

ALEKSANDER POSERN-ZIELINSKI

LA CULTURA POPULAR DEL PERÚ, SUS FORMAS, INTERPRETACIONES Y CONTENIDO

El programa de la Expedición Científica Polaca a los Andes que trabajó en el Perú en 1978 abarcaba, aparte de los estudios arqueológicos y etnohistóricos, también investigaciones etnográficas de la cultura popular analizada en base a algunas comunidades locales andinas. La cultura popular del Perú y su lugar en la cultura nacional —a causa de su diferente contexto étnico e histórico— se diferencia de las formas con las que por lo

general tropiezan los etnógrafos europeos. Por lo tanto no es extraño que en la realización de los estudios de preparación a las investigaciones en el Perú, como ya durante los trabajos de campo mismos y en la fase de los trabajos analíticos posteriores, hayan surgido numerosos problemas vinculados ante todo con el carácter de la cultura popular peruana, su origen y diversificación, su lugar en el panorama de civilizaciones del país y con los

Aleksander Posern-Zielinski - Sección Etnográfica del Instituto de Historia de la Cultura Material, Academia de Ciencias de Polonia, ul. Zwirzywiecka 20, Poznan

métodos alternativos de la interpretación etnológica. Algunos de esos problemas trata de aclarar el presente artículo, a pesar de que las proposiciones aquí presentadas poseen un carácter polémico. Son éstas el efecto de ver la realidad peruana desde una perspectiva europea, enriquecida por las experiencias personales de las investigaciones en el Perú, por el conocimiento de los logros de la etnología peruana y por las discusiones con los científicos peruanos.

La sociedad peruana contemporánea—resultado de la intrincada historia de la parte andina de América del Sur— se caracteriza por un pluralismo cultural que refleja la división del país y de sus habitantes en diferentes zonas geográficas, áreas étnico-lingüísticas y clases y capas sociales. Esas divisiones —analizando la situación de manera idealista— a menudo concuerdan entre sí, se complementan y fortalecen mutuamente formando tres precisas y diferentes regiones histórico-culturales, con diversas especificidades. Esas regiones fueron acertadamente definidas por el

teórico contemporáneo de la cultura peruana A. Salazar Bondy como la «occidentalidad costeña», la «indianidad serrana» y el «regionalismo selvático»¹. Esos términos se refieren por un lado a la división natural del país en una angosta faja de litoral desértico, o sea la costa; la ancha zona de la Cordillera de los Andes, o sea la sierra; y por último, las inmensas regiones del bosque tropical que crece en la Amazonía peruana, llamadas simplemente selva. Por otro lado acentúan el carácter europeo y sobre todo ibérico de la costa; el perfil étnico indio de los terrenos serranos y la especificidad colonizadora de los terrenos selváticos con gradualmente desaparición del elemento autóctono. En nuestras divagaciones posteriores haremos caso omiso del problema de la diferencia cultural de las regiones selváticas, tanto para simplificar el cuadro, como también a causa de la importancia secundaria de los procesos que allí se llevan a cabo para la formación de la corriente principal de la cultura del Perú contemporáneo.

1. A. Salazar Bondy: *La cultura de la dominación*, en: J. Matos Mar y otros: *Perú problema*, Lima 1968, pp. 61-62.

La costa habitada por alrededor de 2/5 partes de toda la población peruana, es un mundo de ciudades grandes, puertos, pueblos pesqueros, villas de artesanos, huertas, grandes plantaciones y buena comunicación. El elemento étnico predominante son aquí los peruanos hispanohablantes de muy variada genealogía racial y social. Hay entre ellos criollos, negros, mestizos, descendientes de indios, inmigrantes de Asia y Europa, y campesinos indígenas llegados de las montañas en busca de mejores condiciones de vida. El factor unificador de ese conjunto regional son: el idioma, valores y patrones culturales comunes, en gran medida originarios de la Península Ibérica. Hoy tienen una clara forma nacional — la peruana. Y a pesar de que se puede hallar en ellos algunos elementos de origen indígena, éstos poseen una importancia secundaria en relación a los valores europeos latinoamericanizados.

En la costa peruana —al igual que en muchos países del viejo continente— el equivalente de la estratificación de clase y de la diversificación del medio llegó a ser la división entre la gran tradición nacional de índole más elitista y la pequeña tradición cultivada por las capas urbanas más pobres y

la población rural. Justamente esa pequeña tradición, en el sentido que a ese concepto dio Redfield — se define con el término de «cultura popular costeña» oponiéndola a la «cultura popular andina». El dualismo de las culturas populares, destacado de esta manera, es uno de los rasgos más característicos de la realidad cultural peruana.

Por supuesto el área donde principalmente aparece la cultura andina es la región de la sierra, a pesar de que algunos de sus elementos se popularizan en todo el país gracias a las olas migratorias contemporáneas que llevan el excedente de la población rural de las provincias serranas a las ciudades de la costa y a los pueblos de la Montaña. En las regiones serranas del Perú vive alrededor de la mitad de todos sus habitantes. La mayor parte de esa población son campesinos quechua y aymarahablantes (como en el Sur del país) de origen indígena que paralelamente utilizan el castellano como medio indispensable de comunicación con la sociedad nacional. Del grado de indigenización de esos terrenos pueden atestiguar los siguientes datos: si a escala de todo el país los indios abarcan el 50% de toda la población, en los departamentos serra-

nos tales como el Cuzco, Puno o Ancash llegan a ser el 80-90% de todos los habitantes². Agreguemos que una parte importante del resto de la población serrana constituyen los mestizos, quienes en lo que se refiere a la cultura a menudo están más indianizados que aculturados.

Reflexionemos ahora sobre la composición de la cultura popular andina y el carácter étnico de su contenido. Es un problema relativamente importante, ya que algunos ven en esa cultura una casi pura tradición cultural india conservada en forma de vestigio de tiempos precoloniales; otros la consideran ser un producto sincrético de la tradición indígena e ibérica; otros aún tienden a interpretar esa cultura solamente en categorías de clases afirmando que se trata simplemente de la cultura del campesinado peruano. La primera de esas valoraciones evidentemente subestima el proceso de aculturación; la segunda menosprecia la visible permanencia del contenido de origen indígena; y la tercera —a pesar de que acertadamente subraya los lazos de esta cultura con la

forma de vida rural y la situación económica del campesinado— ignora sus diversas raíces históricas. La resolución de estos problemas no es fácil. Por esto todavía no han sido aclarados de manera satisfactoria. Una de las propuestas aceptables puede ser la presentada en este artículo. En cierta medida une los elementos de las tres valoraciones mencionadas anteriormente.

