vista en la infraestructura y tecnologías en los colegios y universidades, sin tener en cuenta los tipos de servicios que se ofertan.

Sin embargo, hay otro problema que nos diferencia. En España uno puede observar la infraestructura de un espacio y es difícil diferenciar lo público de lo privado. Esto ocurre desde los colegios primarios, pasando por los secundarios y hasta llegar a las universidades, y en diferentes zonas del país. En el Perú sucede todo lo contrario. La distribución de la inversión en educación y las leyes que la regulan son notoriamente desiguales.

La cifra e inversión en educación pública en España está escrita y legalizada, y cada ciudadano puede exigir que se cumpla, y lo hacen. Por lo tanto, tal como se trató en el congreso al que asistí, las prácticas educativas deben actualizar y fomentar las Tecnologías de la Información y la Comunicación, como se lee en el preámbulo de la Ley:

Los principales objetivos que persigue la reforma son reducir la tasa de abandono temprano de la educación, mejorar los resultados educativos de acuerdo con criterios internacionales, tanto en la tasa comparativa de alumnos y alumnas excelentes, como en la de titulados en Educación Secundaria Obligatoria, mejorar la empleabilidad, y estimular el espíritu emprendedor de los estudiantes. Los principios sobre los cuales pivota la reforma son, fundamentalmente, el aumento de la autonomía de los centros, el refuerzo de la capacidad de gestión de la dirección de los centros, las evaluaciones externas de fin de etapa, la racionalización de la oferta educativa y la flexibilización de las trayectorias. [...] Junto a estos principios es necesario destacar tres ámbitos sobre los que la LOMCE hace especial incidencia con visitas a la transformación del sistema educativo: las Tecnologías de la Información y la Comunicación, el fomento del plurilingüismo, y la modernización de la Formación Profesional española. (JE, 2013, p. 97862)

Lo que está escrito en la ley debe cumplirse y los ciudadanos pueden exigir que se cumplan sus derechos. Por otro lado, la implementación de nuevas tecnologías en los edificios educativos promueve una serie de complementos que giran alrededor de las tecnologías que se adquieren y se ponen a disposición de profesores, administrativos y alumnos. Capacitaciones para el uso de las tecnologías, programas de implementación de tecnologías, cursos de aprendizaje de softwares para la educación, congresos, revistas sobre tecnologías, seminarios, debates, etc. Todo ello implica un cambio en la cultura, específicamente en las costumbres y educación de las personas, para ello es necesario vigilar y controlar estos cambios a través de proyectos de desarrollo educativo que deberían ser liderados por antropólogos especializados en educación y tecnologías.

El uso de tecnologías implica consumo y gastos fuertes. Implica *tablets*, computadoras, *wifi* de alta calidad, equipos de grabación, edición, filmación y reproducción de materiales digitales, pizarras electrónicas, proyectores digitales, televisores inteligentes de alta definición, equipos de audio, y otros aparatos que poco a poco están saliendo al mercado.

Alejandro Piscitelli (1998), un filósofo argentino destacado por sus estudios y publicaciones en temas de educación y tecnolo-

gías, dice que los antropólogos deben saber tratar a los *Millenios*, término que utiliza para llamar a todo un grupo de nativos digitales que conviven con las nuevas tecnologías, y ya dejaron de ser niños. Son profesores, empresarios, jefes o empleados que viven como seres bióticos sin despegarse de tecnologías como los celulares Smart, computadoras, audífonos, etc. Por lo menos en Europa ya es así, mientras que en Perú estamos camino a ello. Esto da paso a nuevos campos de investigación y usos de la tecnología para tratar a una nueva cultura de jóvenes y adultos.

El Perú tiene minas y otros recursos repartidos en un extenso territorio que triplica al de España. La pregunta es ¿por qué no podemos producir más e invertir más en educación? La respuesta, según los detalles descritos en este texto, se reducen al tema de inversión, por lo que podemos concluir que una mayor inversión en educación podrían mover no solo nuevas leyes sino también otros sectores que hagan desarrollar nuestro país mucho más rápido. El Perú ya ha tomado iniciativas desde hace años atrás pero aún no son suficientes. El desarrollo de colegios emblemáticos, las capacitaciones a docentes, la reestructuración del sistema educativo o el cambio de la currícula de educación básica son solo los primeros pasos para llegar a tener una educación con mayores tecnologías y destrezas para un mundo moderno.

