

DESARROLLO, CULTURA E IDENTIDAD

Entre los pastores altoandinos

Teodomiro Palomino Meneses

¿Será pertinente plantearse la posibilidad de la afirmación cultural frente a un grupo humano que representa el pico más elevado de la pobreza económica en el país? ¿En una situación donde las condiciones de existencia están secularmente atadas a la subsistencia, afirmar la cultura no significaría acaso, afirmar la pobreza? Un reciente intento por dar respuesta a éstas y otras similares interrogantes, y plasmado en un proyecto de promoción del desarrollo, es el asunto alrededor del cual recorren los datos y las ideas de este texto.

23

INTRODUCCIÓN

Casi siempre que se pretende impugnar la validez de los proyectos de promoción del desarrollo social, se resalta el hecho de que reducen sus propósitos y procesos, hasta sus indicadores de evaluación, a lo económico. Se cuestiona el que las otras dimensiones de las condiciones de vida de los grupos humanos que comprometen, aparezcan como simples manifestaciones de la forma cómo se combinan y articulan los componentes elegidos, como efectos que pueden o no mencionarse, por no mediar con respecto a ellas una intención prefijada. Lo social y, en cierto modo, lo cultural, aparecen sólo en aquellos proyectos considerados "integrales", pero aún así, no como fines, sino como medios, actuando según el parecer de sus conductores, ignorando la racionalidad que les impone cada realidad y sus circunstancias, como también las exigencias de sus propios procesos. Se puede cuestionar además el que lo político, de ser tomado en cuenta, se agote apenas en intentos por agremiar a los "beneficiarios" para la obtención de ventajas en el mercado, sin una voluntad por enfrentar las relaciones de fondo, de estructura, por los riesgos que entraña.

Desde hace un poco más de dos años, las localidades altoandinas¹ del distrito de Vinchos, provincia de Huamanga, departamento de Ayacucho, constituyen unidades de acción de un proyecto de promoción del desarrollo social que asume la tesis de que la "cultura importa" en la creación de la riqueza y la búsqueda del bienestar humano, y hace esfuerzos por ganar, como "navegando contra la corriente", los tramos iniciales de la ruta que pretende cubrir. Las ideas y los datos que hacen el cuerpo de este texto corresponden al conjunto de reflexiones que surgen en el procesamiento de esa particular medida de intervención, a la que sus promotores -resaltando el piso ecológico que ocupan sus actores: la *sallqa* (puna)-denominamos con simpleza "Proyecto *Sallqa*"². Se refieren, concretamente, a los planteamientos teóricos y estratégicos y a los elementos relevantes del escenario.

Acerca de los planteamientos conceptuales

Con el Proyecto *Sallqa* se espera que la acumulación de sus logros, resultados e impacto se traduzca en un paulatino desencadenamiento de un proceso de desarrollo social que, por encontrar soporte, impulso y garantía de continuidad en la identidad étnica de sus actores, por estar orientado hacia logros que sobrepasan el nivel de los indicadores econométricos y por definirse en última instancia en la esfera política sea, a la vez, un movimiento de afirmación cultural.

Como se ve, el reto se aproxima al tema del "regreso del actor y de la cultura"³, pero antes, y con mejores posibilidades de manejo de información y atención, a un tema que se discute en América Latina con cada vez mayor preocupación desde la década de 1970: los movimientos indígenas, a los que se suele catalogar como la expresión más elevada de la afirmación cultural, y, cuando acontecen en ese enorme y variado espacio en el que se enseorea la cordillera de Los Andes, como la expresión más elevada de la afirmación de la cultura andina.

Se debate en el país, en el campo académico, y con mucho menor interés en el campo de la política, si los movimientos sociales como el de los indígenas, fuerte-

¹ Localidades ubicadas en los espacios o las zonas altoandinas. Forman parte de lo que para Brack (1986) es la Ecorregión de la Puna. Dentro de la demarcación de regiones naturales de Pulgar Vidal, se extienden por la parte superior Suni y por todo lo que es Puna o Jalca y Janca o Cordillera. Sus límites inferiores varían. En los altiplanos del sur del país se encuentran a 3,000 msnm; en la sierra central, a 3,500, y en la sierra norte, a 3,300 (Horber, 1984).

² Ejecutado desde octubre de 1998 por la Asociación para la Promoción del Desarrollo (PRODES), con el auspicio de OXFAM AMERICA. "Proyecto de Promoción de Desarrollo Social y Afirmación Cultural".

³ Este "doble regreso" ocurre, según Degregori (2000:50), cuando la antropología peruana se aleja tanto del estructuralismo y como de lo que considera "marxismo dogmático". Cuando se reencuentra como disciplina, después de los "funerales" de la que fue objeto por la forma cómo encaró su participación en el esclarecimiento de los trágicos sucesos de Uchuraccay.

mente impregnados de etnicidad y enarbolando el principio del respeto a la diferencia cultural, pueden o no conducir a las unidades sociales originarias a liberarse de la pobreza, la inequidad, la alienación, la discriminación y la exclusión, problemas que emanan de la condición dominada y subordinada/dependiente que históricamente han tenido y tienen.

En el campo de la promoción del desarrollo social, tal debate es todavía de escaso nivel, disperso y con innumerables e inconsistentes desencuentros, situación que en parte encuentran explicación en la persistente disposición a descalificar adversarios y “a la división antes que a la valoración de los otros y a la unidad”⁴. Los esfuerzos para el esclarecimiento, la actualización y la adecuación de conceptos es insuficiente. La preocupación por encontrar coincidencias y de hacer con estas tendencias de interpretación sucumben ante la avalancha de románticos pareceres que se dan en torno al indio y la defensa de su cultura, si es que no ha sido previamente ante las frustración que acarrea el fracaso de no encontrar al “indio perdido”⁵. El Proyecto **Sallqa** intenta revertir esta situación, a partir de lo que considera son sus propias limitaciones y demandas. Su diseño ha implicado la revisión de una serie de interpretaciones acerca de la cultura y de sus opciones para afirmarse, como también el planteamiento de una aproximación teórica propia y compatible con su propósito y sus posibilidades. En lo que sigue de esta primera parte del texto se ofrece, entre precisiones, comentarios y señalamiento de carencias, los aspectos más importantes de la aproximación teórica con la que hasta el momento viene dando sentido a sus acciones.