Es un hecho indiscutible que en los terrenos de la sierra peruana no existe hoy una cultura puramente indígena. Desde el momento del primer contacto con los conquistadores españoles y los misioneros católicos, esa cultura estuvo sujeta a grandes transformaciones de carácter permanente, ya



2. E. G. Pavlova: *Territorialnyi aspekt razvitiya cacynalnoy kultury Perú*, en: *Kultura Peru*, Moskva 1975, p. 118.

que las presiones coloniales ejercidas sobre la cultura de la población autóctona, en la actualidad fueron reemplazadas por la influencia de los patrones europeos y norteamericanos peruanizados que en conjunto crean el estilo de vida urbano y la cultura cotidiana. El proceso de estas transformaciones provoca que numerosos elementos —aparentemente típicos para la cultura india— luego de una observación más detenida resultan ser de origen extranjero³. Otras poseen un carácter innovador, autoinnovador y al mismo tiempo híbrido, ya que conjugan elementos precolombinos con españoles, formando una nueva realidad.

Sin embargo, un lugar importante en esa cultura está ocupado por la herencia cultural andina que sobrevivió en la misma forma gracias a un relativo aislamiento de numerosas regiones serranas del resto del país y también a causa de las condiciones de vida materiales y ecológicas de la población rural que no se diferencian mucho de las de los siglos anteriores. El contenido de esa herencia es visible sobre todo en la filosofía de la vida

de los campesinos indígenas, en sus creencias, en la economía rural y en las formas de organización social a nivel local. La presencia de esa herencia llevó a la creación de la teoría sobre el carácter dualista de la cultura popular andina, en la cual —en simbiosis— coexisten dos esferas diferentes de la realidad cultural: por una parte, la esfera de la tradición genéticamente india y por otra, la de la tradición verdaderamente indígena compuesta de patrones copiados y contenidos sincréticos.

Ese dualismo fue percibido con mayor claridad en las creencias y rituales, en los que coexisten el contenido y la forma cristiana con elementos de la religión andina. Esa coexistencia de diferentes esferas de la realidad cultural (indígena, sincrética y europea) demuestra claramente que la cultura popular andina no es una simple cultura india que haya sufrido el proceso de aculturación, sino un producto mucho más compuesto —multifacético. Lo multifacético y una cierta autonomía todavía existen de la esfera de la tradición genética india, constituye un rasgo específico de esa

3. L. Ibérico Mas: *Desarrollo de la comunidad*, s.f. y l. ed., p. 34.

mutación andina de la cultura popular. Se le puede llamar cultura popular de los indios andinos o, con mayor precisión, cultura popular del campesinado indígena andino.

La cultura popular mestiza es una segunda mutación de la cultura popular andina. Su gran investigador fue el famoso, ya fallecido folklorista, etnólogo y escritor, conocido también por el lector polaco — José María Arguedas, el cual definió esa cultura como mestiza no porque apareciera principalmente en el ambiente de mestizos indio-europeos, sino ante todo porque constituye una síntesis de la tradición india y española.

Tratar esa subcultura como una realidad limitada o típica únicamente para mestizos biológicos, sería hacer una gran simplificación. En realidad, algunas comunidades indias más ágiles —sobre todo en las que el proceso de «cholificación»⁴ (o sea, asimilar la cultura mestiza por la población autóctona sin cruce racial⁵) era más

avanzado— eran sus creadores y portadores.

Ambas mutaciones de la cultura popular andina son tan cercanas una de otra que en numerosos casos concretos sería imposible realizar una clasificación exacta; en otros se puede definir con toda precisión la proveniencia cultural de los diferentes medios andinos. Todo eso es resultado del carácter intermedio de la cultura mestiza que está situada en el centro del continuum, entre la cultura popular del campesinado indígena y la cultura contemporánea de los habitantes de los centros industriales y de las ciudades costeñas.

Indudablemente para ambas mutaciones es características: la identidad de la base cultural india, de la cual ambas corrientes surgen; y el carácter sincrético de las dos tradiciones. Por supuesto para nosotros son más importantes las diferencias. La primera concierne la diferencia del medio socio-económico de ambas formas de la

4. El término fue creado de la palabra «cholo» con la cual se define al indio que permanece en el círculo de los valores de la cultura nacional.

5. P. L. Van del Berghe: *El uso de términos étnicos en la literatura de ciencias sociales del Perú*, «Allpanchis», t. 5, Cuzco 1973, p. 11.

cultura popular andina. Una de ellas (la campesina) está integralmente ligada con la población rural que se ocupa de la agricultura, ante todo con las comunidades campesinas; la segunda en cambio se extiende sobre todo en la zona intermedia entre el campo y las ciudades andinas, abarcando la población no agrícola o las comunidades rurales cuyo principal medio de subsistencia son las actividades de producción no agrícola. Se puede mencionar aquí a los habitantes de los pequeños pueblos serranos, los suburbios y poblaciones satélites de los mayores centros urbanos (Huancayo, Huaras, Ayacucho, Cuzco, Puno), y también a los mineros, pequeños comerciantes o a los miembros de las cooperativas artesanales rurales especializadas en la producción de artefactos utilitarios (destinados al mercado interno), de arte popular y de la así llamada «artesanía», o sea pseudoarte popular para los turistas (destinado al mercado nacional y para los extranjeros)⁶.