### Referencias bibliográficas

- Augé, M. (2014). *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Augé, M. (1994). *El sentido de los otros*. Buenos Aires: Paidós.
- Jefatura del Estado (JE) (2013). Ley orgánica para la mejora de la calidad educativa (LOMCE). *Boletín Oficial del Estado (BOE)*, (295), 97862-97921.
- Jefatura del Estado (JE) (2006). Ley orgánica de educación (LOE). *Boletín Oficial del Estado (BOE)*, (106), 17158-17207.
- Piscitelli, A. (1998). *Post / televisión. Ecología en la era de Internet*. Madrid: Editorial Planeta.

# RESEÑA

---



**La conquista de los *incas***  
**Hemming, John (2000)**  
**México: Fondo de Cultura Económica. 687 p.**

The conquest of the *Incas*  
Hemming, John (2000)  
México: Fondo de Cultura Económica. 687 p.

Luis Carlo Zanabria Cabrera\*  
*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

Para entrar en el encuentro abrupto de la civilización incaica con los conquistadores españoles, John Hemming examina a los personajes más resaltantes de esta historia con una minuciosidad admirable. El correcto orden cronológico y los aportes metódicos hacen que el lector entendido en el tema de la conquista pueda identificarse plenamente con los escenarios, que se describen con gran detalle a lo largo del libro. Además, este se encuentra respaldado por la abundante revisión bibliográfica presente en sus cerca de setecientas páginas; en ellas encontramos a cronistas clásicos como Juan de Betanzos, Pedro Pizarro, Francisco López de Jerez, Pedro Cieza de León, etc.

*La conquista de los incas* apoya su estudio en la anotación entusiasta de la vida de los españoles en el siglo XVI, conocida gracias al registro de escribanos. Estos personajes eran parte de la vida cotidiana de los españoles y dan una impresionante perspectiva de la historia de la conquista. Un hecho admirable, y que forma parte de la estructura del texto, es el enfoque en la visión incaica de la invasión española sobre el Tahuantinsuyo. Hemming utilizó la *Relación de cómo los españoles entraron en Pirú*, dictada por Titu Cusi Yupanqui (el único soberano Inca que dejó un legado

---

\* Licenciado en Antropología y Docente Jefe de Prácticas de la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. E-mail: carlozanabria7@hotmail.com

escrito en español) en 1570, y dirigida al rey Felipe II de España, para contar, desde ojos incas, la conquista y colonización de su territorio en manos de europeos.

El libro tiene como objetivo ordenar y explicar cómo se efectuó la conquista y cuáles fueron las implicancias en la vida administrativa, social, cultural y política de los territorios que habían constituido el imperio incaico; además de desmentir algunas historias y/o atribuciones erróneas y leyendas negras. Tal es el caso del mito más popularizado e incompreso sobre la conquista: la sumisión de los incas.

El texto es una reivindicación completa del funesto mito. El lector comprende la difícil situación del comando incaico, enfrentado a una guerra civil que remece los cimientos de su ejército, además del debilitamiento y la fragmentación a la que estaba sometido incluso antes del desembarco de los españoles a la costa del Perú. Todo ello nos deja con la idea que la expedición de Pizarro llegó providencialmente, dando un golpe de muerte al imperio aquel 16 de noviembre de 1532, cuando, al ingresar en Cajamarca, los españoles capturan a Atahualpa, el gobernante del Tahuantinsuyo y uno de los hombres más poderosos del mundo en ese momento.

Hasta ese punto *La conquista de los incas* nos hace reflexionar hondamente en algunos temas: ¿cómo percibieron los incas la llegada de los españoles? ¿Cuál fue el efecto que causó en Europa el descubrimiento de un pueblo tan admirablemente desarrollado y rico? ¿Por qué se desató tan apasionado debate sobre el rol que debía jugar Atahualpa, cautivo de los españoles?