Haciendo uso de la licencia de recurrir a su unicidad, se asume que la cultura andina no es una supervivencia de manifestaciones colectivas precoloniales, ni de cualquier otro hito o periodo histórico nacional o regional; que es una síntesis nueva⁶, en cada momento y en cada espacio, no un residuo del pasado; que no se reduce a la tradición; que es pasado, presente y proyección al futuro, como posibilidad, como proyecto y como utopía.

Por tanto, el conocimiento y la acción de la cultura andina no consiste en ubicar los espacios en los cuales mantiene su autenticidad, y en dar a conocer como novedad los rasgos que la caracterizan, antes que se contaminen con lo que viene

⁴ Montoya (1998: 173) al referirse a los líderes de las ONGs indianistas señala que esta disposición significa la vigencia de un modelo colonial de comportamiento, puesta con mayor evidencia en la conducción de la antigua hacienda.

⁵ Para Degregori (1998:39) la búsqueda del “indio perdido” es el intento de “encontrar, o construir, identidades nítidas, liderazgos sólidos y demandas concretas indígenas allí donde a veces simplemente no las hay”.

⁶ Necker (1982: 232).

de afuera y desaparezcan. Consiste, más bien, en afrontar los cambios que hacen posible su persistencia, potencialidad y afirmación. Si la cultura andina persiste, es porque cambia, se desarrolla, influye en otras culturas y a la vez recibe aportes de estas otras culturas. De este modo encuentra el espacio, la energía y la lógica de su afirmación. Su aislamiento es simple y llanamente un malentendido⁷.

En el campo de la promoción del desarrollo social, la idea de que no existe sociedad o cultura andina aislada, aunque cuesta decirlo, no goza todavía de aceptación plena. Donde esta carencia se hace patente, es en relación a las unidades sociales como las que compromete el Proyecto **Sallqa**, ubicadas a mayor altura, distantes de las ciudades y con un asentamiento disperso. Frente a la ubicación y conformación física que tienen, poco importa el que participen de una economía basada en la producción de un bien que ingresa a un mercado con un fluido control internacional: la fibra de alpaca. Entre quienes, de uno u otro modo, "extienden acciones de desarrollo rural" hacia los espacios altoandinos, no tienen todavía un carácter general el raciocinio de que las unidades sociales originarias, que en el piso ecológico **sallqa** son los **ayllus** (barrios o sectores), las localidades y comunidades, mantengan una necesaria y creciente interacción con las formaciones sociales mayores, formalmente tomadas como los distritos, las provincias y los departamentos que hacen el Estado-Nación o como otras jerarquías jurisdiccionales, y estén contextualizadas y fuertemente influenciadas por ellas.

26

El conocimiento y la acción en relación a las unidades sociales originarias (los pueblos originarios) y a la cultura con que se reproducen resultan ser inconsistentes y de escasa trascendencia cuando son constreñidos a la lógica de sus propias determinaciones; en otras palabras, cuando giran únicamente alrededor de lo que se considera son sus rasgos tradicionales, "particulares", "puros", persistentes y ancestralmente diferenciados. Hay instituciones y personas que, en la esfera no gubernamental, se fijan el reto de abordar el tema de la afirmación cultural en los trabajos de promoción del desarrollo social, sin este planteamiento básico, más que por desconocimiento, por evitar compromisos concomitantes en el frente externo, donde los logros se consiguen en medio de intereses mucho más encontrados y por consiguiente en medio de mayores posibilidades de riesgo. Sin embargo, y paradójicamente, la imagen de esos agentes, como instituciones y como personas, crece como si estuvieran en el camino correcto. Lo que ocurre es que tanto para ellos como para quienes evalúan ocasionalmente sus "logros", éstos no

⁷ *ibid.* (232). Necker, al referirse al "aislamiento de los indios en relación al resto del mundo", afirma que es un "mito antropológico", explicando que "desde hace mucho tiempo las formas de producción, la tenencia de la tierra, de organización social de los indios de altas montañas de América Central y de los Andes, no son comprensibles sino en relación con el rol que les hacen jugar las estructuras socio-económicas dominantes y externas".



Qarikuna (varones) de Cayramayo posan para el recuerdo haciendo **kaupu** (hilado para el tetercido) mientras «hacen tiempo» para la asamblea local. no hay tiempo perdido.

son otra cosa que la sofisticada presentación de las formas más expresivas de la cultura, como los cuadros costumbristas, la artesanía y los rituales, por ejemplo.

Significa esto que se está admitiendo y gratificando con normalidad la suplantación de los cambios en los contenidos de la cultura, los de su misma afirmación, por cambios en las formas, que en todo caso deberían ser los de la expresión de su afirmación.

Hechos como el que se menciona, que tras una aparente normalidad y simpleza aguardan significativas implicancias, indican que hay la necesidad de hacer una exhaustiva reflexión en torno a la noción de afirmación cultural, la que, dada la creciente demanda que tiene en el plano de la práctica social, debe llegar hasta los niveles estratégicos y operativos. Se impone, entonces, que los antiguos conceptos teóricos, estratégicos y operacionales que en relación a la afirmación cultural están en pleno uso sean confirmados, reformulados o desechados en confrontación con los recientes, a la luz de éstos, y considerando que no hay otra mejor manera de realizar esa tarea, por lo menos hasta ahora, que al interior y en función de los mismos proyectos de promoción del desarrollo social que incorporan el componente de la afirmación cultural. El fracaso que de modo recurrente ponen en evidencia los obliga a encontrar nuevos planteamientos.

Entre los nuevos planteamientos conceptuales a ser encontrados, urgen aquellos que ayuden a entender cómo los pueblos originarios del área andina reproducen internamente, e integran a la propia, la lógica del cambio de las llamada "sociedad

nacional" o "sociedad global", y qué efectos origina esta permeabilidad tanto en el orden interno como en el externo. Se necesita conocer los efectos y el impacto que producen las interacciones entre tales pueblos originarios y las formaciones sociales que las envuelven, tomando como punto de partida que en estas interacciones no son siempre armónicas y que están henchidas de conflicto en los momentos decisivos.