Otra diferencia importante concierne la estructura de estas dos culturas subandinas. En la cultura mestiza no aparece —a consecuencia de su alto grado de aculturación— el dualismo que delimita la esfera de las tradiciones genéticamente autóctonas de los contenidos sincréticos y copiados que caracterizan la cultura del campesinado andino. La cultura mestiza es en su totalidad una híbrida cultural y no caben en ella las áreas autóctonas que mantendrían —a pesar de las presiones de aculturación— un alto grado de fidelidad a las tradiciones precolombinas. El tercer rasgo característico de esta cultura es su elasticidad en lo que se refiere al aprovechamiento de los múltiples impulsos, tradiciones y capacidad de adaptación a las cambiantes condiciones de vida y de la situación en el mercado⁷. Justamente gracias a esas capacidades, la cultura mestiza aprovecha los valores de la tradición indígena, transforma sus contenidos y los introduce a la cultura nacional. La cultura mestiza andina indudablemente está fuertemente

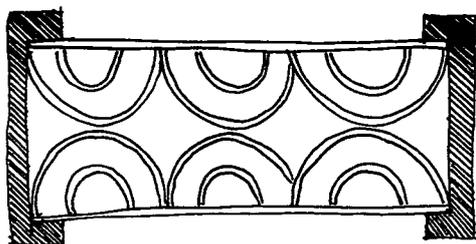
-
6. A. Castrillón: *¿Arte popular o artesanía?*, «Historia y Cultura», t. 10, Lima 1976-1977, pp. 15-21.
 7. J. M. Arguedas: *El arte popular religioso y la cultura mestiza*, «Revista del Museo Nacional», t. 27, Lima 1958, pp. 160-161.

folklorizada y comercializada. Por lo tanto un observador poco entendido puede llegar a la equivocada conclusión de que esta cultura posee en mayor grado un carácter verdaderamente indígena que la auténtica cultura popular del campesinado andino.

La cultura popular andina, tanto en su mutación indiocampesina, como en la mestiza aparece en el Perú en numerosas variantes regionales. Ya a primera vista esas diferencias son notorias en la arquitectura rural, los trajes populares, formas de artesanía. Un análisis más detallado demuestra que semejantes diferencias existen en las creencias mágico-religiosas, el folklore, gustos estéticos, música, en la organización social y en numerosos ramos de la cultura material. Las causas de esas diferencias son bastante complejas y están constituidas por: 1) las condiciones del ambiente geográfico de las altas montañas que crean barreras naturales para los contactos

entre los respectivos valles que en realidad son microregiones etnográficas; 2) la perdurabilidad de la base cultural precolombina regionalmente diferenciada que influye en la actualidad; 3) la diferencia de la especificidad histórica local de la época colonial (nuevas divisiones administrativas, cambios económicos impuestos, la influencia de las órdenes religiosas, etc.); y por último 4) la influencia de los centros urbanos e industriales que provoca diferencias en la cultura popular.

Una gran especialización microregional que lleva por consiguiente a borrar las antiguas diferencias entre las respectivas regiones etnográficas en la cultura material, es característica para la producción artesanal contemporánea. Ese proceso está intensificado aún más por las migraciones de la población rural a los centros urbano-industriales y la propagación de los patrones de la cultura



industrial contemporánea. Una muestra de esa especialización microregional—que actualmente está apoyada por las agencias gubernamentales y organizaciones sociales que ven en ella un factor importante para el adelanto económico de las regiones agrícolas subdesarrolladas—son los pueblos en los que se concentran artesanos de una especialidad definida. De típico ejemplo puede servir aquí el valle del río Mantaro, donde existen pueblos de productores de delicadas joyas de plata, calzado, sombreros, telas, trajes folklóricos, ponchos, recipientes, productos de madera, calabazas adornadas, instrumentos musicales, etc. Luego todos esos productos son vendidos a comerciantes ambulantes o más a menudo, en las ferias donde a veces se abastecen los habitantes de lejanas regiones, o también en los «mercados indios», o sea mercados dirigidos al turista nacional y extranjero. De esta manera se produce una gran uniformización de la cultura popular, ya que cada vez más a menudo son popularizados los diseños de adornos o telas propuestas por los centros productivos más ágiles.

Las actividades de esos centros tienen tres tipos de consecuencias para la cultura peruana contemporánea: 1)

se produce la ya mencionada unificación de la cultura popular andina que hace desaparecer las diferencias regionales; 2) su selectivo ennoblecimiento que consiste en la introducción de elementos transformados y escogidos a la circulación nacional; y 3) su comercialización que produce la aparición de diseños pseudopopulares, pseudoindios y pseudoartísticos. Tanto el ennoblecimiento nacional de la cultura popular, el desarrollo de las formas organizadoras de producción artesanal (por ejemplo, la creación de cooperativas de artistas populares), como y el atractivo turístico y comercial de esos productos provocan su estandarización, la gradual pérdida de sus características individuales y—a menudo— su transformación en una industria de recuerdos cursi.

A consecuencia de estos cambios, en el Perú —igual que en Polonia— se discute sobre la definición del arte popular, que se transforma cada vez más. Tomando en cuenta los vínculos de la producción artística/popular con el medio ambiente andino, sus tradiciones y destinación se puede por lo menos distinguir sus cinco tipos fundamentales. El primero es la producción de artefactos típicamente utilitarios destinados a satisfacer las

necesidades económicas, sociales, religiosas y estéticas de los habitantes de los pueblos y aldeas andinos. Esta categoría abarca por lo tanto también los trajes folklóricos, telas, cruces, elementos indispensables para las fiestas, máscaras de carnaval, instrumentos de trabajo, utensilios domésticos. El segundo tipo es la producción de artefactos adquiridos tanto por la población local, como por los turistas, como por ejemplo algunos tipos de cerámica, ciertas telas, instrumentos musicales, adornos. En el tercer grupo se puede incluir la producción artística local, la cual en realidad ya hace por lo menos medio siglo que perdió sus funciones utilitarias o mágico-rituales y paulatinamente desaparecen sus vínculos con la cultura local. Sin embargo sigue conservando su alto nivel y constituye, a grandes rasgos, la continuación de las formas tradicionales. De ejemplo pueden servir los altares portátiles en forma de trípticos, o sea los «retablos», calabazas adornadas llamadas «mate», alfarería zoomorfa adornada y también las pequeñas figuritas esculpidas en piedra blanda. El cuarto tipo está constituido por la producción destinada únicamente para los turistas desorientados que compran recuerdos cursi, como por ejemplo

tapices de piel con dibujos de llamas o telas hechas de manera descuidada cubiertas con diseños pseudo-populares — seguros de que son éstos los típicos productos de la artesanía indígena. También hay que mencionar aquí una especialización aparte en la industriaseudopopular que abarca la producción de copias de vasijas y esculturas (huacos) precolombinas y la fabricación de diferentes artículos —desde cigarreras hasta muebles— adornados con motivos copiados de conocidos monumentos del arte arqueológico del antiguo Perú. Entre los más utilizados se puede mencionar los diseños del cuchillo ritual «tumi», los relieves de la estela de Raimondi, o los bajorrelieves de la Puerta del Sol de Tiahuanaco.