Quizás uno de los sucesos más complejos que el libro intenta explicar es el efecto que el descubrimiento y la conquista del Imperio Inca tiene sobre el mundo. Este hecho, que muchas veces pasa desapercibido para la historia peruana, y que es tomado con sumo cuidado por Hemming, especialmente al analizar el enriquecimiento español a raíz del tesoro incaico como efecto inmediato de la conquista, hecho que pareciera ser de gran envergadura para la época pero que termina siendo disminuido ante el hallazgo y la exportación de la papa a Europa. Ella viene a ser el mayor legado que el hombre andino le otorga al mundo, y que hasta el día de

hoy preserva como un patrimonio alimenticio invaluable. Con la anexión del Imperio Inca los españoles obtuvieron una formidable base de operaciones para emprender con facilidad expediciones a lo largo del territorio sudamericano. Su sistema de encomiendas permitió que florecieran ciudades llenas de europeos en esta parte del mundo.

Aún quedaba por contar la gran “gesta inca”, sus intentos por recuperar el imperio, la libertad y la independencia. El libro detalla con gran calidad el levantamiento de Manco Inca, quien, pese a someterse a los españoles durante tres años y aconsejar a sus súbditos sumisión y obediencia absoluta, se da cuenta que los extranjeros eran en realidad invasores. La crueldad y las torturas al propio Inca lo llevan a realizar dos grandes rebeliones para expulsar a los españoles del Perú. La segunda rebelión es un hecho poco conocido pero que Hemming aborda con sumo detalle para reivindicar a los incas, así como los eventos que le siguieron y que dieron origen al estado inca de Vilcabamba, que buscaba hacerse un espacio (de forma tanto bélica como pacífica) en un Perú ocupado por españoles.

La transformación de la religión en los territorios ocupados por España es otro aspecto interesante que podemos observar desde esta visión de la conquista. En la época del arribo español la religión incaica había asimilado en gran medida todas las zonas importantes de civilización en Sudamérica. Los incas habían utilizado procesos de transmigración para reafirmar y consolidar para el imperio, durante las guerras de conquista, las zonas de ocupación. Los ídolos tribales eran trasladados de los pueblos sometidos hacia el Cuzco, buscando así asegurarse la buena voluntad de estos “nuevos súbditos”.

Por otra parte, los conquistadores incas mostraron respeto por algunos de los santuarios de peregrinación más destacados, permitiendo que las actividades de estos continuaran como antes de ser sometidos. Un claro ejemplo de esto fue Pachacamac, que, aunque situado en los territorios dominados por los incas, no alteró sus actividades tradicionales. Solamente su casta clerical puso sus

predicciones oraculares al servicio del gobierno incaico, sin ver por ello reducido el número de devotos.

El impacto de la conquista española es muy diferente a lo que se había concebido en tiempos de los incas, aunque los primeros conquistadores no se sintieron tan fuertes como para prohibir todas las tradiciones idólatras. Su presencia en el Tahuantinsuyo desbarató el orden establecido desde los primeros días. Tomando nuevamente como ejemplo a Pachacamac, encontramos que la excursión violenta de Hernando Pizarro en 1533 dio pie a un declive sistemático de todo este complejo. Así, cada paso que los conquistadores daban en el Perú marcaba para siempre la forma de pensar y de convivir de sus habitantes, terminando poco a poco con la influencia del gobierno incaico, que dependía de la creencia en el Inca como hijo del Sol, un ser divino que ejercía total autoridad sobre la vida de aproximadamente quince millones de habitantes.

*La conquista de los incas* de John Hemming es un libro sumamente recomendable para estudiantes interesados en la formación histórica del proceso de sincretismo cultural que se dio en los Andes desde el siglo XVI y que se ha ido cimentando hasta nuestros días. Muchas de las tradiciones, costumbres y ritos que hoy forman parte de la cosmovisión y vida diaria del poblador andino parten de esos primeros días de la conquista.

En 1970, cuando se publica la primera edición de *La conquista de los incas*, debió parecer la dudosa apuesta de un joven explorador canadiense de treinta y cinco años (John Hemming). Para ese entonces, la magistral obra del maestro William Prescott titulada *Historia de la conquista del Perú* (1847) cumplía ciento ventitrés años y se había consolidado como un clásico entre los expertos en historia incaica. En ese punto aún era difícil concebir la compleja red de eventos socio-políticos que habían ocasionado la caída del Imperio Inca y la desaparición silenciosa de sus gobernantes. Hemming era consciente de que la obra del maestro era casi insuperable, pues era una síntesis bien documentada y coherente que relataba la conquista y las guerras civiles entre los conquistadores.