28

En la contextualización de los pueblos originarios andinos y altoandinos, como en todos los pueblos originarios del planeta, prevalece también la relación, históricamente determinada, de dominantes y subordinados o dependientes. En esta relación estructural, les corresponde a los pueblos originarios el polo de los subordinados o dependientes, opuesto al polo de los dominantes, el de las formaciones sociales mayores y hegemónicas. Y si de identidades de pueblos originarios se trata, es necesario no obviar las que provienen del contexto, como una especie de macro-identidades que se deslizan con una proyección vertical y sin límites. Antes que las polarizaciones indio/misti y campesino/ciudadano (**chakra runa / Ilaqta runa**) están, en una dimensión mayor, por tanto más decisiva, las "macro identidades" de dominados, subordinados o dependientes, de las que no pueden quedar eximidas, en tanto ya han dejado de ser económicamente autosuficientes, y desde hace mucho tiempo.

El cambio de las "macro identidades" requiere, irrenunciablemente, soluciones políticas. Las otras identidades, las menores, las que se inscriben en la dimensión subjetiva de la condición humana -como las identidades étnicas por ejemplo- pueden cambiar con la fuerza de los sentimientos y las emociones. En el caso de las "macro identidades" esta posibilidad no existe. Frente a ellas, es sólo la política la que puede hacer sentir el peso contundente de sus determinaciones, y haciendo uso de sus potencialidades, tanto objetivas como subjetivas. Por ello, los esfuerzos orientados a la afirmación de la cultura andina tienen muy pocas probabilidades de éxito cuando prescinden del trabajo político.

No obstante el carácter altamente trascendente de las identidades objetivas, vale decir identidades de estructura, entre los habitantes andinos, y más precisamente entre los habitantes altoandinos, crecen y se complejizan aquellas que tienen una fuerte carga subjetiva. Las interacciones en el ordenamiento interno de las unidades sociales y las que hay entre lo interno y lo externo se renuevan aceleradamente e influyen con igual velocidad en los procesos de creación y recreación de las condiciones de existencia de sus habitantes, sin que ninguna de sus instancias deje de ser implicada. Esto hace que las identidades subjetivas no sean nítidas y tiendan a ser múltiples. Hoy ya no es fácil establecer, por ejemplo, los rasgos identificatorios de los **sallqa runa**'s (hombres de puna), a los que sin más reparo que el matiz racial, se los incluye en la genérica identidad india o indígena. Es que en medio o alrede-

dor de ese grupo humano han aparecido otras identidades a las que por su opacidad se les categoriza como "fronterizas": "limacos", "pakinas", "chawa mistis", "estables", "residentes", "morosos" y otros. Para quienes los vemos desde afuera o alejándonos ya de ellos, esas identidad pueden no captar nuestra atención; pero, para los propios **sallqa runa's**, parecieran ser más bien centrales, puesto que los usan, permanentemente, y algunos casi con fuerza de ley, para redefinir todo tipo de derechos en el fuero interno: pertenencia, representatividad, acceso a los recursos productivos y a los servicios colectivos, justicia, ventajas en el tratamiento de problemas y otros. Todo este panorama induce a que se vaya más allá de la distintividad india o mestiza, que resuena más por la adscripción que por la asunción, y a poner atención en las identidades adyacentes, como también en aquellas que se consideran están en las medianías.

En la perspectiva de la afirmación cultural, y más si el camino a seguir implica la promoción del desarrollo social, es de vital importancia tener en cuenta que las identidades subjetivas son básicamente afectivas y emocionales. Un proyecto de promoción del desarrollo social que tenga como eje la afirmación cultural puede tener efectos tanto positivos como negativos, para el grupo humano que compromete, si apela sólo a las identidades subjetivas. Afectos y emociones tienen la cualidad de ser usados con igual facilidad y eficacia en uno y otro sentido, para el bien o para el mal, y sus resultados, como en la vida cotidiana, son pasajeros. Para que en un proceso de afirmación cultural las fuerzas que emergen a través de las identidades subjetivas vayan siempre en provecho del grupo humano que lo protagoniza, y para que los resultados sean estables y sostenibles, tienen que estar ensambladas con las identidades que se definen en el nivel de las condiciones materiales de existencia, es decir con las identidades objetivas, últimamente evitadas o escamoteadas. Sólo así las identidades subjetivas podrán desplegar toda esa potencialidad aglutinadora, movilizadora y participativa que con inusual expectativa se les reconoce últimamente⁸.

⁸ Las precisiones, entre dudas y presunciones, que siguen, y que corresponden a Albó (1982:196), pueden ayudar a que se entienda mejor el ensamblaje que debe existir entre las identidades ("categorías") objetivas y subjetivas: "(...) la utilización de las categorías subjetivas que siguen vivas en el aymara de hoy tiene su importancia (...). Por ser categorizaciones que apelan al factor afectivo, son también capaces de generar cierta efectividad. Y por ser afectivas, son también manipulables desde uno y otro lado (...). Pero, ¿es ésta la única utilización posible del resorte emotivo? Si junto a su identificación subjetiva se le añade una concepción que aclare su posición económica, y junto a ello se añaden también nuevos esquemas que organicen sus relaciones de producción de forma más horizontal, ¿no puede seguir siendo válida su identificación como indio o aymara? Si otro elemento emotivo, el nacionalismo (que en otras partes puede ser utilizado para fortalecer el *statuo quo*), ha ayudado al rompimiento de dependencias importantes en varias partes del mundo, quizás una debida utilización de sus propias categorías subjetivas, puede ayudar también al aymara a su propia liberación, mas allá de lo que dice la simple palabra «indio» o «aymara» o «campesino».

Cuando en la promoción del desarrollo social las medidas de intervención son definidas en una perspectiva de afirmación cultural, es fundamental tener un preciso y claro entendimiento de lo que es la cultura, depurándola de todo aquello que la hace conceptualmente inasible, por omisión, exceso, dispersión o cualquier otro motivo. El concepto que hace una implícita referencia a sus posibilidades de afirmación es aquel que la presenta como el conjunto de fenómenos que contribuyen, a través de la reelaboración simbólica de las condiciones materiales de existencia, a comprender, reproducir y transformar los sistemas sociales⁹. En este concepto la cultura y el cambio social aparecen como dos aspectos consubstanciales. La interacción entre ambos hace que las posibilidades de su afirmación se desprendan y confluyan por uno y otro lado: posibilidades objetivas por el lado del cambio social y subjetivas por el de la cultura. Un concepto de cultura que dé a entender implícitamente sus posibilidades de afirmación indica, además, que no es cuestión de quedarse en el plano de las idealizaciones, como es la tendencia general, y que se tiene que llegar hasta el plano de las realizaciones.