El concepto del arte popular abarca en el Perú tres corrientes principales, o sea: 1) la producción popular auténtica con características artísticas que satisface las necesidades de la población andina; 2) la «artesanía» naciente de la anterior forma de producción, o sea una fabricación artístico-artesanal cada vez más en serie destinada al mercado extraandino, donde todavía chocan el apego a los antiguos patrones, y el individualismo de la expresión artística, con la

adulación a los poco rebuscados gustos de los destinatarios burgueses y la producción en serie de formas idénticas; 3) la totalmente comercializada producción de imitaciones, falsificaciones y recuerdos privados de un valor estético cualquiera⁸.

Un término utilizado en el Perú bastante a menudo, igual que en Polonia, es la cultura popular tradicional — definición que es tomada de manera puramente intuitiva. Según una de las opiniones más comunes, la cultura popular tradicional está constituida por el arte y la música populares, los bailes, ceremonias, costumbres y literatura oral, o sea el folklore entendido ampliamente. La reducción temática de esta interpretación, con la falta de reflexión sobre la esencia de la tradicionalidad o no tradicionalidad de las respectivas formas del folklore andino es tan evidente que no es necesario desarrollar aquí una crítica de este tipo de opiniones.

De las divagaciones anteriores ya sabemos que la cultura popular andina como producto de concretas condi-

ciones históricas — está compuesta de diferentes contenidos procedentes de varias épocas. Los contenidos indios de origen precolombino forman la capa más antigua. Más recientes son los dejes de la época de la colonización española y luego los elementos nacidos en el siglo XIX, el de la República. Todas esas capas del pasado están cubiertas por una película de las influencias contemporáneas de la civilización urbano-industrial. Al darse cuenta de esta composición sedimentaria de la cultura popular andina surge irremediamente la pregunta ¿cuál capa de los contenidos puede ser reconocida como la tradicional? ¿Tiene derecho a ser así llamada solamente la más antigua base genéticamente india, la cual todavía hace sentir fuertemente su presencia, o tal vez todas las capas, a excepción de las que representan los cambios más recientes?

Hay que reconocer que entre los investigadores peruanos que se dedican a ese problema existe una opinión pragmática y no siempre justa. Según ella, como cultura popular tradicional

8. A. Posern-Zielinski: *Kultura ludowa Peru w swietle polskich badan i zbiorow etnograficznych [La cultura popular del Perú a la luz de las investigaciones y colecciones etnográficas polacas]*; en: *Kultura ludowa Peru. Katalog Wystawy*, Poznan 1980, pp. 27-34.

pueden ser consideradas aquellas formas que se asemejan a los patrones obligatorios para las fases del desarrollo preindustrial del Perú, o sea, que se originan de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Es fácil de percibir que se puede acusar ese racionamiento de un cierto centrismo específico de nuestra época, que tiende a valorar el pasado en categorías de «clásica». Es fácil imaginarse que en el ya cercano siglo XXI, posiblemente nuestra centuria va a ser tratada igual que nosotros evaluamos la herencia del siglo anterior. Personalmente opino que si ya es posible mantener el concepto de «cultura tradicional» en el análisis de la realidad peruana hay que hacerlo mediante la unión de ese término con la idea de la continuación del ethos específicamente andino y no relativizando ese concepto a una época histórica definida. En otras palabras — como criterio en la valoración de lo tradicional de dado sistema cultural no servirán los parámetros genéticos de los respectivos elementos de esa composición, sino una cierta manera, estilo o ciclo de vida que define la relación del hom-

bre con la naturaleza, con otros hombres y los problemas existenciales.

En el medio rural andino ese ethos es todavía fácilmente perceptible, independientemente del hecho de que los campesinos vayan al mercado con ponchos multicolores o con chaquetas derruidas. Está ante todo ligado con la permanencia y la vitalidad de la tradición indígena local que se abre paso a través de todas las capas posteriores⁹. Supongo que ese ethos está definido por la especificidad andina del cultivo de la tierra y del trabajo en los pastizales en las altas montañas, por los patrones de cogobernación y la reciprocidad de servicios característicos para esa región, las formas de celebración de fiestas que fortalecen la comunidad y confirman su identidad y su específica filosofía de la vida que se refleja, entre otros, en las creencias y el folklore. Por lo tanto, lo más probable es que allí donde existan comunidades que sigan llevando el mismo modelo de vida, encontraremos la cultura popular andina en su «tradicional» forma.

9. J. M. Arguedas: *Las comunidades de España y del Perú*, Lima 1968, p. 337.

Esa cultura «tradicional» aparece sobre todo en las comunidades indígenas de agricultores y pastores, que constituyen la continuación de las comunidades locales prehispánicas de tipo «ayllu» y de las aldeas coloniales de la población autóctona — «las reducciones». La existencia de esa cultura en las comunidades andinas de campesinos, hoy es considerada como uno de los tres rasgos constitutivos de la así llamada «comunidad campesina» o «comunidad indígena». Gracias a ella, tal comunidad se diferencia de las otras formas socio-económicas de organización local.

Esos rasgos son: 1) la propiedad y el control común sobre la tierra de la comunidad y de todas sus riquezas; 2) el mantenimiento de la auto-



nomía democrática como base de la organización de la comunidad fuertemente vinculada con el sistema de reciprocidad de servicios, cooperación entre familiares y una plena participación de todos los habitantes en la toma común de las decisiones, realización de los trabajos comunales y celebración de las fiestas; 3) la conservación de las características culturales de la esfera material y espiritual, específicas para el medio andino.

No es de extrañar por lo tanto que a menudo esas comunidades sean consideradas como centros de la cultura popular, en sus formas antiguas caracterizadas por una influencia especialmente fuerte de la tradición india, la cual es realmente visible en la economía rural — desde herramientas y algunos cultivos andinos hasta la técnica de regadío o la organización del trabajo. Eso concierne también a numerosos ramos de la producción (por ejemplo tejido o alfarería) o al estilo de vida que por supuesto incluye también el trabajo (por ejemplo la «faena» — común trabajo para bienestar de la comunidad) y la celebración de fiestas (en honor al santo patrón del pueblo), y también de la esfera de las creencias y prácticas

mágico-religiosas¹⁰. Lo anteriormente dicho fue plenamente confirmado por las investigaciones etnográficas llevadas a cabo por la Expedición Científica Polaca a los Andes.