Sin embargo, surgiendo de la sombra de Prescott (hecho reconocido por Hemming) y con un trabajo de campo de un año, en

el cual recorrió los complejos arqueológicos peruanos, *La conquista de los incas* se ha consolidado como un clásico moderno, tanto por el detalle de su narración y análisis como por su exploración de áreas que antes no habían sido señaladas a profundidad por los investigadores modernos. Un libro que encuentra su camino entre los estudiantes e investigadores más exigentes.



***Marihuana. La medicina prohibida***  
**Grinspoon, Lester, & Bakalar, James (1997)**  
**Barcelona: Paidós. 208 p.**

*Marihuana. The forbidden medicine*  
Grinspoon, Lester, & Bakalar, James (1997)  
Barcelona: Paidós. 208 p.

Gonzalo Eduardo Oporto López\*  
*Instituto de Investigaciones Sociales de la*  
*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa*

El historiador Edward Hallett Carr recomendaba no preguntar primero quién escribió un determinado libro sino cuándo fue escrito, para así conocer el tiempo del historiador. Por otra parte, Croce nos recuerda que toda historia es historia contemporánea porque también nos cuenta el tiempo del historiador.

La edición original de este libro fue publicada por la Universidad de Yale en el año 1993. Sin embargo, el profesor Lester Grinspoon (psiquiatra, profesor emérito de la Facultad de Medicina de la Universidad de Harvard) comenzó sus investigaciones sobre la marihuana en el año 1967, cuando el “verano del amor”, el movimiento *hippie* y el Festival de Woodstock continuaban configurando el régimen de representación de las drogas en el mundo occidental, particularmente en los Estados Unidos. En esa línea, el profesor Grinspoon dio inicio a su investigación partiendo de una premisa negativa: la marihuana es una droga peligrosa. Tuvieron que transcurrir tres años para que su punto de vista fuese cambiando hasta finalmente comprender que a él, al igual que a otros, le habían “lavado el cerebro”.

---

\* Antropólogo. Actualmente cursa estudios en la Maestría en Gerencia Social y de Recursos Humanos de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y es investigador del Instituto de Investigaciones Sociales (UNSA). E-mail: gol98@hotmail.com

La investigación le permitió corroborar que la marihuana es menos perjudicial que las dos drogas legales más consumidas en el mundo (el alcohol y el tabaco). También se dio cuenta que el prejuicio y la valoración de lo bueno y lo malo se había instalado ampliamente. El *Estado terapéutico* es el que comienza a decidir lo que la sociedad civil debe y no debe consumir, e impone el valor positivo y negativo a los productos, en este caso, las plantas.

La marihuana tiene mala prensa porque forma parte del régimen de representación dominante de las drogas. La gente opina sin conocer y confunde sustancias y efectos como si se tratasen de la misma cosa. De ahí el *efecto nocebo*, ya que las personas comienzan a tener malas experiencias producto de las expectativas negativas que tienen de la marihuana. El tipo de experiencia que se obtiene cuando un usuario consume este tipo de sustancia no se puede explicar con palabras (el éxtasis es inefable), y la marihuana, según la clasificación de Lewin, forma parte del grupo *phantástica*, porque amplifica nuestra esfera de percepción.

La antropología nos ha enseñado lo imbricado que está el aspecto físico, psicológico y social, y que aquella división establecida por los especialistas profesionales es meramente instrumental. En un gran número de sociedades puede producirse una obsesión de origen puramente social, digamos, con la muerte, sin mezcla alguna con otros factores de carácter individual, y pudiendo llegar a producir resultados mentales y físicos en la conciencia y el cuerpo del individuo que puede traer consigo su muerte en un plazo breve, y esto sin lesión aparente o conocida.

Al respecto, Lévi-Strauss nos explica cómo un mito, que es parte del sistema de creencias de una determinada forma cultural, puede llegar a inducir ciertos “efectos” en el organismo y el psiquismo de aquellos individuos que son parte de esa sociedad. En la cultura occidental tenemos el conocido efecto placebo en las ciencias de la salud, que ocurre cuando un médico receta una cápsula con agua a su paciente diciéndole que es el mejor tratamiento para su mal y luego de la ingesta el paciente mejora. Ello se conoce como *eficacia simbólica*.