30

Cuando la afirmación cultural es asumida en su articulación e integración con el desarrollo social, se está frente a una forma específica del cambio social: su forma deliberada, planificada. Visto desde su propio proceso y en el contexto más próximo, es el desarrollo social mismo y, a su vez, su mayor logro.

El desarrollo social, en su significación más genuina, compromete todas las dimensiones de la condición humana: materiales, institucionales y simbólico-representativas. Por las implicancias biológicas, históricas, estructurales y ético-morales que intrínsecamente tiene, no debe requerir que a su identificación por naturaleza se agregue, antes o después, expresiones como "humano", "auto", "autosostenido", "autosustentable", "integral" o "integrado", salvo razones de énfasis. En todo caso, no es el momento de hacer mayores precisiones al respecto, sólo cabe decir, que en el desarrollo de las sociedades el "desde donde" y el "hacia donde", al final, tienden siempre a encontrarse o reencontrarse e influenciarse mutuamente por el

⁹ García Canclini (1988:70). Para el autor, dicho de otro modo, y con mayor rigor, vendría a ser "la producción, circulación y recepción del sentido". El otro "concepto de mayor resonancia en la antropología", al que se adhiere, es "el que la asimila al conjunto de lo hecho por los hombres". Fuenzalida (1999:9) encuentra también que hay dos maneras de entender la cultura. Según él, existe "una confusión arraigada entre dos usos alternativos y complementarios": "El primero, desarrollado en la antropología temprana de los fines del siglo XIX y los comienzos del presente siglo y para usos de carácter puramente teórico, extiende de manera indistinta y genérica a todas las actividades y productos del hombre. El segundo, generado de manera espontánea por la autorreflexión del cuerpo social introduce criterios de significación y jerarquía que diferencian la masa cultural indistinta de actividades y productos. El segundo uso del concepto que reconoce Fuenzalida es el que mayor concordancia tiene con el que se ha asumido en el texto.

carácter cíclico de su proceso, en distintos momentos, con distintas intensidades y con distintos resultados. Constreñirlo a su fuero interno significa no comprender este rasgo de su desenvolvimiento y que se está mostrando, en consecuencia, un bonito y expectante juego de adultos. Ahora se reconoce que las formaciones sociales andinas son ricas en capital social y en capital cultural y muy deficitarias en capital económico, razón que prevalece para que se los ubique en el nivel de la extrema pobreza, y que con esos capitales en los que tienen ventaja sus hombres emprenden con éxito –cuando migran– la “conquista de un nuevo mundo”, creando formas “autóctonas” o “andinas” de hacer capitalismo¹⁰. Siendo así, el capital faltante tendrá que ser buscado allí donde se encuentra concentrado: las ciudades y los pueblos. Entonces, en el desarrollo de esas formaciones sociales no puede descartarse la capacidad que tienen sus hombres de captar excedentes en esas realidades urbanas o semiurbanas, simplemente por el prurito de querer hacer un “desarrollo rural neto” o un “auto desarrollo”. Los *sallqa runa*’s migrantes de Vinchos parecen darnos lección en ese sentido: en el valor de los materiales y los estímulos que usan para construir los templos, las escuelas y las carreteras, los más importantes de las obras sociales que construyen, está lo que obtienen en las calles de Lima como vendedores ambulantes de frutas¹¹.

¹⁰ Los estudios realizados en la década de los años 90 por Altamirano, Adans-Valdivia, Golte, Steinhaufl y Huber, entre otros, explican muy bien las implicancias y los efectos de este fenómeno.

¹¹ En el Proyecto *Sallqa*, para efectos de una precisa orientación de sus acciones, se hacen las siguientes puntualizaciones de carácter conceptual, de los que se puede extraer el entendimiento que tiene acerca del desarrollo social:

- Haciendo abstracción, en el desarrollo social, forma deliberada o planificada de cambio social, son consustanciales dos elementos o medios: la afirmación social y la afirmación cultural.
- La afirmación social es el elemento o medio objetivo. Se enraíza en la economía, en las condiciones materiales de la existencia humana y culmina o se define en la política.
- La afirmación cultural es el elemento o medio subjetivo que, haciendo uso de la fuerza de los sentimientos y las emociones, mantiene la continuidad entre el pasado (la tradición) y el presente (la modernidad) en función del futuro, como ambición social y culturalmente diferenciada, como proyecto y como utopía.
- En su significación práctica, la afirmación cultural constituye la posibilidad más inmediata o viables de aglutinamiento social para el cambio.
- La afirmación cultural es, además de medio, fin. Es medio porque sin ella el desarrollo social no es posible. Y es fin porque es la expresión más elevada de sus resultados o la culminación más elevada de su proceso.
- Para muchos, hoy, el desarrollo social sigue siendo sólo crecimiento económico, desprovisto de contenido social y político, y, más aún, desprovisto de contenido cultural. Los indicadores que se utilizan para medir su avance cubren por lo general sólo el nivel de la producción de bienes materiales. Esto quiere decir que se queda en la dimensión objetiva de la condición humana.
- Sin embargo, no hay grupo humano afirmado culturalmente que no esté afirmado socialmente, vale decir, económica, institucional y políticamente.

Acerca de los planteamientos estratégicos

El panorama en cuanto a los planteamientos estratégicos para la afirmación cultural es mucho menos alentador que el que se tiene con respecto a los planteamientos teóricos. Son muy pocos, y de los que existen muy débilmente reforzados están con los últimos aportes teóricos. En esta carencia están también las entidades internacionales y nacionales que promueven y apoyan los movimientos indígenas, a las que corresponde contribuir a la formulación de estrategias y la superación de problemas de orden práctico, como una forma de probar la validez de la teoría que construyen.

De los planteamientos encontrados, los que guardan mayor aproximación con lo que se piensa, siente y desea en el Proyecto **Sallqa**, por lo menos hasta ahora, son los de la Declaración de Barbados II, un documento de hace 24 años al que hoy casi nadie le concede importancia¹². El documento, luego de invocar la consecución de la "unidad de la población india" mediante "la ubicación histórica y territorial" de sus organizaciones sociales y las relaciones con los "estados nacionales", recomienda en lo estratégico "una organización política propia y auténtica", "una ideología consistente" y "un elemento aglutinador". Indica luego que para "la organización política puede partirse de las organizaciones tradicionales tanto como de nuevas organizaciones de tipo moderno"; que la "ideología debe formularse a partir del análisis histórico"; que el "método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación", y que el "elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenencia al grupo étnico y al pueblo indoamericano".