Justamente en las comunidades indígenas se registra la más plena conservación de todos los valores heredados de los antepasados y eso a pesar de los cambios sufridos en la esfera económica, social y religiosa. Ese estado es probablemente resultado de su gran autonomía económica, relativo aislamiento territorial y de la unión interna sico-social. La ruptura de esas condiciones provocó la descomposición del sistema de los antiguos patrones que regían en las comunidades andinas locales. En consecuencia aumentó la permeabilidad a las influencias exteriores y se fue acelerando el proceso del así llamado mestizaje cultural. Con esa situación nos encontramos en las comunidades de ex-peones, en las aldeas mineras y en los pueblos que están en la zona de influencia de los centros urbanos andinos¹¹.

La persistencia de la tradición popular andina —tan característica para las comunidades indígenas rurales— a menudo es tratado como un síntoma del excepcional conservatismo de esta cultura, cuya esencia consiste en la oposición a todos los cambios en nombre de una verdadera lealtad a la herencia «pura» de los antepasados. Tal opinión no solamente es errónea a causa de sus premisas idealistas, sino también perjudicial para la cultura popular andina, tratada entonces como una pobre heredera de las grandes civilizaciones precolombinas, inmersa en la inercia. La observación de las a menudo sorprendentes transformaciones contemporáneas de esta cultura y sus fructíferos esfuerzos de modernización que tienden a una simbiótica vinculación de las nuevas soluciones tecnológicas y organizativas con los antiguos valores de la vida de comunidad refutan claramente esas teorías demostrando una gran elasticidad de la cultura popular. Esa afirmación no tiene por objetivo negar el hecho de la existencia de, realmente, una gran constancia o estabilidad de

10. J. Matos Mar: *Comunidades indígenas del área andina*, en: *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima 1976, pp. 186-203.

11. A. Posern-Zielinski: *Kraina Inkarri. Szkice etnologiczne o Peru [El país del Inkarri. Esbozos etnológicos sobre el Perú]*, Wrocław 1985, pp. 264-293.

la cultura andina en los últimos siglos, sino llamar la atención al que las fuentes de ese conservatismo no se hallan dentro de la cultura, sino que hay que buscarlas en las condiciones ecológicas, históricas, económicas y etno-sicológicas¹².

El ambiente de las altas montañas, en el que se conservó la mayoría de las comunidades indígenas, definió las direcciones del desarrollo de esas zonas (por ejemplo la agricultura de regadío en andenes y el pastoreo) y el estilo de vida de los habitantes de los pueblos andinos. El principio de la economía del esfuerzo obligaba a emprender en común las empresas para el bien de la comunidad (construcción y conservación de los canales de regadío o caminos). Las experiencias de las prácticas sociales y económicas de las generaciones anteriores enseñaron a tener fe en la eficacia y efectividad de las soluciones organizativo-tecnológicas que dieron resultado en ese ambiente y estaban al alcance de las posibilidades económicas de los habitantes. La morfología de la sierra andina (la falta de adecua-

das vías de comunicación y ríos navegables) dificulta la comunicación entre la costa y el interior del país y entre los respectivos valles, lo que por consiguiente ha frenado el intercambio de las ideas y los procesos de cambios culturales.

Un elemento importante para la consolidación de la cultura popular andina era, a pesar de los evidentes progresos de la aculturación, el desarrollo histórico de las relaciones entre la población autóctona, las autoridades y los colonos de los tiempos del virreinato y de la república. Para nuestras divagaciones de mayor importancia son dos procesos: la marginalización territorial y el aislamiento socio-cultural. El primer fenómeno consiste en un sistemático reemplazo y liquidación de las comunidades indígenas en esos terrenos (costa, altiplano andino, anchos valles de los ríos) que, en lo que se refiere a la agricultura, eran las más atractivas económicamente y servían para la agricultura y crianza de ganado en el sistema de latifundios. A consecuencia de la anexión de esos territorios,

12. A. Posern-Zielinski: *La comunidad campesina peruana entre la tradición y el cambio*, «Ethnologia Polona», vol. 8, 1982.

las comunidades indígenas sobrevivieron ante todo en los terrenos más montañosos, aislados y de peor regadío, o sea tierras que son definidas con el término de regiones de refugio, ya que se refugia en ellas la población autóctona que obtiene allí una relativa autonomía socio-cultural¹³.

El aislamiento favorecía también al mantenimiento de esa autonomía, que en lo económico consistía en insertar las comunidades en el sistema de las dependencias indirectas feudales, de modo que fuera posible —sin ningún tipo de gastos— extraer los productos y la mano de obra al mismo tiempo, ingiriendo en grado mínimo en la vida interna de las comunidades. También se trataba de mantener el aislamiento cultural del campesinado indígena, entre otros, para incrementar su dependencia y subordinarlo a la cultura dominante. Esas intenciones eran apoyadas por las leyes de «repúblicas de los indios» que prohibían a la población no india residir en los pueblos autóctonos (ley de la separación residencial)¹⁴, la casi total falta

de educación y por consiguiente un insuficiente conocimiento del castellano, como también la falta de grandes efectos de la cristianización que provocaban una conversión superficial a la religión impuesta con el mantenimiento de los más importantes elementos de la cosmovisión autóctona.

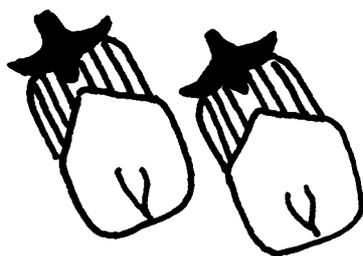
Los factores económicos eran otra, no menos importante, causa de la sobrevivencia, en los Andes, de las formas culturales tradicionales. El bajo rendimiento de la producción agrícola y las variadas formas de explotación de los indios provocaban la consolidación del carácter de autosuficiencia del sistema económico rural, lo que mantenía al mismo nivel los métodos de producción y las fuerzas productivas. También el autoconsumo era una reacción natural a las reacciones de dominación y subordinación en las que se hallaron los campesinos indígenas. En ese sistema todo tipo de contactos con el mercado e intentos de introducir los excedentes, siempre terminaban con una pérdida

13. G. A. Beltrán: *Regiones de refugio*, México 1967.

14. M. Mörner: *La corona española y los foráneos en los pueblos de los indios de América*, Estocolmo 1970, pp. 141-188.

para el productor directo. Por lo tanto éste no estaba interesado en aumentar su producción más allá de satisfacer sus propias necesidades. Esa situación limitaba los recursos monetarios en el campo y obligaba a la producción de la mayoría de las herramientas, artefactos, prendas, etc. en el medio rural o sea por lo general según antiguos patrones y obligaba a que el comercio intercambiario fuera la principal fuente para satisfacer las necesidades de consumo. En ese sentido, el tradicionalismo de las formas culturales andinas es resultado no tanto de la fidelidad al patrimonio, sino ante todo es efecto de la miseria, explotación y marginalización social del campesinado indígena para el cual la vida según los patrones existentes anteriormente es por lo general simplemente una necesidad.