Las drogas tienen efectos específicos de acuerdo al usuario y a la forma cultural donde intervienen. Debemos pensar cómo la cultura modifica los efectos de las drogas que se consumen de acuerdo a cómo se consumen, esto es, en un contexto ritual o profano, como lo hace muchas veces Occidente. En este sentido, Lester Grinspoon nos dice que las acciones irracionales de los no usuarios, alimentadas por mensajes de la Oficina General de Narcóticos, desde donde se construían los regímenes discursivos de verdad acerca de la marihuana como droga adictiva, eran las causantes de los crímenes violentos, la psicosis y el deterioro mental que devino en la eliminación del cannabis del Formulario Nacional de Farmacopea de los Estados Unidos en el año 1941.

Este es un libro seminal en cuanto a la mirada médica de la marihuana. Al estar escrito en forma de historias, algunas resultan contradictorias y hasta frustrantes. Los pacientes cuentan su experiencia con la marihuana como medicamento y nos dicen cómo su uso ayuda a evitar el innecesario dolor adicional, así como la ansiedad que padecen por conseguir la sustancia de cualquier manera.

El mismo año en que el profesor Grinspoon comenzara sus investigaciones sobre el uso terapéutico de la marihuana (1967), su hijo Danny, de diez años, fue diagnosticado de leucemia linfática aguda. En 1971 Danny comenzó a consumir drogas que le causaban severas náuseas y vómitos, y que le dificultaban continuar con la terapia. En ese momento aparece la marihuana como una alternativa a los efectos secundarios indeseables. Fue una gran sorpresa comprobar que la marihuana, fumada minutos antes de cada sesión de quimioterapia, lograba desaparecer cualquier síntoma molesto de náusea y vómito, e incluso le generaba apetito.

La marihuana demuestra en la práctica sus bondades, no obstante, desde el Estado terapéutico se contraponen todo tipo de medidas para obstaculizar su uso y disponibilidad. El paciente y/o su familia deben acudir muchas veces al mercado negro para abastecerse de materia prima. Han pasado cincuenta años y la marihuana sigue criminalizándose, con más del 80% de las intervenciones relativas a drogas en los Estados Unidos. Los organismos responsables continúan saboteando cualquier logro a favor de la

legalización de la marihuana medicinal y recreativa y los políticos continúan diciendo una cosa y haciendo otra. Y en el medio, la salud de las personas.

El libro es un referente para el debate actual respecto del uso terapéutico y recreativo del cannabis. Es necesario destacar que en muchos lugares solamente se habla de cannabis medicinal, como sucede en el Perú, cuando el debate fue puesto sobre la mesa luego de la (mediática) intervención policial a un local donde se producía aceite de cannabis para el tratamiento de niños que padecen diferentes males y que han resultado refractarios a los tratamientos convencionales o alopáticos.

La lección que este caso nos trajo es muy valiosa. Un colectivo de madres se atrevió a romper la ley produciendo aceite de cannabis casero como terapia para sus hijos enfermos. La marihuana hizo su entrada en escena de forma no solo polémica sino dramática: madres sufriendo al ver las dolencias de sus hijos enfermos, y sin poder darles el único medicamento que realmente les genera alivio.

Asociación *Buscando Esperanza* se llama un grupo de madres organizadas en torno de un denominador común, producir el aceite de cannabis que permitirá aliviar, en gran medida, el padecimiento de sus familiares. Cada una produce el aceite que necesita, no hay compra-venta de ningún tipo pues todo es para el autoconsumo y cero para el mercado. Es decir, no hay tráfico ni criminales que encarcelar (para la desazón del Estado terapéutico).

Sus hijos padecen penosas enfermedades y son refractarios a un tratamiento que trae consigo serios e irreversibles efectos secundarios. Lo más interesante del caso, desde la antropología, ha sido constatar cómo la sincronía de varios factores ha servido para que, contradiciendo a cualquier zahorí pesimista, en menos de un año el tema se haya concretado en una propuesta de ley y se siga discutiendo. Las madres, organizadas en los diferentes colectivos a nivel nacional, apuestan por una legislación que prescriba el autocultivo como la alternativa más viable para ellas.