En un ambiente como el nuestro, donde predominan interpretaciones que esencializan e inmovilizan la cultura andina, como intentos por desencadenar movimientos indígenas al margen de la política, es comprensible que planteamientos como los de Barbados II llamen la atención de quienes no están en la simple evocación de grandezas pasadas, y que, por la singular determinación, articulación y valoración de sus elementos, encuentre algún tipo de afinidad. Es el

- Las posibilidades de afirmación cultural de un grupo humano que atraviesa por una situación de pobreza económica son mínimas y de escasa proyección hacia el futuro.
- Un grupo humano en situación de pobreza económica tiende a negar o ocultar su identidad étnica y su cultura. Sólo cuanto siente que está superada tal pobreza tiende a reconocerlas y afirmarlas, a mostrarlas libre y genuinamente.
- La identidad étnica y la cultura con pobreza económica sirve más para la vergüenza de "nosotros" frente a los "otros" y el desprecio de los "otros" hacia "nosotros". La cultura con despegue económico sirve para el respeto y la admiración de los "otros" frente a "nosotros" y la altiva recuperación de "nosotros" frente a los "otros".

¹² Declaración de Barbados II, realizado en julio de 1977 (1982: 3 y 4).

caso del proyecto cuyo desenvolvimiento da base empírica a este texto. En su diseño estratégico, donde desarrollo social y afirmación cultural son facetas de un proceso que se define políticamente, han sido incorporados, con una elevada dosis de compromiso y pragmatismo, tales planteamientos. Aunque muestren todavía imprecisiones en el orden, el peso y la forma de inserción en el proceso que de algún modo ya los involucra, se advierten estos elementos estratégicos: la historia y la memoria colectiva como el acervo de ideas que comparan el pasado y el presente en función del futuro y dan garantía a la continuidad intergeneracional; la economía, como base tangible de la reproducción, diferenciación y relaciones sociales; la sabiduría ancestral y convencional, como fuentes de conocimiento y actualización; la identidad y movilización étnicas, como fuerzas que apelando al sentimiento de pertenencia y sus emociones mantienen el grupo dispuesto a aglutinarse; la ideología, organización y movilización política, como medios de representación, presión y conquista social, tanto en lo interno como en lo externo; la ritualidad y la festividad, como formas de representación simbólica, recreación y avivamiento, y, por último, la promoción del desarrollo, como medio de inducción, apoyo y potencialización.

Acerca de los elementos relevantes del escenario

Proceso económico¹³

Por una histórica y contradictoria confluencia de factores internos y externos, en los espacios altoandinos de Vinchos las condiciones de existencia de las unidades sociales originarias y sus habitantes tienen niveles extremos de deterioro. En los periodos de violencia y post-violencia, que coinciden con los últimos 20 años, tal situación se ha vuelto sumamente difícil para las afanes del desarrollo social.

La actividad económica fundamental es la ganadería, sobre todo la de camélidos sudamericanos (alpacas y llamas). La actividad agrícola en algunos casos es marginal, con cultivos de papas y cereales, y en otros no hay. Los terrenos de cultivo, donde existen, son de barbecho local sectorizado y se hallan en el piso ecológico suni. La vital dotación de recursos productivos para la ganadería, suelo, agua, planta y animal, muestra una vertiginosa tendencia a la degradación. Su uso y manejo actual está demasiado lejos de lo que para la tecnología ancestral y convencional es lo óptimo.

Las praderas naturales son aún extensas y muestran una gran variedad de pastos. Por la violencia política de los años 80 y el desplazamiento de la población humana y pecuaria, el aumento de pastos en las praderas naturales llegó, en calidad y

¹³ Esta parte del texto ha sido elaborado básicamente con la información que contiene la publicación de la CTAR-CICSA/INADE-PRPAH, incluida en la bibliografía.

cantidad, a niveles sin precedentes en la memoria colectiva. Sin embargo, el mismo fenómeno político originó paralelamente un hecho negativo trascendental: el resquebrajamiento de la estructura organizativa y del funcionamiento de las unidades sociales. Tal hecho, además de imposibilitar el aprovechamiento de la coyuntural ventaja de dotación de pastos, provocó serios problemas en la producción pecuaria.

Hay, por consiguiente, una ruptura, e incluso una cancelación, de la tradición proteccionista y conservacionista de las praderas nativas, la que se manifestaba antes en todo trabajo cotidiano. Además, el sobrepastoreo de las praderas naturales más cercanas a los asentamientos más densos se traduce en la indetenible expansión de plantas invasoras (**paku paku, mumu** y otros). Las praderas naturales, consideradas en la memoria colectiva de alto valor nutritivo, han perdido calidad. La carga animal por hectárea es cada vez más baja. La reposición de pastos en los suelos depredados está fuera del conjunto de prácticas ancestrales.

34

En el uso y manejo del agua, es notoria la falta de estrategias y prácticas para atenuar la sequía, que dura de mayo a noviembre de cada ciclo anual. Este recurso se pierde, de un lado, por el encausamiento que hace un proyecto de irrigación de gran envergadura hacia otros ámbitos¹⁴, y de otro, por la exigua infraestructura hidráulica que hay para aumentar la cobertura de pastizales y lograr mayores beneficios. Además, las prácticas de conservación del recurso para producir forrajes han desaparecido.

Los suelos sufren también empobrecimiento. Eventualmente y en grandes extensiones, debido a las grandes obras de infraestructura vial e hidráulica (canales y túneles), sobre todo esta última, que demanda la apertura de prolongadas y zigzagueantes carreteras en lugares de mayor declive para el traslado de materiales. Y, de manera permanente, por los procesos de erosión y la presencia de cárcavas, debidos a factores ambientales.

Y entre los animales, en los de la crianza de alpacas específicamente, hay diversos problemas. La población se muestra con una marcada tendencia a la disminución. En los rebaños existe pérdida de valor genético, por la elevada consanguinidad, y de diversidad, por la desaparición de animales de color. El cruzamiento libre es permanente. Las taras y malformaciones congénitas de los reproductores alcanza a la mayoría de los animales. Los índices productivos son bajos. Se obtienen 3 libras de "lana" en esquilas bianuales y 20 kilogramos de carcasa en animales de 3 y 4 años. Comparando con otras zonas ganaderas, la reproducción es tardía, las tasas de preñez y natalidad son bajas y es alta la tasa de abortos. Es pequeño el número

¹⁴ Proyecto de Irrigación del río Cachi.