Los factores etno-sicológicos constituyen el último, pero no el me-



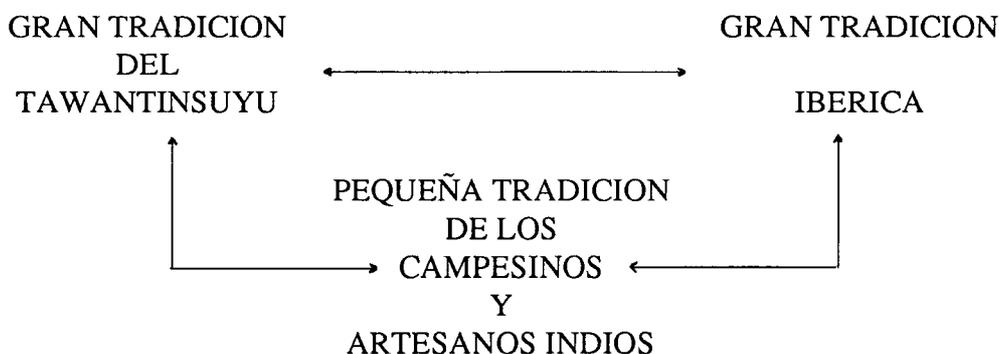
nos importante, grupo de las condicionantes del conservatismo endogenético de la cultura popular andina. La fidelidad al estilo de vida tradicional a menudo es tratada, aparte de los rasgos antropológicos y del conocimiento del idioma quechua o aymará, como uno de los criterios de la identidad étnica, así como un valor importante para los individuos y los grupos que no aspiran a alcanzar un mayor nivel socio-cultural en el sistema nacional. El apego a su propia cultura en el sistema de la confrontación de diferentes patrones y de la explotación económica, es también un método de conservar parte de su independencia, indispensable para el equilibrio síquico expuesto a traumas y deprivaciones. Tampoco carece de importancia la estrategia natural de defensa que prefiere los patrones propios y comprobados a las innovaciones procedentes de un mundo ajeno, que nunca fue favorable a los indígenas pues sus contactos con ellas se basaban en principios de desigualdad.

La cultura popular andina, a partir del siglo XVI era y sigue siendo una realidad creada por dos tendencias opuestas y mientras que estén equilibradas éstas, la cultura conservará su carácter autóctono. Por lo tanto, por

una parte existe la persistencia de los patrones tradicionales, por otra se da su eliminación y transformación bajo la influencia de los procesos de aculturación (mestizaje cultural). La conciencia de ese proceso que a menudo acompaña la reflexión teórica de los investigadores peruanos, halló su reflejo en el carácter pluralista de la sociedad peruana, su cultura y también en el concepto de la constante formación de la cultura nacional en el proceso de superar las barreras que separan las respectivas tradiciones culturales. A las más importantes pertenece el —así definido por J. C. Mariátegui— «dualismo de raza, idioma y sentimientos» heredado de la época colonial que al principio sepa-

raba a los vencidos de los vencedores y actualmente distingue a los campesinos del resto de la nación peruana¹⁵. Hoy ese dualismo no es solamente étnico, lingüístico y cultural, sino también de clase.

Miremos de cerca a ese fenómeno bajo el ángulo de su permutabilidad histórica. A pesar de la destrucción de los centros de poder de los incas, en la época colonial un importante papel social, económica y cultural seguía desempeñando la élite indígena, que era la natural continuadora de la «gran tradición» del imperio del Tawantinsuyu. Al lado de esa tradición, aumentando sus influencias, la cultura española estaba presente en



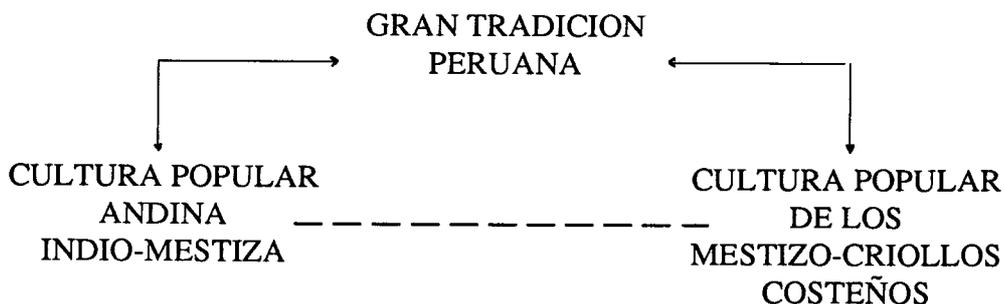
15. J. C. Mariátegui: *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, Lima 1952.

las actividades de la corte virreal, del clero, ejército, burguesía y aristocracia. Si queremos presentar esa situación de forma gráfica podemos servirnos de un triángulo invertido.

Este triángulo simbolizaría la dominación de dos «grandes tradiciones» (inca y española) sobre la «pequeña tradición de los campesinos indios». Esa situación existió hasta finales del siglo XVIII, o sea hasta los tiempos de la insurrección de Tupac Amaru II, cuya derrota trajo consigo también la eliminación de la vida del país de la élite india, considerada entonces como el medio más peligrosos para la burocracia colonial española. Con la eliminación de esa élite desaparecieron las bases sociales de la existencia de la «gran tradición» del imperio del Tawantinsuyu, igual que la caída del virreinato debilitó los lazos que unían la cultura de la metró-

poli ibérica con la provincia de ultramar. El vacío que dejaron empezó a ser ocupado por la cultura nacional peruana, que se formaba en la época de la independencia, constituyendo la expresión de la especificidad de la nueva nación.

El dualismo incaico-español de las «grandes tradiciones» de la época colonial fue reemplazado en los tiempos de la república por el dualismo de las «pequeñas tradiciones», representadas por la cultura popular andina indio-mestiza y por la cultura popular mestizo-criolla de los costeños. De esta manera en cierta medida se invirtió el esquema anterior y actualmente la situación puede ser presentada en forma de un triángulo dirigido hacia arriba, que simbolizaría la superioridad de la «gran tradición» sincrética peruana —inspirada por las fuentes españolas e indias— sobre las dos



principales corrientes de la tradición popular de los habitantes del campo y de las pequeñas ciudades¹⁶.