En este escenario no faltan los terroristas de siempre, quienes, desde diferentes canteras, como la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA) o el Centro de Información

y Educación para la Prevención del Abuso de Drogas (CEDRO), repiten su muletilla: la marihuana es una droga ilegal y peligrosa. Esto no ayuda al proceso, más bien, despierta la alerta acerca de los peligros de su legalización para uso terapéutico. De esta manera, en el proceso de construcción de la opinión pública, confluyen diferentes regímenes discursivos de verdad acerca la marihuana como fármaco, esto es, medicina y/o droga-veneno.

El proceso en mención dio origen a una norma que no sirve en la práctica porque no se adecúa a las necesidades de los usuarios, esto es, no ha sabido recoger las demandas de los diferentes grupos de interés implicados vitalmente en el tema. Y esto no es debido solamente al enfoque farmacrático y biomedicalizado sino también a la presión e injerencia de grupos conservadores, religiosos y reaccionarios. El proyecto de ley no ha discutido la posibilidad de legalizar la marihuana para uso recreativo sino que directamente se pasó a discutir cómo se iba a regular el uso terapéutico del cannabis.

El uso recreativo, *lato sensu*, podría también pensarse como uso terapéutico pero esta vez a nivel psicológico, y no solo somático, como comúnmente se cree. No obstante, en Occidente se piensa que ello es “estar volando”, y así puede uno leer las recomendaciones de algunos “nuevos especialistas” en cannabis medicinal formados por las autoridades nacionales de salud que recomiendan el aceite de cannabis, rico en CBD y con escaso contenido de THC, para evitar así el efecto psicológico, como si este fuese malo per se. Nuevamente, el prejuicio y desconocimiento de todas las bondades que contiene esta planta no permiten un uso más eficiente de la misma. La opinión pública se resiste a reconocer que el efecto psicológico también puede ser terapéutico.

Occidente se caracteriza por ser una sociedad que culpabiliza el placer como pecaminoso y concupiscente, en consecuencia, cualquier cosa que busque el placer por el placer es mala. No obstante, esto no siempre ha sido así. Michel de Montaigne escribió en el siglo XVI que el fruto más acabado de la salud es el placer, sin embargo, hoy parece haberse invertido la lógica de este apotegma: no se considera sano aquello que produce placer sino más bien placentero aquello que produce salud. ¿Acaso se ha descartado la

intensidad de la que hablaba Grinspoon por la duración? En este punto se impone esa vieja virtud: templanza frente a la prohibición o la culpabilización puritana, cultivar el arte responsable de cuidar de uno mismo. La ética del autocuidado.

El tema que no calla es el referido a la “adicción a las drogas”. La noción de adicto, como forma de desviación mal vista, no alude a una enfermedad sino más bien a una identidad estigmatizada producto de la construcción del así llamado problema de las drogas (como bien ha expuesto Thomas Szasz). En ese sentido, adicción o abuso de drogas se emparenta a enfermedad mental o brujería, mientras que el adicto se asemeja a categorías de desviación del paciente mental o bruja.

En este asunto nos suscribimos al proverbio latino: *Abusus non tollit usum* (El abuso no quita el uso), y contra aquella tendencia a querer prohibir algo sólo porque existe el peligro fundamental de abuso. Otra vez, nos resistimos a ver el tema con amplitud de mirada y preferimos restringir nuestro objetivo hacia su satanización como parte de la misma cruzada antidroga que obedece más a la visión popular y el afán de control social de parte del Estado terapéutico. Debemos analizar las causas y no los efectos. La raíz del problema reside en el usuario y no en la sustancia. Por el hecho que existan personas que son usuarios consuetudinarios de alcohol, café, tabaco o juegos de azar, debemos, desde el Estado terapéutico, ¿declararlos peligrosos y prohibirlos?

Con el tema de las drogas lo que está en juego son las formas y legitimaciones del control ajeno, esto es, nuevos nombres para viejas formas de dominio y control de las personas de parte del Estado terapéutico a manera de esquemas de tutela. La adicción no es un problema psiquiátrico o médico sino político, porque expresa una pugna entre el individuo y otras personas de su entorno por el control del cuerpo del supuesto paciente, impidiendo de esta manera que uno se haga responsable de sí mismo, como plantea Hans Jonas y su principio de responsabilidad como un paso más adelante del utopista principio de esperanza de Ernst Bloch.

En ese sentido, puede entenderse el significado contemporáneo de droga, adicción y daño como ficciones contemporáneas.