Matrimonio de alpacas como parte de la «herranza» en Rosaspampa. Quien da la bendición es el pastor de la iglesia evangélica. Las manifestaciones culturales se recrean con los «tiempos nuevos», no pueden mantenerse intactos.

de crías logradas por campaña, debido a abortos y por el inadecuado tratamiento de hembras en el último tercio de gestación, que coincide con la época de escasez de pastos. La mortalidad en crías es elevada. El porcentaje de saca es bajo por la escasa natalidad, alta mortalidad y porque la carne compite en condición desfavorable en el mercado, por razones de desvalorización y estigmatización cultural. La incidencia de enfermedades es elevada, tanto en crías como en adultas.

Los extremos niveles de deterioro de la economía de las unidades sociales originarias y alteñas de Vinchos, no obedecen sólo a factores inherentes a la producción primaria, sino también a los que provienen de las otras fases del proceso económico que desencadena: la transformación (producción secundaria), la comercialización y el consumo.

La transformación traspasa muy ligeramente la producción primaria. Es artesanal y con productos elaborados casi exclusivamente para el **qichwariy**, viajes de medio año para el intercambio no monetario. Como la producción de "lana", carne y piel de alpacas y llamas se destina al mercado, se consume y usa para la transformación artesanal lo que no puede ser vendido por razones de calidad. Como el **qichwariy** es cada vez menos prolongado, ya no se elabora el **charki** (carne deshidratada) para el trueque; este intercambio ya es con carne fresca. El carro reemplaza a las llamas para el **qichwariy**. Con la "lana" gruesa, que no accede al mercado, se hacen pellones, costales, **waraka's** (hondas) y **waska's** (sogas), todo para el inter-

cambio. Junto a esta artesanía, se mantiene otra, de textilera fina, con materia prima no propia que se obtiene por trueque o compra y orientada a satisfacer exigencias suntuarias, como ponchos, mantas, **chullo's** (gorros), **cimpita's** (cintas para el cabello), **makito's** (coderas) chalinas y medias.

Los productos y subproductos pecuarios obtenidos en la crianza de alpacas están destinadas casi en su totalidad al mercado. En la comercialización de "lana", de una producción orientada a la textilera ayacuchana y huancavelicana se ha pasado a satisfacer la demanda tanto de la producción artesanal de Huancayo como la producción industrial de Arequipa, lugar de donde se hace finalmente la exportación. En la comercialización de carne, del **charki** para la selva ayacuchana y la costa se ha pasado a la carne fresca para las ciudades de Ayacucho y Lima.

En la comercialización de "lana" de alpaca prevalece como en todo el país el sistema monopólico y monopsónico, que gratifica desmedidamente al intermediario reduciendo el beneficio para los productores. Además, los precios del producto presentan enormes fluctuaciones en función del mercado externo y no cubren los costos de producción. Engrosamiento, pérdida de finura, mezcla y limpieza son argumentos del intermediario para imponer bajos precios y transacciones basadas en volúmenes más que en calidad, siendo la oferta reducida, individual, dispersa y excluyendo al productor de la clasificación y selección. Los productores tienen una exigua capacidad de negociación por falta de organización y representación.

El crecimiento demográfico de pueblos y ciudades por desplazamiento de población rural y la pobreza creciente han ampliado la demanda de carne de alpaca. El bajo precio que se le asigna ha hecho que sea el más accesible para los sectores sociales más pobres. Obviamente, los sectores sociales medios y altos, los de mayor capacidad adquisitiva, manifiestan aprehensiones culturales hacia el consumo del producto. Esto hace que la comercialización sea informal y clandestina, aunque con precios estables. Se estima que el 60% de los ingresos del criador altoandino es cubierto por la venta de carne, pero no existen esfuerzos propios ni ajenos por mejorar la calidad.

Se estima también que el 15% de la producción de carne de alpaca es para consumo doméstico. En este caso, ocurre igual que con la "lana" frente a la artesanía interna: se trata de la parte del producto que el mercado no admite por su muy mala calidad. Esto significa que la carne que entra al mercado y las ciudades, a través de las ferias, es de regular y mala calidad, y lo que queda para consumo es lo que no tiene valor monetario alguno. En las ferias la carne de alpaca se valoriza según el grado de infestación del **waraq** (sarcosistiosis), variando el precio entre el pagado a la carne no infestada, de calidad, y el pagado a la muy infestada, de mala calidad.

Unidades e instancias de organización y decisión social

En la reproducción de este cuadro económico, descrito en sus aspectos más relevantes, intervienen un conjunto de unidades sociales o instancias de organización y decisión social que parten y se proyectan concéntricamente desde la familia nuclear hasta la comunidad¹⁵. Las unidades intermedias en sentido ascendente son el **ayllu** y la localidad.

Llama mucho la atención que no haya un término en **runa simi** (idioma del hombre)¹⁶ que identifique a la familia nuclear. Sin embargo, se reconoce internamente su existencia, como una unidad social mínima. Todo cuanto es categorizado como "individual" compete a su fuero, como por ejemplo, el rebaño individual o el pastoreo individual.

El **ayllu** se basa fundamentalmente en el parentesco bilateral. Es lo que la antropología denomina "familia extensa". Controla un determinado territorio de fronteras mentalmente demarcadas, cuyo derecho le es local, informal y flexiblemente reconocido, aunque no totalmente respetado. Sus propios miembros, cuando de identificar ese territorio se trata, optan por llamarlo "sector" o "barrio", seguido del nombre del lugar que en su interior tiene mayor resonancia. A pesar de que está muy vinculada a la noción de territorialidad, el término **ayllu** identifica al conjunto sutilmente jerarquizado de los miembros de la familia extensa, no al territorio que controlan; por ello, no existe una expresión tajante como "detrás de aquel cerro se encuentra el **ayllu**" tal o cual. Sin duda, es la unidad social que mayor funcionalidad y dinamismo aporte para el desarrollo social, pese a que no dispone de una dirigencia formal; sin embargo, quienes están llamados a encaminarlos en la senda del progreso no los toman en cuenta, debido a que no le alcanza la formalización o el reconocimiento oficial.

La localidad, la otra unidad social intermedia, es el conjunto de familias extensas que controla un territorio cuya extensión hace posible, de ser agrícola, el barbecho sectorializado. Tiene, de cumplir con los requerimientos oficiales, la posibilidad de llegar a constituirse en comunidad, independizándose de aquella a la que pertenece. Sus habitantes los identifican más con el nombre de "anexo". Su

¹⁵ Este ordenamiento social vendría a ser la versión **sallqa**, y en cierto modo recortada, de esa "jerarquización de agrupaciones en forma ascendente" a la que hace referencia Golte (1999:n.d.), haciendo un poco de historia. En ella "cada unidad doméstica formaría parte de un grupo de parentesco, y éstos a su vez de un cofradía o un barrio, los cuales nuevamente podrían formar parte de la mitad de una población, y ésta a su vez de la población entera, y más allá de las aldeas una agrupación de pueblos o una etnia".

¹⁶ Para el poblador altoandino de Vinchos el idioma que habla es el **runa simi**. Nadie dice que habla el quechua. En **runa simi**, qichwa, que castellanizado es "quechua", es el piso ecológico intermedio, de clima templado, espacio del maíz.

funcionalidad y dinamismo frente al desarrollo social es menor que la del **ayllu** y mayor que la de la comunidad, pero -por lo general- son mantenidas al margen de sus transacciones, a pesar de que tienen su propio cuerpo de dirigentes, es que -como el **ayllu**- no goza de reconocimiento oficial

En cuanto a funcionalidad y dinamismo en relación al desarrollo social, la comunidad, siendo la unidad social máxima, es la que más limitaciones presenta. Es que como unidad social en sí es más formal que real. Y es menos real cuando más instancias y unidades sociales menores incorpora, y cuando éstos no captan la incorporación como beneficio. La falta de unidad real es el mayor de sus impedimentos; sin ella no sólo se centraliza la decisión, se centralizan también los beneficios, por exclusión de las unidades sociales subordinadas, pese a que es por igual que les llegan las obligaciones.

Identidades

38

Conviene advertir primero que los aspectos relacionados a los aspectos identitarios de los **sallqa runa**'s que se presentan en esta parte del texto constituyen el resultado de un impulso pragmático antes que de un impulso académico.

Siendo múltiples, las identidades más nítidamente configuradas son las que se aproximan a las identidades personal y familiar (identidad de la familia extensa o **ayllu**)¹⁷, expresadas en los nombres y los apellidos paternos, respectivamente. Hasta hoy las identidades suprafamiliares detectadas han sido ordenadas y caracterizadas en cuatro grupos: generacionales, locales, étnico-espaciales y económico-ocupacionales.

Las identidades generacionales corresponden a las etapas del ciclo de vida del poblador altoandino: **yuyaq** (anciano y anciana), **takiaq runa** (hombre pleno adulto y adulta) o **tayta** (adulto) / **mama** (adulta), **musu** (varón joven) / **sipas** (mujer joven), **warma** (niño o niña) y **wawa** (infante). En estas identidades están implícitas las identidades de la mujer, que sólo en parte tienen términos en **runa simi**. Las cuatro primeras identidades aguardan una importante y diferenciada potencialidad en la perspectiva del desarrollo social.

Los **yuyaq** son los mejores portadores de la memoria colectiva. Por la inigualable sabiduría ancestral y experiencia que poseen y por el debilitamiento causado por

¹⁷ En Quispillaccta, una comunidad campesina cercana a las localidades altoandinas de Vinchos, las familias extensas o **ayllu**'s, más que por los apellidos paternos, se identifican por los apodos que heredan de sus antepasados, los que resuenan en las competencias que se realizan como parte de las faenas comunales. Así por ejemplo: los Núñez son los **rupachukukuna** (los gorro quemados); los Machaca, **uqikuna** (los grises), y los Galindo, **intikillakuna** (los sol y luna).

la edad, actúan más como orientadores de las nuevas generaciones, en toda actividad individual o colectiva. Como productores ya no son plenos, son consejeros. Es con ellos que se rescata la historia y los conocimientos y las prácticas ancestrales para el desarrollo social y la afirmación cultural.

Los **takiaq runa**, siendo hombres plenos, son productores plenos. Se tiene esta identidad por edad o por matrimonio. Los **musu/sipas** pasan a ser **takiaq runa** cuando se casan. Son los que conducen y ejercen la representación de las unidades domésticas y toman decisiones al interior de ellas, rasgo donde radica la importancia que se les reconoce local y comunalmente.

Lo que más caracteriza a los **musu/sipas**, aun siendo productores auxiliares, es que tienden a la innovación y la especialización tecnológica. En ellos es mayor la experiencia migratoria. En la oposición tradicional / moderno se inclinan por lo moderno, lo que les causa conflicto con los **yuyaq**, y mucho más si acceden a cargos de la administración local y comunal.

Los **warma's**, por último, son comuneros en potencia, aprendices de productores. Se observa en ellos una mayor propensión a la experimentación y comprobación de cambios puntuales, sobre todo técnicos. Con ellos, como escolares, es mucho más amplia la posibilidad de sensibilización para la afirmación cultural, aunque es el sector generacional en el que la promoción del desarrollo menos actúa.

Integrando las identidades generacionales en un triángulo con las generaciones antiguas en el vértice y las recientes en la base se encuentra la identidad local. Es, al parecer, la única que los pobladores altoandinos ponen de manifiesto para establecer diferencias entre ellos mismos, tomando como punto de referencia el territorio controlado por el conjunto de familias extensas (**ayllu's**) de la que es parte aquella que le pertenece. Como territorio es, por lo general, el espacio donde es posible la rotación colectiva agrícola o ganadera (**muyuy**). Cuando se les inquiriere por el lugar de pertenencia, indican la localidad, no la comunidad, mucho menos el distrito u otras reparticiones geopolíticas. Para ellos, en el escenario de los espacios altoandinos, cuenta únicamente la localidad, y sólo en casos de conflictos por tierra muestran atisbos de identidad supralocal, fuera de la que trataremos en el párrafo que sigue: cuando hay la necesidad de defender una extensión de tierra cuyo derecho colectivo los compromete, o cuando uno de los suyos demanda defensa colectiva para hacer valer sus derechos frente a foráneos o a localidades vecinas.

En medio de una difusa configuración de identidades, hay en el nivel supralocal, y coincidiendo totalmente con los espacios altoandinos, una identidad ecológica, histórica y socialmente configurada, soterradamente admitida por sus habitantes,

puesta de manifiesto por los «otros» y no por ellos mismos: la identidad **sallqa runa** (hombre de puna o de zona alta y fría). Es una identidad étnico-espacial dentro de una correlación de identidades de similar carácter y de proyección vertical, de arriba hacia abajo: **sallqa runa**, **qichwa runa** (hombre de zona intermedia y templada) y **yunka runa** (hombre de zona baja y cálida). A diferencia de las identidades anteriores, tiene una nítida manifestación cultural. En esto contribuye seguramente el hecho de que sean en el plano productivo predominantemente ganaderos o pastores, y con un mayor peso en la crianza de especies nativas. Sin embargo, los mismos **sallqa runa's**, reiterando, no la ponen de manifiesto. Nadie dice voluntariamente «soy **sallqa runa**»; quienes así lo identifican son los ciudadanos, los «pueblerinos» y los **qichwa runa's** (predominantemente agrícolas) y los toman por diferentes, dando a conocer fácilmente un conjunto de rasgos culturales. Aunque no admiten la denominación de la identidad, dan muchas muestras de que se sienten distintos, a través fiestas muy importantes como la Semana Santa en Ayacucho, por ejemplo, cuando como jinetes encabezan la entrada de «chamizo» (retama para fogata) cargadas en llamas, o a través del **qichwariy**, viajes de intercambio en época de cosecha a zonas productoras de maíz y trigo, con llamas que lucen artísticas y costosas «pecheras» y estridentes «esquelas», cuyos tamaños guardan relación con el porte y la «alzada» (prestancia) de cada animal. **Sallqa runa** es una valiosa identidad. Su valor radica en su nítida configuración, su presencia actuante, su dinamismo, su amplia proyección horizontal y su gravitación sobre los habitantes de los espacios verticalmente menores.

Una identidad económico-ocupacional se aproxima en cierto modo a los tres anteriores: la de «paqucheros» o alpaqueros. Se trata de una identidad cuyo perfil y capacidad de movilización puede crecer como una medida de resistencia a los efectos nocivos del mercado. En este sentido, ya se dan algunas manifestaciones, como la que ocurrió en marzo de 1998, cuando el Ministerio de Agricultura, sin darlo a conocer, quiso cancelar su intervención en la comercialización de fibra de alpaca. Como nunca antes, por lo menos en las alturas de Vinchos, se habló de la necesidad de la agremiación, criticando la inacción de la Asociación de Criadores de Alpacas Registradas (ACRIAR) de Ayacucho, creada por el gobierno anterior para manejarla y utilizarla eventualmente.

La referida medida de presión, y que paradójicamente se tradujo en exigir la permanencia del Ministerio de Agricultura, se debió a que esta entidad, como comprador de fibra de alpaca, ofrecía precios más altos que los intermediarios particulares, llegando incluso a duplicarlos. Pero, no todo fue para demandar su presencia. Se plantearon también críticas al papel comercializador que venía cumpliendo, como el ofrecer irregulares oportunidades de compra, el hacer una engañosa clasificación de la fibra que adquiere, asignando en casi todo los casos las más

bajas categorías y los más bajos precios, en perjuicio de los productores, y el de no apoyarlos en la crianza de la especie.

De todas las identidades que hasta el momento han sido ubicadas, la identidad **sallqa runa** es la que tiene mayores elementos étnicos y la que, en una situación tan dinámica y compleja como la actual, tiende a prevalecer. Es una identidad que corresponde a un grupo humano que contraviniendo a quienes la ven rígida, fija y tradicional, se apropia de la modernidad gradualmente, con una capacidad de creación e imaginación sin límites.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, JAVIER

- 1982 “¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos?”, en: BRIGGS, L.T. et al., *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Mosca Azul / IUDED Ginebra, Lima.

41

BRACK, ANTONIO

- 1986 “*Ecología de un país complejo*”, en: *Gran geografía del Perú. Naturaleza y hombre*, volumen II, Manfer – Juan Mejía Baca, Lima.

CTAR-CICSA / INADE-PESCS

- 1998 *Taller Formulación de los Lineamientos y Estrategias del Plan de Desarrollo de Camélidos Sudamericanos en el Departamento de Ayacucho*, CTAR-CICSA / INADE PESCS, Ayacucho.

DECLARACIÓN DE BARBADOS II

- 1982 En: *Pueblo Indio*. No. 2, CISA, Lima.

DEGREGORI, CARLOS IVÁN

- 1998 “*Pueblos indígenas y democracia en América Latina*”, en: *Quehacer* No 114, .DESCO, Lima.
- 1983 “*Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú*”, en: Alberto Adrianzén et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA / IEP, Lima.
- 2000 “*Panorama de la antropología en el Perú: del estudio de Otro a la construcción de un Nosotros diverso*”, en: Carlos Iván Degregori (Editor), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, PUCP-UP/CI-IEP, Lima.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR:

- 1988 *"La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular"*, en: Gonzalo Aguirre Beltrán et al., *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS-UNAM, México

FUENZALIDA, FERNANDO

- 1992 *"La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días"*, en: *Antropológica*, N° 10, PUCP, Lima.

GOLTE, JÜRGEN

- 2000 *"Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos"*, en: Carlos Iván Degregori (Editor), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, PUCP-UP/CHP, Lima.
- 1999 *"Redes étnicas y globalización"*, en: *Revista de Sociología*, volumen XI, N° 12, UNMSM, Lima.

42

HORBER, FRANZ

- 1984 *Experiencias en Pastos y Crianza de Ganado Vacuno (cruzado criollo x mejorado) en la región alto andina de la sierra central del Perú*, COTESU, Lima

HUBER, LUDWIG

- 1997 *Etnicidad y economía en el Perú*, IEP, Lima.

MONTOYA, RODRIGO

- 1998 *"Cultura y política: ¿Es posible un movimiento quechua en el Perú?"*, en: *Multiculturalidad y Política*, SUR, Lima.

NECKER, LUIS

- 1982 *"A propósito de algunas tesis recientes sobre la indianidad"*, en: L. T. Briggs et al., *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Mosca Azul / IUDED Ginebra, Lima.

PALOMINO TEODOMIRO

- 1999 *"Desplazamiento-retorno y repoblamiento alpaquero"*, en: *Investigaciones Sociales*, N° 3, UNMSM-IIHS, Lima.

ROMERO, RAÚL R.

- 1999 *"De-esencializando al mestizo andino"*, en: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (Editores), *Cultura y globalización*, PUCP-UP/CHP, Lima.