Cabe mencionar aquí que en los últimos 30 años aparecieron intentos de reconstruir y reanimar la «gran tradición» india, o sea nobilitar esa tradición que fue llevada a una dimensión popular-campesina. En esta corriente se incluyen las reediciones de las obras clásicas quechuas, las publicaciones de antologías de la tradición oral y de cantos como también de la creación original de los intelectuales de la joven generación, oriunda del medio andino indio, que expresa sus experiencias con la ayuda de las formas, idioma y contenidos quechuas¹⁷. Sin embargo las actividades de ese tipo son marginales y al parecer constituyen en mayor grado un intento ideológico de nobilitar la herencia cultural indígena e introdu-

cirla en la cultura nacional para que se refleje mejor en ella la dualidad étnica de sus fuentes, que una real prueba de reconstruir el dualismo de las «grandes tradiciones» que halla su expresión en la oposición entre la cultura nacional quechua y la cultura nacional peruana.

Desde comienzos de nuestro siglo, la cultura popular andina es en el Perú objeto de numerosos estudios realizados tanto en las bibliotecas como en el campo. Como testimonio puede servir la bibliografía de los años 1900-1968 que incluye más de 1.700 títulos¹⁸. Por supuesto que eso no es mucho en comparación con los resultados de los trabajos realizados en ese mismo período en México¹⁹. Sin embargo, constituye una muestra del gran interés de los investigadores peruanos por la realidad cultural de los Andes. Ese patrimonio y las inno-

16. C. I. Degregori: *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, en: *Indigenismo, clases sociales y problema nacional. La discusión sobre el «problema indígena» en el Perú*, Lima 1978, pp. 20-22. Allí el autor aplica otro esquema para presentar la situación social en el Perú, que corresponde a la propuesta incluida en este artículo.

17. J. A. Zubrickij: *Inki-Kecua. Osnovnyye etapy istorii naroda*, Moskva 1975, pp. 154-163.

18. H. Martínez, M. Cameo, J. Ramírez: *Bibliografía indígena andina peruana (1900-1968)*, 2 vol. Lima 1968.

19. A. Posern-Zielinski: *Dorobek meksykanskiej archeologii i etnografii w swietle opracowan bibliograficznych [Los logros de la arqueología y etnografía mexicana a la luz de trabajos bibliográficos]*, «Etnografía Polska», t. 14, 1970, c. 2, pp. 115-133.

vadoras publicaciones de la última década, aclarando muchos problemas confusos hasta ahora, constituyen al mismo tiempo un adecuado punto de partida para futuras investigaciones ya que hacen resaltar los problemas polémicos, demuestran la extensión de las lagunas, promoviendo la búsqueda de nuevas fuentes y nuevas concepciones. Un rol importante pueden jugar, y en este caso ya lo están desempeñando, los investigadores no peruanos, también norteamericanos y europeos, quienes —poseyendo diferentes tradiciones de trabajo de investigación y un punto de vista fresco, ven esa realidad bajo otro ángulo.

Miremos de cerca las actividades de los investigadores peruanos. Tomando solamente en cuenta las motivaciones de sus investigaciones fácilmente se puede percibir tres corrientes: la primera abarca las investigaciones cuyo objetivo es la búsqueda y la salvación de los vestigios y el enriquecimiento del patrimonio cultural nacional. La segunda tendencia está representada por los estudios que deberían conferir un útil material diagnóstico y terapéutico que posibilite la transformación de las injustas relaciones sociales y la modernización de la vida de las regiones del país atrasa-

das del punto de vista de la civilización contemporánea. Y por último, la tercera orientación está representada por trabajos cuyo objetivo es el de conocer y comprender los mecanismos de la cultura andina y los métodos de articulación del mundo de sus creadores. Cada una de esas corrientes surge de diferentes tradiciones, esperanzas y necesidades cuya influencia es notoria en los trabajos de diversos perfiles. Sin embargo se puede ver una clara interdependencia entre esas orientaciones y los ramos de especialización que se ocupan de la cultura popular andina.

Y así la primera orientación que se origina del indigenismo romántico, se une hoy ante todo con los estudios folkloristas. Ese movimiento indigenista, creado aún en el siglo XIX por los literatos y los intelectuales, tendía a revalorizar la cultura india considerada hasta entonces como primitiva y sin valor. Las opiniones que demostraban los auténticos valores de esa cultura se unían a las consignas de liberación social del indígena de la dependencia feudal. Se descubría la cultura india rural, buscando en ella elementos para enriquecer la cultura nacional peruana. Esos intereses algo utópicos, en cierto modo ocultaban la

real expresión del así llamado problema indio, cuya solución había que buscar —como lo demostraba J.C. Mariátegui— no en el folklore, sino en los problemas agrarios, inseparablemente ligados con el destino del indio. No es de extrañar por lo tanto, que los partidarios de esa orientación hayan sido irónicamente llamados «indolatrás», o sea aficionados a los indios²⁰. Esa fascinación por la tradición indígena favoreció el desarrollo de las investigaciones folklóricas fuertemente ligadas a los estudios lingüísticos. Dentro de su marco, en la tercera década de nuestro siglo, los investigadores empezaron a ocuparse de las fiestas, ceremonias, cantos, mitos, leyendas, del arte popular y del traje indígena. En la cultura de los indios se trataba de hallar —ante todo— reliquias, sin interesarse demasiado por los cambios actuales que eran tratados solamente como un proceso que provocaba el desaparecimiento de las formas tradicionales²¹.

La segunda orientación de las investigaciones de la cultura andina, más pragmática, apareció en la década de los años 40 bajo la influencia teórica de la antropología cultural anglo-americana. Hoy en cambio cada vez más a menudo se hace referencia al clásico materialismo histórico marxista y su interpretación ortodoxa. Esta apareció por demanda social para poder elaborar —por vía de análisis socio-económico de la situación del campo andino— una estrategia de cambios que modernizarían la vida de los habitantes de la sierra. A eso servirían los métodos de la antropología aplicada y los estudios microrregionales sobre las comunidades locales seleccionadas que tenían que procurar pronósticos del desarrollo ulterior. Por lo tanto, esa corriente de investigaciones— a pesar de que en el Perú se la solía definir con el término de antropología social— estaba muy cercana a la economía agraria y la sociología rural²². A diferencia de la orientación folklórica, se daba más

20. A. Guillén Tamayo: *Lo mestizo y el indigenismo*, «Revista Universitaria», t. 38, Cuzco 1948, n° 95, pp. 214-223.

21. J. Cerua Bazán, I. Chonati, S. López Maguiña, M.A. Rodríguez: *Informe sobre el desarrollo de los estudios del folclore en el Perú*, t. 4, 1977, pp. 17-19.

22. C. E. Aramburu: *Aspectos del desarrollo de la antropología en el Perú*, en: B. Podesta (ed): *Ciencias sociales en el Perú. Un balance crítico*, Lima 1978, pp. 9-27.

importancia a los problemas de la organización social y la situación económica de los campesinos andinos. La cultura tradicional fue llevada a segundo plano y a menudo era tratada como una función del atraso y de la dependencia económica y como un evidente obstáculo en el proceso de integración de los medios rurales a toda la nación. Aquí la concepción de la indigenidad de la cultura andina fue reemplazada por la idea que indicaba su carácter popular y campesino definido no solamente por su genealogía étnica, sino ante todo por el lugar del campesinado andino en la estructura de la sociedad peruana.

Y finalmente, la tercera orientación científica apareció en parte bajo la influencia de la etnología continental europea (estructuralismo), lingüística (semántica) y de la historia (social). Aprovechando los nuevos instrumentos de análisis y las nuevas categorías de fuentes, se comenzó, por un lado, a reconstruir el modo andino de cosmovisión; por otro, la historia precolonial y colonial de esa región. En ambos casos se unía fuer-

temente el pasado con el presente lo que requería una buena cooperación entre arqueólogos e historiadores. La etnohistoria andina —al demostrar la especificidad regional de los cambios sociales y económicos y la continuidad de la tradición— ha alcanzado los mayores logros. Aprovecha ella ampliamente para las fuentes históricas los métodos de interpretación antropológica. En base a su análisis reconstruye las antiguas fases de la cultura andina, facilita el aprovechamiento de los datos del pasado para las investigaciones sobre el presente y por último —basándose en la tradición oral— llena las lagunas en las fuentes de los estudios históricos. Gracias a esas investigaciones, la cultura popular andina recupera su profundidad histórica, lo que es visible en los estudios sobre la religión, las formas de organización social y métodos de producción²³.

Viendo con cierta perspectiva todas las orientaciones presentadas anteriormente de los estudios andinos peruanos, se puede percibir una serie de divergencias interpretativas que,

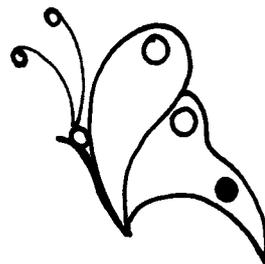
23. F. Pease: *Etnohistoria andina. Un estado de la cuestión*, «Historia y Cultura», t. 10, Lima 1976-1977, pp. 207-228.

para una mejor ilustración de ese problema pueden ser reunidas en dos grupos. En uno de ellos se hallarán características tales como: el papel del factor étnico (el indio), la importancia de las condiciones históricas, la concentración de la atención en la continuidad y la perduración de las formas tradicionales y el análisis de las transformaciones culturales que se llevan a cabo. En el segundo grupo tendremos características análogas: el rol del factor de clase (el campesino), la importancia de las micro- y macrocondiciones estructurales, la concentración de la atención en la desorganización de los sistemas culturales y su modernización y en el análisis de las transformaciones sociales que se llevaban a cabo. Como se puede ver de esta comparación, la oposición de ambas concepciones no es contradictoria, sino complementaria, ya que muestra una misma realidad desde dos diferentes puntos de vista.

De allí se puede sacar la conclusión de que las futuras investigaciones sobre la cultura popular andina podrían —guiándose por los justos postulados de una ampliación de la cooperación interdisciplinaria— realizar con más éxito un más íntegro

modelo de interpretación de la realidad peruana, lo que también estaría favorecido por la tradición de las investigaciones etnológicas centroeuropeas y ante todo polacas; ya que éstas siempre trataron de demostrar en lo posible en su totalidad el campo y la cultura de sus habitantes, haciendo en igual medida hincapié en la tradición y la actualidad, en la perduración y la permutabilidad, como en la cultura simbólica y la técnico-utilitaria.

Justamente esa estrategia investigadora fue escogida por los miembros de la Expedición Científica Polaca a los Andes, quienes llevaron a cabo estudios de campo sobre la cultura popular de los campesinos indígenas andinos en un grupo interdisciplinario compuesto por etnólogos, arqueólogos, geógrafos e historiadores. Gracias a eso todavía antes de



comenzar una detallada penetración etnográfica, la expedición poseía conocimientos generales de la situación ecológica, cultural e histórica de la región de Cayash que era una zona escogida con el objetivo de realizar una reconstrucción monográfica de los principales aspectos de la vida diaria de las comunidades indígenas²⁴. Comprendimos que las investigaciones realizadas hasta entonces sobre las transformaciones contemporáneas de las comunidades indígenas (campesinas), tomaban en cuenta en un grado insuficiente el papel de la «cultura tradicional». En cambio los estudios sobre la continuación de los antiguos patrones se alejaban demasiado de las transformaciones contemporáneas. Por eso en las investigaciones polacas en la región de Cayash se trató de hacer concordar ambas concepciones, observando tanto los vestigios del pasado, como los más recientes signos de cambios. También eramos conscientes de que en el mundo de las comunidades andinas locales no aparecían los contenidos

tradicionales puros al lado de formas completamente nuevas, sino que en realidad encontramos elementos que representaban diversos grados de referencia a la tradición y diferentes niveles de soluciones innovadoras. Esa posición era absolutamente indispensable ya que nos dábamos cuenta de que para entender la corriente contemporánea de la vida rural andina e interpretarla debidamente es indispensable un buen conocimiento del pasado y de sus reflejos que hasta hoy día son importantes para la existencia de las comunidades peruanas. ■



24. A. Posern-Zielinski: *Polish Ethnological Fieldwork in the Peruvian Andes*, «Ethnologia Polona», t. 7 (1981), 1982, pp. 186-190. Idem: *Los efectos culturales de la expansión del protestantismo en las comunidades indias de América Latina. El caso andino*, «Ethnologia Polona», t. 11, 1985, pp. 149-175.