Nos las venden como una amenaza peligrosa que requiere, como respuesta, una guerra frontal del tipo cruzada contra las drogas, en la que todos están prestos a alistarse cual nuevo guerrero templario contra el flagelo de la droga. Detrás de estos discursos y prácticas está el *modelo médico* y sus dinámicas de *control social*. Este modelo sociocultural de la salud toma en cuenta, además de los aspectos puramente biológicos, otros de índole subjetivo de la enfermedad, los que se ponen de manifiesto a través de las discrepancias sociales e individuales al momento de construir algo como patológico, enfermo, disfuncional o anormal.

La enfermedad, como construcción social, se nutre de todos aquellos aspectos que influyen en su constitución, estos son: ideológicos, políticos, económicos, culturales, entre otros. Los cuales se combinan con los aspectos biológicos para generar las representaciones sociales del proceso salud-enfermedad-atención. Estas representaciones son dinámicas y variables por muchos factores. En ese sentido, el modelo sociocultural de la enfermedad resulta muy útil para comprender, en toda su dimensión, el vínculo entre el saber y la medicina con los procesos de control social, vigilancia y castigo: la prohibición de las drogas como modelo de control social obedece más a cuestiones políticas, ideológicas, morales y religiosas que a cuestiones médicas y científicas.

El redescubrimiento de la marihuana ha generado un intenso debate entre los prohibicionistas y aquellos que plantean su liberalización, terapéutica y/o recreativa. En el Perú sólo se está legalizando con fines terapéuticos. El uso recreativo no está en discusión. El solo hecho de llamarlo así dice mucho acerca de lo que Occidente entiende de esta planta, por lo menos desde el sistema de poder: nada, o casi nada.

El sueño de la razón produce monstruos, reza el aguafuerte de Goya, y así devino la razón instrumental. La política que se traduce en prohibición de las drogas puede pensarse, según plantea Fernando Lynch (2012), como otra forma de colonialidad del poder. La noción de droga es una categoría de la situación de colonialidad, así como la de indio en América es de colonialismo.

En otras palabras, la construcción social del “problema de las drogas”, como afirma Lynch (2012), destila colonialidad, ya que se desconoce los usos histórico-culturales de las sustancias psicoactivas: ceremoniales, mágico-religiosos, iniciáticos, artísticos, recreativos, terapéuticos, psicosomáticos, cognoscitivos, entre otros. Por otro lado, el carácter histórico de la política hegemónica, la cuestión étnica y el alineamiento perverso entre el diagnóstico médico y la sanción jurídica posibilitan la doble conjunción de enfermo/delincuente.





marxista? ¿O simplemente estamos oponiendo una interpretación de la historia a otra interpretación de la historia, ambas condicionadas socialmente y elaboradas en función de los respectivos intereses de clase?

Lumbreras: (...) me pone efectivamente en aprietos, tengo que responder muy escuetamente. (...) los marxistas dicen que, efectivamente ellos desarrollan una ciencia del proletariado, al servicio de los intereses de la clase obrera. Pero hay una diferencia que es importante: no es una posición más, no es una interpretación más. Es una interpretación nueva y diferente que surge en la historia como consecuencia del desarrollo de nuevas condiciones históricas y que, en consecuencia, (...) supone una superación de las otras tendencias previas. (...) la burguesía supone la negación de la clase feudal y el proletariado supone la negación de la burguesía (...).

Macera: (...) ¿por qué establece tácitamente una equivalencia entre negación y superación?

Lumbreras: Porque (...) la negación es sólo una forma de superación. (...) por lo menos esto es lo que el propio Hegel concebía como la negación dialéctica.

Macera: Pero subsiste la pregunta: ¿En qué medida una negación es dialéctica y por serlo implica superación para Hegel y Marx? ¿Por qué una negación es superación?

Lumbreras: Por el hecho de que la reemplaza y al reemplazarla toma las experiencias que ella tuvo primero y además agrega las suyas propias que son nuevas, en consecuencia, es superación (...).

Fuente: Macera, P. (1988). *Trabajos de historia. Teoría. Tomo 1*. Lima: UNMSM – Herrera ediciones. Segunda edición facsimilar, pp.71 -117.





# 44° Aniversario

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA



# UNSA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA

