

ISSN 3119-7388 (En línea)

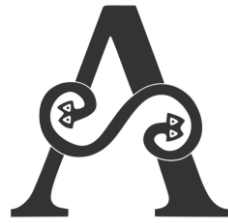
ANTROPODISEA

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL



Vol. 1 / Núm. 1 / Octubre 2025

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL



ANTROPODISEA

Vol. 1 Núm. 1

Octubre del 2025
Lima, Perú

Antropodisea es una publicación del Grupo de Investigaciones e Intervenciones
Sociales Perú GIISP

Vol. 1 / Núm. 1 / Octubre 2025

Director de investigaciones GIISP

César Torres Ortiz

COMITÉ EDITOR

Director

Mario Manuel Muro Vela

Edición y Redacción

Carlos Gómez Hernández / Piero Pérez Portocarrero / Alexis Cotrina Yauris /
Carlos Fabián García Vidal

COMITÉ ASESOR DOCENTE

Mirko Solari Pita / Luis Millones Santa Gadea / Harold Hernández Lefranc /
Jaime Regan Mainville / Sabino Arroyo Aguilar / Federico Helfgott Seier

CORRECCIÓN DE ESTILO

Mirko Solari Pita

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Gisela Porras Espinoza

Grupo de Investigaciones e Intervenciones Sociales Perú (GIISP)

Av. Palermo 292, Balconcillo, La Victoria, Lima – Perú

Correo: informes@revista-antropodisea.org

Depósito Legal N° 2025-13906

ISSN: 3119-7388 (En línea)

Contenido

Presentación <i>Jaime Regan</i>	5
Editorial <i>Mario Muro Vela</i>	6
Notas sobre el nombre <i>Antropodisea</i> <i>César Torres Ortiz</i>	9
Sobre los autores	10
PRIMERA PARTE: Artículos y ensayos	
Debates teóricos contemporáneos	
Globalización y Conflictos étnicos: El caso del Kurdistán; un pueblo apátrida. <i>Dulze Mia Tadeo Rey</i>	14
¿Un ideal de progreso compartido? Explorando la adhesión religiosa peruana al budismo de la Soka Gakkai desde las éticas y búsquedas espirituales. <i>Luis Armando Luyo Yarasca</i>	30
Algunas características de las formaciones estatales en el capitalismo neoliberal: un ensayo de aproximación. <i>Damaso Abanto, Miguel Ismael</i>	42
SEGUNDA PARTE: Folios	
Reporte de campo	
Etnografía de la salud: Aproximaciones a la situación de la comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo durante COVID 19 (2022). <i>Jhonatan Kendy López Carlos</i>	57

Reseña y traducción

“Los huambacho: el territorio dormido. Memoria, identidad y transformaciones en el Perú” (Rojas Miranda, Clara. Lima: Editorial Línea Andina). 67
Steve Warren Privat Perez

Tótem y Tabú: Un Análisis Etnopsicoanalítico. 69
Alfred Louis Kroeber

TERCERA PARTE: Entrevista

Religión, Muerte y Memoria en los andes: Entrevista a 79
Luis Millones Santa Gadea

Presentación

JAIME REGAN

Profesor Honoris Causa

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Investigador principal del CAAAP

Un grupo de estudiantes de la UNMSM ha creado una nueva revista llamada *Antropodisea* que abre un camino para examinar problemas sociales contemporáneos. Felicito a su director Mario Muro Vela, a todo su comité editorial y docente por esta iniciativa.

Es importante promover que los estudiantes escriban porque les ayuda a aclarar y ordenar los resultados de sus investigaciones. La revista *Antropodisea* busca promover, justamente, la producción de los alumnos, egresados y profesionales en antropología y relacionados a ella. En un contexto en el cual las publicaciones de buenas investigaciones, realizadas por jóvenes antropólogos, puedan verse limitadas por diversos factores, *Antropodisea* es un proyecto que insta a los investigadores a presentar sus artículos, etnografías, reseñas, traducciones, etc., y que serán evaluadas por un excelente equipo editorial, en pos de incentivar la producción antropológica de manera constante desde el inicio de nuestra vida profesional, entendiendo la antropología como un estilo de vida.

Además, este medio de comunicación ofrece un espacio de reflexión y debate donde la ciencia, la universidad y la sociedad pueden buscar el sentido de la vida, explorando sus raíces en la diversidad humana, a través de la creación de puentes que nos permitan entender las diversas condiciones de aquellos con quienes trabajamos, fortaleciendo nuestros valores como la empatía, el entendimiento y la humildad; no obstante, sin descuidar la objetividad y la rigurosidad de nuestra ciencia. En ese sentido, les auguro a todo el equipo editorial una larga cosecha de éxitos, que, por su determinación, sus proyecciones, sus ánimos y trabajo en equipo, vienen sembrando.

Editorial

MARIO MURO VELA

Director

mario.muro@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La concreción del presente número de *Antropodisea*, una revista de antropología hecha por estudiantes (UNMSM), ha demandado no pocos esfuerzos, así como un meticuloso trabajo a lo largo de los últimos dos años. Si bien la labor editorial es una práctica frecuente en ámbitos académicos, en el marco de la universidad pública peruana supone remontar numerosos desafíos que nuestro equipo de trabajo ha sabido sortear con resultados positivos. Esta publicación materializa la voluntad de un esfuerzo estudiantil que busca dejar huellas de distintas formas de creación académica en la producción etnológica.

Asimismo, se busca propiciar una visión plural de la antropología articulando escenarios locales, continentales y globales, proyectando a futuro la posibilidad de que esta dimensión de la revista integre autorías de otras latitudes que establezcan comunicación con diversas escuelas. De la misma manera, se espera que esta iniciativa pueda generar la apertura de espacios participativos en los que se difundan hallazgos y textos etnológicos de colegas investigadores procedentes de las distintas regiones que conforman nuestro país.

Otro objetivo significativo se vincula al rigor académico que pretendemos continuar elevando. Con el mismo espíritu de seriedad y compromiso con el que hemos impulsado este primer número pretendemos fortalecer las futuras ediciones, reconociendo el sacrificio que significa abocarse a la elaboración de un trabajo que contribuya al conocimiento, análisis e interpretación de la dinámica antropológica, sus manifestaciones y perspectivas. Cabe señalar que la presentación de nuestro primer número coincide con la conmemoración del 79 aniversario de la Escuela de Antropología al interior de nuestra casa de estudios. Este hito se corresponde con la procedencia fundamentalmente sanmarquina de las contribuciones temáticas que conforman la mayor parte del contenido de esta edición en función del criterio favorable de los jurados, un ítem que nuestra revista busca fomentar en el ámbito de la valoración de la calidad académica. Asimismo,

Antropodisea respeta la pluralidad de aproximaciones teóricas y la multiplicidad de puntos de vista. En aras de propiciar espacios de diálogo e intercambio de ideas, los invitamos a seguir de cerca nuestra propuesta, así como a enriquecerla participando de su lectura y difusión de sus aportes.

Contenido de este número

Este primer número de *Antropodisea* cuenta con temáticas diversas provenientes de múltiples escenarios de abordaje antropológico. En la sección de *Ensayos y Artículos* tenemos tres textos. En el primero de ellos, “Globalización y conflictos étnicos: el caso del Kurdistán, un pueblo apátrida”, de Dulce Mia Tadeo Rey, quien presenta un recuento de los períodos más significativos del conflicto kurdo con el fin de interpretar el resurgimiento de su nacionalismo y sus aspiraciones independentistas. A continuación, “¿Un ideal de progreso compartido? Explorando la adhesión religiosa peruana al budismo de la Soka Gakkai desde las éticas y búsquedas espirituales”, de Luis Armando Luyo Yarasca analiza la dinámica de esta organización y su introducción al Perú a través de la migración japonesa tras la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, “Algunas características de las formaciones estatales en el capitalismo neoliberal: un ensayo de aproximación”, de Miguel Ismael Dámaso Abanto ofrece un análisis sobre la vigencia y transformación del Estado neoliberal en función de las dinámicas capitalistas.

La sección Folios alberga tres contribuciones que incluyen una reseña, una traducción inédita y una entrevista en profundidad. El primero de los textos, titulado “Etnografía de la salud: Aproximaciones a la situación de la comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo durante COVID-19, 2022”, desarrolla una indagación sobre los métodos de sanación desplegados por dicha comunidad en el contexto de la emergencia sanitaria, así como sobre las condiciones estructurales de precariedad que enfrentaron. El análisis parte de un enfoque etnográfico que visibiliza las respuestas locales ante la crisis.

El segundo aporte corresponde a un comentario analítico del libro “Los huambacho: el territorio dormido. Memoria, identidad y transformaciones en el Perú”, obra de Clara Rojas Miranda. La reseña, realizada por Steve Warren Privat Pérez, examina el abordaje de la autora desde una mirada antropológica, destacando su propuesta metodológica que articula documentos coloniales, trabajo de campo y un examen minucioso de los desplazamientos humanos entre distintas regiones andinas. En particular, se subraya su cuestionamiento al

determinismo geográfico al evidenciar formas culturales andinas en una comunidad de la costa, abriendo interrogantes sobre los límites y sentidos de lo “andino”.

En tercer lugar, se presenta la traducción al castellano del ensayo “Tótem y Tabú: un análisis etnopsicoanalítico”, escrito por A. L. Kroeber. En este texto, el autor revisa críticamente la hipótesis de Freud que vincula el origen de la religión y el tabú con un supuesto asesinato original vinculado al complejo de Edipo. Aunque discute la fragilidad empírica de dicha teoría, Kroeber reconoce su relevancia para comprender la ambivalencia emocional en los rituales religiosos.

Cierra este número una conversación inédita con el destacado antropólogo peruano Luis Millones, quien, desde su experiencia académica y su rol como referente intelectual, reflexiona sobre temas centrales para la disciplina en la actualidad: la ritualidad mortuoria, las formas de religiosidad andina, la memoria social y el alcance práctico de la antropología en el estudio de las festividades regionales.

Agradecimientos

Esta edición de la revista *Antropodisea* es resultado del trabajo constante y comprometido de su comité editor: estudiantes dedicados a la labor académica que, en un contexto adverso, constituyen lo que bien podría considerarse recursos escasos. Su persistencia, a pesar de las dificultades, ha sido fundamental para la concreción de esta nueva publicación. Expresamos nuestro agradecimiento a los docentes e investigadores que participaron en la revisión de los textos: Nekson Pimentel, Sabino Arroyo, Danny Pinedo, Federico Helfgott, Víctor Vimos, Luisa Elvira Belaunde y Helder Solari. Valoramos profundamente su tiempo, su lectura crítica y su compromiso con la formación de nuevas voces en la investigación antropológica.

Queremos hacer una mención especial al maestro Mirko Solari Pita, por su apoyo incondicional, su dedicación sostenida y su ejemplo de lucha personal y académica. Además, agradecemos al padre Jaime Regan por alentarnos a realizar este esfuerzo estudiantil y respaldar nuestras iniciativas. Asimismo, al profesor Luis Millones por abrirnos las puertas de su casa y permitirnos entrevistarle, su constante apoyo evidencia su inacabable compromiso con el espíritu de la investigación antropológica. Finalmente, agradecemos al director de la Escuela, Sabino Arroyo, por su entusiasta disposición hacia nuestros proyectos, así como por su compromiso con la organización y concreción de esta propuesta editorial.

Notas sobre el nombre *Antropodisea*

César Torres Ortiz

Director de Investigaciones GIISP

ennio.torres@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

¿Por qué *Antropodisea* (con 's')? Nuestro nombre condensa las dos dimensiones cruciales que dan vida a este proyecto: nuestros objetivos como antropólogos y estudiantes de Antropología, y por supuesto nuestra propia trayectoria como grupo de investigación y equipo editorial concreto.

Tal como el hijo de Laertes, nuestra especie tiene su colosal odisea en su historia desde las selvas africanas y el descubrimiento del fuego, hasta las megaciudades, la devastación ecológica, la IA y la constante amenaza de destrucción nuclear. En realidad, no una sino muchas odiseas a la vez. Los actores sociales construyen constantemente diversas configuraciones culturales y han enfrentado los retos de sus diversos espacios y los conflictos que trae implícita su propia socialidad, merced a dos cualidades que Homero destacó —de alguna forma— a través de la figura de Odiseo: creatividad y agencia. Cuya relevancia en la vida social precisamente se ha comprendido mejor gracias a la etnografía.

Pensamos que esa es una de las características de la mejor antropología contemporánea: buscar comprender las estructuras y los grandes procesos desde las experiencias y el sentido que le otorgan sujetos concretos; lo que implica el reconocimiento de su capacidad de agencia, antes eclipsada por la exaltación de los megarelatos estructurales y teleológicos.

Por otra parte, los obstáculos que acompañan a la no precisamente fácil tarea de dar continuidad a una revista académica de ciencias sociales en el Perú, desde la universidad pública, y los surgidos en nuestro viaje como proyecto y como equipo en particular —"nuestros" lestrigones, lotófagos, cíclopes y otros seres abstractos y de carne y hueso—, nos hacen identificarnos con aquel que "anduvo mucho tiempo errante y conoció los hábitos de numerosos pueblos, y soportó penurias...": su objetivo de volver a Ítaca y el nuestro de seguir publicando deben prevalecer a pesar de todo. Por ello, *Antropodisea* es un nombre muy adecuado para proseguir con este viaje iniciado ya hace algunos años atrás.

Sobre los autores

Dulze Mia Tadeo Rey

Estudiante de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con especial interés en los estudios sobre conflictos étnicos, geopolítica y orientalismo. Con este texto, realiza su primera incursión en el ámbito de la publicación académica.

Luis Armando Luyo Yarasca

Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, candidato a Magíster en Antropología por la misma universidad. Sus temas de interés giran en torno a la antropología de la religión, los fenómenos urbanos, la pedagogía, así como una perspectiva transdisciplinaria de la realidad sociopolítica latinoamericana. Ha colaborado como asistente de cátedra en distintas materias al interior de la Escuela de Antropología, la Facultad de Derecho y la Escuela de Nutrición de la UNMSM. Se ha desempeñado como docente universitario en la Escuela Superior de Folklore José María Arguedas. Sus actuales temas de interés están ligados a las relaciones entre el Estado, las instituciones públicas y los vínculos entre la ritualidad, la etnicidad y los fenómenos identitarios.

Miguel Ismael Damaso Abanto

Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Interesado en temas económicos y políticos desde un enfoque interdisciplinario. Está culminando una tesis sobre las diferentes dinámicas de consumo en un mercado y un supermercado en Ventanilla, Callao. Ha participado en coloquios estudiantiles de ciencias sociales en calidad de ponente.

Jhonatan Kendy López Carlos

Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Interesado en la investigación sobre interculturalidad, género y antropología jurídica. Participa en proyectos sociales en zonas rurales andinas de Ayacucho.

Steve Warren Privat Pérez

Estudiante de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con especial interés en los estudios andinos, la etnomusicología y los fenómenos religiosos. Su enfoque académico busca articular la comprensión de las prácticas culturales locales con las dinámicas históricas y simbólicas que configuran la vida

en los Andes. Tiene experiencia en trabajo de campo en comunidades rurales, así como en el activismo socioambiental.

PRIMERA PARTE:

Artículos y ensayos – Debates teóricos contemporáneos

Globalización y conflictos étnicos: el caso del Kurdistan, un pueblo apátrida

Dulze Mia Tadeo Rey

dulze.tadeo@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN

El Kurdistan, región situada actualmente entre Turquía, Irán, Irak y Siria, alberga un pueblo de más de 30 millones de personas que comparten una identidad etnolingüística en común. Debido a procesos geoestratégicos en torno a la creación de Estados nacionales, y marcados contrastes con las naciones vecinas, el pueblo kurdo ha sido víctima de represión, persecución política, fragmentación demográfica y violencia sistemática durante décadas. El presente artículo busca dar cuenta de los periodos más significativos del conflicto kurdo a fin de interpretar el resurgimiento de su nacionalismo y deseos independentistas para ser reconocidos y articularse jurídicamente bajo la categoría de Estado soberano.

Palabras claves: etnia, hegemonía, identidad, Kurdistan, represión.

Globalization and Ethnic Conflicts: The Case of Kurdistan, a Stateless Nation

ABSTRACT

Kurdistan, a region currently located between Turkey, Iran, Iraq and Syria, is home to a people of more than 30 million people who share a common ethnolinguistic identity. Due to geostrategic processes around the creation of nation states and stark contrasts with neighboring nations, the Kurdish people have been victims of repression, political persecution, demographic fragmentation, and systematic violence for decades. This article seeks to account for the most significant periods of the Kurdish conflict in order to interpret the resurgence of its nationalism and independence desires to be recognized and legally articulated under the category of autonomous state.

Keywords: ethnicity, hegemony, identity, Kurdistan, repression.

Fecha de recepción: 14 de agosto de 2023 • Fecha de aceptación: 13 de febrero de 2025

Donde me estrechen generosas manos,
donde me arrullen tibias primaveras,
ahí veré mi patria y mis hermanos.
González Prada, M. (1901)

Introducción

La humanidad, a lo largo de su historia, ha sido testigo de conflictos que han estado plagados de crueldad, derramamiento de sangre, ambición y búsqueda de supremacía entre civilizaciones. No es novedad que los líderes más radicales persiguieran sus ideales en búsqueda de poder dejando a su paso dolor y sufrimiento. A menudo se manifestaba con tintes patrióticos y nacionalistas; siendo los pueblos inducidos a enfrentamientos directos producto de la voluntad de sus gobernantes. Es así que se desarrollaron guerras y genocidios, los cuales albergaron diversos componentes étnicos. En efecto, la etnicidad puede constituirse artificialmente como una base ideológica orientada a legitimar las diferencias entre pueblos.

Este artículo se sustenta en aproximaciones a las fuentes consultadas. De esta manera, buscamos comprender la condición del pueblo kurdo a lo largo de su historia y su lucha constante por ser reconocidos como estado-nación con una lengua, cultura, religión y territorio que el pueblo concibe como propios. Para ello, el presente artículo se divide en los siguientes ítems: a) historia del pueblo kurdo, b) la preservación de la identidad kurda, c) periodo de islamización, d) la presencia de Occidente en Medio Oriente, e) la fragmentación del kurdistán tras la intervención occidental y f) la Pax Americana y el Kurdistán.

Historia Del Pueblo Kurdo

Los kurdos, a lo largo de su existencia, han sido caracterizados por su sujeción a múltiples hegemonías regionales y de pueblos vecinos. Si bien su origen resulta bastante difuso y controversial, al punto que Bois (1965) asevera: “The origin of the Kurdish people is one of the problems which, for half a century, has been exercising the wits of historians” (p. 7), se ha procurado trazar una línea lo más cercana posible a lo que podríamos denominar los primeros registros de esta civilización. Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn* es una epopeya que, para autores como Ala y Férez (2023), demarca el principio del pensamiento y sentimiento nacional kurdo. Cabe recalcar que no fue escrito en persa, lenguaje literario preponderante

entre los años 1140 y 1209, sino en kurdo, probablemente con el objetivo de generar cierta cohesión étnica entre el pueblo y denunciar el abuso que vivían por medio de la dominación otomana y safávida. De alguna manera, también transmitía la esperanza de reivindicar su situación y congregarse como un reino. Más tarde, en el siglo XX, la epopeya sería usada por el movimiento nacional kurdo para demostrar su deseo de acceder a la tendencia de la creación de Estados Nacionales.

Para Zayas (2023), la condición geográfica del Kurdistán, territorio altiplánico y rodeado de cadenas montañosas, es precisamente la que ha permitido que fuese ocupada por distintos grupos étnicos nómadas. De hecho, son considerados descendientes de una de las ramas de los pueblos indoeuropeos que se asentaron en el año 2500 a. C. en el territorio del sureste asiático que actualmente forma parte de Turquía, Irak, Irán, Siria y Armenia (ACNUR, 2016). Arqueológicamente, el origen del pueblo kurdo se sitúa en el 3000 a. C., cuando el aún vigente imperio sumerio registró en sus tablas la designación “karda”. Aunque otro registro sumamente interesante es la frase *Ey Reqîb* (“Somos hijos de los medos”) del himno nacional del Kurdistán; lo que sugeriría su existencia desde el siglo VII a. C. en el contexto del imperio medo.

La preservación de la identidad kurda

La filiación etnolingüística y ciertas manifestaciones religiosas pre-islámicas representan 2 pilares identitarios que mantuvieron a los kurdos cohesionados durante los principales periodos históricos. El Yazidismo fue el culto profesado por este pueblo. Uno de sus principales santuarios se encuentra en el valle de Lalish (Irak) y congrega una de las comunidades étnico-religiosas más antiguas y desconocidas por Occidente. Actualmente, sus practicantes constituyen una minoría; no obstante, preservan el uso del dialecto kurmanji (uno de los más extendidos entre la población). Por tanto, se autodenominan como la vertiente kurda “pura” debido a la resistencia frente a las campañas de islamización y conversión del siglo VII d.C. (Bonet, 2020).

Al mismo tiempo, la lengua kurda presenta una amplia gama de dialectos que se han transformado con el tiempo en gran medida producto de la ausencia de políticas públicas impulsadas por un estado centralizado. Así, la noción de orígenes comunes y la inteligibilidad dialectal de las variedades lingüísticas contribuyeron a la continuidad de una identidad que los actores sociales reconocen como compartida más allá de las fronteras nacionales que los separan (Zayas,

2023). A pesar de la gran variedad lingüística, se logran reconocer dos dialectos fundamentales: El Kurmanji (hablado por kurdos del norte) y el Suraní (practicado por la mayoría de kurdos sureños), cuya diferencia principal gira en torno a aspectos gramaticales.

Periodo de islamización

Entre los siglos VII y VIII d. C., tuvo lugar una marcada islamización de medio oriente. Proceso al que no escapa la población kurda; aun manteniendo sus particularidades rituales. En los próximos siglos, la islamización se afianzará en el marco de la expansión de dos grandes imperios coloniales: el otomano y el persa (Dogan, 2014).

McDowell (1996) añade un dato interesante a esta premisa, pues plantea que, para la época de las conquistas islámicas, mil años después y durante algún tiempo antes, el término "kurdo" tendría un significado socioeconómico más que étnico. Se solía emplear para referirse a los nómadas del extremo occidental de la meseta iraní y a las tribus que reconocían a los sasánidas en Mesopotamia, muchas de las cuales provenían, seguramente, de origen semítico. En este sentido, es factible intuir que algunos practicantes de otras religiones se hayan convertido al islam en momentos en que las presiones para integrarse fuesen más intensas. No obstante, la perspectiva de Zayas (2023) arguye que los kurdos abrazaron el islam por razones más bien estratégicas; debido a que, tiempo después, ello les permitió organizarse en principados que gozaban de cierta autonomía. Con el paso de los siglos, el Kurdistán se posicionará entre estructuras de poder otomanas y persas: dos sociedades étnica y políticamente ajenas a este pueblo.

Si bien es cierto que la conversión kurda al islam es común y evidente en ambos imperios, la tendencia sunita en territorio otomano contrasta con la afiliación shiita al interior del imperio persa, factor de tensión en la geopolítica regional de la época y que, posteriormente, será motivo de nuevas confrontaciones y pugnas entre las dos principales vertientes del islam (Digan, 2014).

La presencia de occidente en medio oriente: cartografías coloniales y un pueblo sin estado

A lo largo de las siguientes líneas, se señalarán los principales procesos geopolíticos y diplomáticos que encarnan y dan cuenta de la progresiva presencia y penetración de Occidente en Medio Oriente. Si bien es cierto que se trata de un

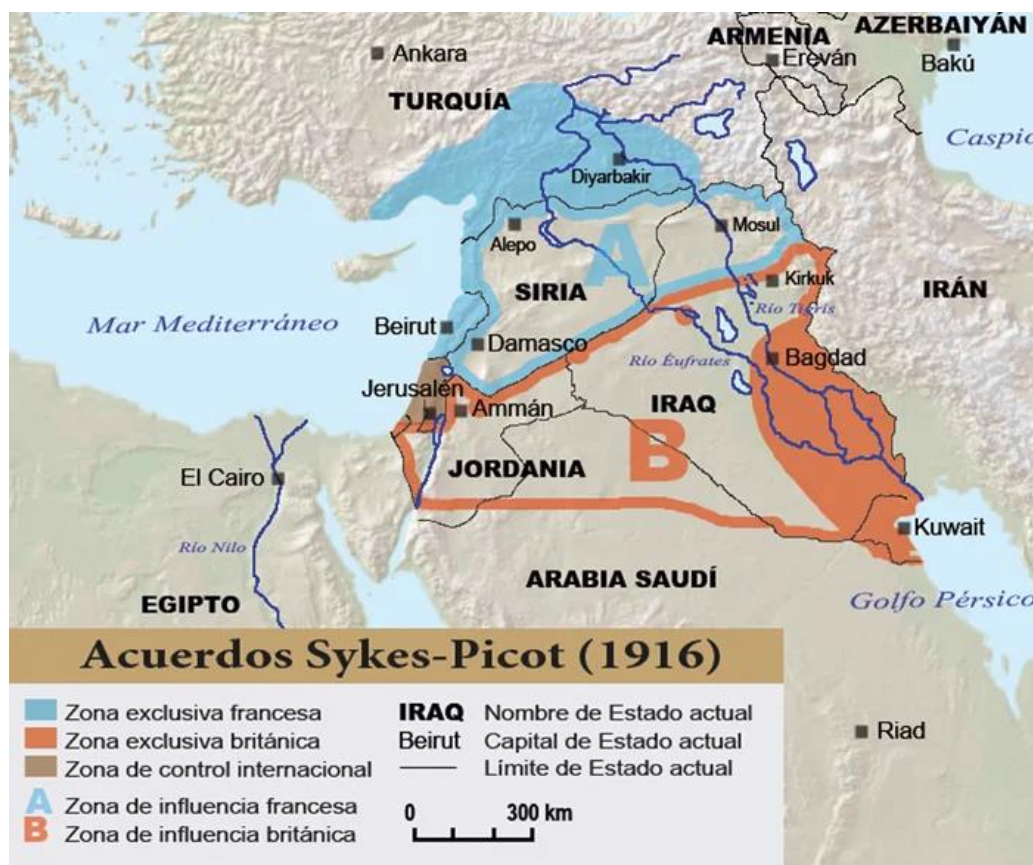
proceso de larga data, pondremos énfasis en los hitos de intervención occidental del siglo XX.

a) *El Acuerdo de Sykes-Picot (1916)*

Previo a la finalización de la Primera Guerra Mundial, Francia y Gran Bretaña, en su posición de potencias hegemónicas, firmaron un pacto secreto con el consentimiento de la Rusia presoviética denominado Acuerdo de Sykes-Picot: alianza que permitiría desarticular el imperio Otomano para controlar los recursos naturales y las rutas marítimas y terrestres que cruzan Siria, Egipto, Irak, Líbano, Palestina e Israel; que contaban con abundantes reservas de petróleo y gas. En consecuencia, se diseñaron las fronteras del Medio Oriente de acuerdo con los intereses geopolíticos, incluso antes de la finalización formal del conflicto bélico mundial (1914 - 1919) (Fraíz, 2013).

Para el imperio británico, era primordial controlar los territorios árabes pertenecientes al imperio turco-otomano (aliado de Alemania y del imperio austrohúngaro), dado que buscaba elaborar nuevas rutas comerciales y mayor conexión terrestre entre India y Egipto. Por aquel entonces, los árabes buscaban su independencia de los turcos; así es que Gran Bretaña aprovechó la situación para apoyarlos y provocar que, más tarde, las fuerzas otomanas fueran atacadas militarmente. Al cortar árabes e ingleses las rutas de comunicación de ferrocarriles que transportaban vituallas y armas, limitaron progresivamente los suministros del ejército turco.

Fraíz (2013) explica que, tras esta fragmentación evidente y debilidad militar, a Francia y Gran Bretaña se les facilitó apoderarse y conquistar territorios que expandieron sus dominios coloniales en el levante mediterráneo. La vía empleada para repartir las zonas de influencia fue el Acuerdo de Sykes Picot; en el que se estipuló que, en el control francés, se adscribirían las demarcaciones que hoy comprendemos como Líbano, Siria y la zona norte del actual Irak (ciudad de Mosul). Por otro lado, el imperio británico abarcaría el centro y sur de Irak, Palestina y el actual Reino Hachemita bajo un régimen de tutela mixta, sin contar con una autoridad fija.



Mapa firmado por Mark Sykes (Gran Bretaña) y François Georges-Picot (Francia) el 8 de mayo de 1916. Máiquez, 2008.

b) Tratado de Sèvres (1920)

Una vez culminado el conflicto bélico mundial, el 10 de agosto de 1920, en Sèvres, París, se firmó un tratado de paz entre Turquía, la República de Armenia y las Potencias Aliadas vencedoras de la Primera Guerra Mundial (a excepción de Estados Unidos y el caso particular de la naciente URSS surgida debido a la revolución de 1917) (Koussikian, 2020). En ese contexto, Isla (2019) nos cuenta que los nacionalistas kurdos no claudicaron en exigir su propuesta independentista sustentada en el principio de libre determinación de los pueblos que se estipulaba en los 14 puntos proclamados por Woodrow Wilson (presidente de Estados Unidos). Finalmente, tras múltiples negociaciones, la iniciativa fue establecida en el artículo 62, donde se aprobaba la creación de un Estado Kurdo autónomo localizado entre el oriente de Anatolia y el sur del pretendido Estado Armenio (también reconocido y establecido en el acuerdo). En cuanto a los kurdos que se

encontraban bajo la ocupación británica en la región de Mosul luego de la guerra, serían capaces de adherirse al nuevo Estado Kurdo en un momento de consenso geopolítico.

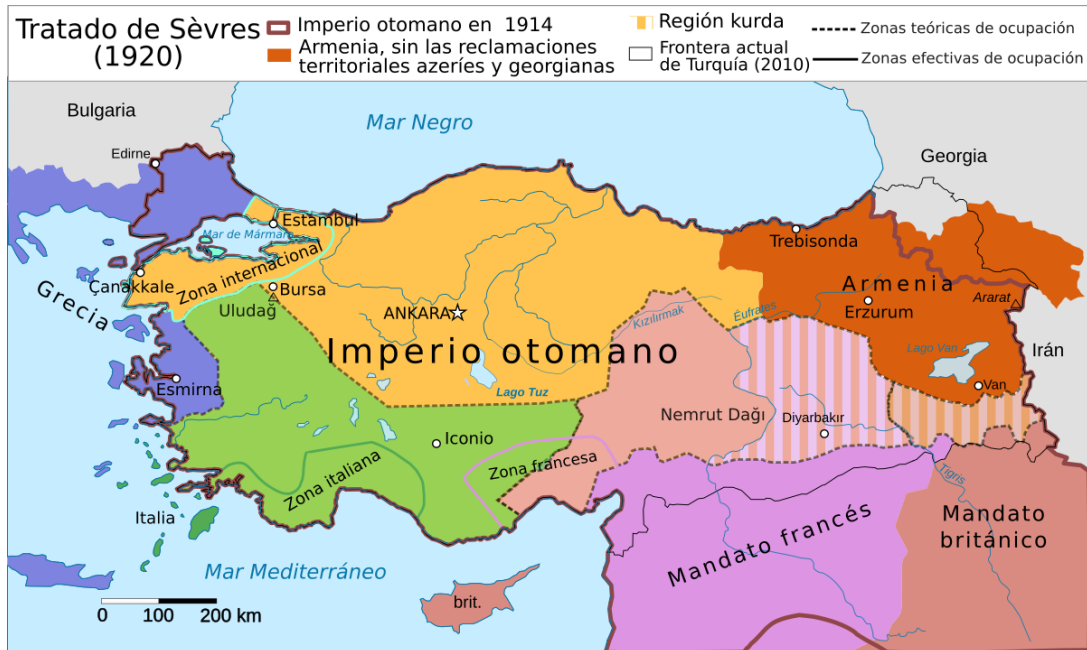
No obstante, el Tratado de Sèvres no resultó nada favorable para el imperio Otomano; quien perdió la mayor parte de sus posesiones y fue limitado a Constantinopla y parte de Asia Menor. Rodríguez (2020) explica que es esta situación la que, inevitablemente, desencadena un periodo de crisis política producto de la derrota en la guerra y las cláusulas aceptadas por el Sultán Mehmed VI. En consecuencia, estalló una guerra civil iniciada por las fuerzas nacionalistas lideradas por Mustafá Kemal Atatürk; cuyo objetivo era evitar la disgregación del territorio y oponerse a los Aliados rechazando la nueva realidad geopolítica de la región (ello resultó en la supresión del sistema tradicional de sultanato en noviembre de 1922 para convertir a Turquía en una república: régimen acorde con los parámetros de la Modernidad). La presión armamentista fue la vía por la que optó el nuevo gobierno de Mustafá Kemal para exigir sus demandas que comprendían, principalmente, la posesión total de Anatolia y la expulsión de las tropas francesas e italianas de las zonas de influencia.

De esta manera, como recalca Isla (2019), los británicos y franceses advirtieron que únicamente por medio de una operación militar a gran escala estarían en condiciones de controlar Turquía y aplacar las fuerzas kemalistas. No obstante, al ser demandada la integridad del territorio turco por el movimiento nacionalista, se apartaron las voluntades diplomáticas para la creación de los Estados armenio y kurdo en el territorio de Anatolia. Resultaba evidente que aquel principio de autodeterminación de los pueblos, a pesar de su peso jurídico a lo largo de la historia, fue transgredido y obviado debido a encontrarse supeditado a los intereses de las principales potencias occidentales que en la práctica jamás velaron por la protección y reconocimiento de las minorías étnicas y lingüísticas de Medio Oriente.

Ao final de aproximadamente três anos de uma confrontação que ceifou a vida de centenas de milhares de pessoas, e a migração forçada de inúmeras outras, o MNT emergiu como vencedor do conflito, dando origem ao Governo de Ancara e que, já em 1923, proclamou a independência da República da Turquia. (Paes, 2021, párr.11)¹

¹ Al cabo de aproximadamente tres años de confrontación, que se cobró la vida de cientos de miles de personas y provocó la inmigración forzada de otras, el Movimiento Nacional Turco (MNT) surgió como vencedor del conflicto; dando paso al gobierno de Ankara y a la proclamación de la independencia de la República de Turquía en 1923 (Paes, 2021).

Se asiste, en consecuencia, al fracaso del proyecto independentista kurdo: hito que da lugar a su actual condición de fragmentación étnica.



División territorial acordada en el Tratado de Sèvres firmado el 10 de agosto de 1920. Boyadjian (2019)

c) *Tratado de Lausana (1923)*

Ante los resultados de la guerra de independencia turca y las presiones armamentistas del Movimiento Nacional, Ismet Pachá, quien presidía la delegación del Estado Turco, acudió a la Conferencia de Paz celebrada en Suiza exigiendo la libertad y soberanía de su territorio como todos los *países civilizados* (Walther, 2023). Esta conferencia se extendió hasta 8 meses y, finalmente, el 24 de julio de 1923, el Tratado de Lausana fue firmado por Turquía, el imperio británico, Francia, Italia, Japón, Grecia, Rumanía, Portugal, Rusia, Bélgica y el reino de los serbios, croatas y eslovenos que aún no se denominaba Yugoslavia (Ruiz, 2023). Al ser establecidos consensos mutuos entre las partes involucradas, se aseguró el vigor y la permanencia del acuerdo; dando paso al reconocimiento internacional y certificación de la nueva República de Turquía y la delimitación de las fronteras con Grecia y Bulgaria.

No obstante, el Tratado de Lausana no buscaba únicamente estabilizar la región en función de la delimitación fronteriza de los estados nacionales tras el fin de la Primera Guerra Mundial, sino también una vía alternativa para seguir controlando la dinámica regional desde la esfera hegemónica occidental.

Con los acuerdos de Sèvres anulados, Tracia Oriental y los territorios originalmente asignados al Kurdistán fueron concedidos al nuevo Estado turco reconocido internacionalmente, a la vez que se terminaban de consolidar de manera definitiva las nuevas fronteras. Así pues, al ser certera la posibilidad de levantamientos y sublevaciones por parte del pueblo kurdo, en el Tratado de Lausana se optó por dividir a la región en 4 espacios: Siria, Irán, Irak y Turquía bajo el yugo del imperio británico (Ajansa Nûçeyan, 2022). De modo que ahora se hallarían sometidos a regímenes diferentes que actuarían en conjunto a favor de la represión y en contra de la cuestión kurda que involucrara cualquier lucha reivindicativa.

De hecho, la negación de los kurdos y posterior etapa de turquificación obligatoria fue empleada para sostener la hegemonía planetaria del modelo de Estado-nación desde una esfera regional particular como la de Medio Oriente (ANF, 2022); pues fueron aplicadas políticas de asimilación que entraron en vigor a partir de 1924. Entre ellas, la prohibición de la enseñanza y utilización de la lengua kurda en las escuelas, asociaciones y publicaciones. En términos sencillos, una política de coerción y exterminio de la “kurdicidad” (desde la lengua, glotofagia; desde el pueblo, un etnocidio).

Isla (2019) señala que, en un inicio, Mustafá Kemal reconoció al sector del pueblo kurdo que habitaba las provincias orientales de Turquía. Dada la necesidad de un ejército masivo para conseguir la lucha independentista, prometió la creación de un gobierno autónomo para los kurdos. A pesar de ello, una vez logrado su objetivo y ya establecida una república, se percató de que la cuestión kurda obstruía sus objetivos de edificar una nación moderna y cimentada en el corporativismo estatal para la economía. Por lo que fue uno de los pioneros en las campañas de homogeneización de las minorías a la cultura turca.



División territorial resultante del Tratado de Lausana firmado el 24 de julio de 1923. Leclerc (s./f.).

La fragmentación del kurdistán tras la intervención occidental

Para comprender mejor la situación del Kurdistán posterior al Tratado de Lausana (1923), es oportuno retomar los aportes de Oommen en cuanto al concepto de identidad étnica. Él indica que esta es el resultado de la autoafirmación colectiva y de la búsqueda de raíces comunes (Oommen, 1994). Es decir, permite la cohesión de un grupo de personas y genera un sentido de pertenencia. Para hablar del pueblo kurdo, se precisa de una distinción adicional: la de nación, etnia y cultura.

Frederik Barth (1969)², Oomen (1994)³ y Koonings y Silva (1999) trazaron aproximaciones a los términos ya señalados, para efectos del presente artículo, se empleará la definición de los últimos. Koonings y Silva (1999) explican que la

² Fredrik Barth (1969) definía a los grupos étnicos como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (p. 10).

³ “Hay nacionalidad cuando existe unión entre territorio y cultura: la nación es la patria de un pueblo que comparte una cultura común. La etnia aparece cuando cultura y territorio están disociados; se trata de un producto de la conquista, la colonización y la inmigración. A la larga, una etnia puede reivindicar el territorio al cual se ha desplazado y tal vez, convertirse en nación”.

etnicidad es una construcción basada en la permanente reconfiguración de los elementos culturales de un pueblo. A diferencia del concepto de cultura, que se asemeja más a conductas compartidas y tradiciones, la etnicidad remite a la conciencia de los actores sociales en torno a una procedencia común. Asimismo, en el marco de la antropología contemporánea, se distingue que la etnicidad reserva un potencial político que conduce a movilizaciones y luchas.

Retomando lo anterior, la posición del Kurdistán resulta bastante particular; pues si bien ocupa su territorio “original”, lo hace bajo la soberanía de cuatro estados diferentes. Es decir, de forma fragmentada y con fronteras políticas que imposibilitan la unidad de todo el pueblo. Por lo tanto, aunque se ciñen a la definición de nación y nacionalidad, no logran alcanzar el estatus para serlo debido a la falta de autonomía y a la dominación ejercida por fuerzas hegemónicas que negaron su existencia, propagaron una política de represión y pretendieron asimilarlos forzosamente.



La región del Kurdistán actualmente. Elías (2023).

Como ilustra la imagen, el Kurdistán descansa entre cuatro estados reconocidos:

- Kurdistán del norte o Kurdistán Turco.

- Kurdistán meridional o Kurdistán iraquí.
- Kurdistán occidental o Kurdistán sirio.
- Kurdistán oriental o Kurdistán iraní.

La Pax Americana y el Kurdistán

La Pax Americana es entendida como el nuevo orden global en el que Estados Unidos asumió el papel de potencia hegemónica luego de la Segunda Guerra Mundial. En consecuencia, durante aquel tiempo se vislumbraron modificaciones en lo que respecta al orden regional de Medio Oriente. La más remarcable, bajo la perspectiva geopolítica, fue la conversión de la región en zona de influencia de la nueva hegemonía: Estados Unidos, cuyo dominio converge con el del imperio británico.

Isla (2019) afirma que, a partir del año 1947, cuando la Doctrina Truman entró en vigor, Washington se sumergió directamente en Medio Oriente bajo su política de contención del comunismo. Aunque no se debe ignorar que el Kurdistán representa un área estratégica debido a ser el lugar donde se localiza la sexta reserva petrolífera más grande del mundo. Mientras tanto, en la esfera internacional, los kurdos fueron relegados a la denominación de ‘‘minorías en proceso de asimilación’’ dentro de sus estados.

Durante la Guerra Fría, los gobiernos de Turquía, Irán, Irak y Siria forjaron ideologías estatales para consolidar sus proyectos nacionales. Con el tiempo, tras un constante estado de rebelión por parte de los kurdos, las élites de estos cuatro países los calificaron como una amenaza a su integridad. Paulatinamente, producto de los intentos de sublevación masiva, se fue generando una conciencia nacional y sentimiento de *kurdidad*. Por tanto, este periodo consolidó los fundamentos de la identidad cultural y la movilización social de los kurdos (Castillo, 2018, como se citó en Isla, 2019).

Reflexiones finales

El Kurdistán ha sido, a lo largo de su historia, víctima de la represión y dominación de estructuras políticas hegemónicas que han pugnado por la defensa de sus intereses territoriales, económicos y geoestratégicos. Desde el plano ideológico, existe la tendencia a caracterizar las sociedades de medio oriente como retrógradas; cayendo en generalizaciones sin distinguir el amplio abanico de expresiones culturales, étnicas y apuestas políticas. En efecto, este tipo de

metarrelatos se construyen a partir de visiones etnocéntricas, ideológicamente, afines a intereses provenientes de los centros occidentales de poder en el contexto geopolítico; pues es verdad que solo conocemos a Oriente por aquello que nos han contado de él (Said, 1978). Como dice Said (1978), esta erudición no solo funciona para consolidar la dominación, sino también para convencer a los países no imperialistas y no orientales de que esta supremacía es inevitable y que representa un orden natural.

La dominación occidental en distintos continentes tiende a impulsar, por el paradigma de la modernización de fines del siglo XVIII y todo el siglo XIX, la creación de estados nacionales en los que se aplica una política homogeneizadora. Es decir, el medio cultural geopolítico occidental es el que crea la idea abstracta de que a cada espacio territorial le corresponde una etnia, religión y lengua específicas. Sin embargo, eluden casos particulares como el de los kurdos, quienes han sido despojados constantemente de su condición de nación. Esto no solo reside en cuestiones diplomáticas, sino con una pretensión de quedar bien con eximperios coloniales. En lo que respecta al Kurdistán, la mayor compensación se la llevó Turquía: eximperio Otomano. Pues Occidente deseaba quedar bien con su nuevo aliado e indemnizarlos por sus pérdidas. Posteriormente, y por conveniencia, fragmentaron al Kurdistán, que presentaba todos los fundamentos y criterios para convertirse en un estado, entre cuatro países: Turquía, Siria, Irán e Irak.

No obstante, continuar reduciendo esta zona a únicamente “el territorio convulso del otro lado del mundo”, sin apenas diferenciar ni reconocer los contextos particulares de cada país, crea más brechas y altera nuestra sensibilidad ante las injusticias permanentes. La indiferencia solo lleva a más sufrimiento y nos condena a ser cómplices del sistema opresor en el que vivimos. Pues, como decía Manuel González Prada, solo existen dos patrias: La de los poderosos y la de los desposeídos.

Referencias

- ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) (2016). *¿Cuál es el origen de los Kurdos y dónde se encuentran actualmente?* ACNUR Blog. <https://eacnur.org/es/blog/cual-es-el-origen-del-pueblo-kurdo-y-donde-se-encuentra-actualmente>
- Ajansa Nûçeyan (2023). *La verdad del Tratado de Lausana y su impacto histórico*. ANF News. <https://anfespanol.com/reportajes/la-verdad-del-tratado-de-lausana-y-su-impacto-historico-44319>

- Ala, Z. y Férrez, M. (2023). *La lengua kurda: factor de unidad nacional*. Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro. https://www.researchgate.net/profile/Manuel-Gil-9/publication/373711954_Lengua_y_Poder_MO/links/64f906bb05a98c1b63f7c88f/Lengua-y-Poder-MO.pdf
- Alcalá, C. (2023). *100 años del Tratado de Lausana: el acuerdo que supuso el fin y diseccionó el Imperio otomano*. El Debate. https://www.eldebate.com/historia/20230724/tratado-lausana-fin-imperio-otomano_129824.html
- Barth, F. (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. [http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20General/LAMGen%20Biblio/Barth%20-%20Los%20grupos%20%C3%A9tnicos%20y%20sus%20fronteras%20\(c%20completo\).pdf](http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20General/LAMGen%20Biblio/Barth%20-%20Los%20grupos%20%C3%A9tnicos%20y%20sus%20fronteras%20(c%20completo).pdf)
- Bois, T. (1965). *The Kurds*. Khayat Book & Publishing Company. <https://book.ivran.ru/f/thomas-bois---the-kurds.pdf>
- Bonet, E. (2020). *¿Quiénes son los yazidíes?*. Crónicas de larga distancia. <https://www.revista5w.com/newsroom/quienes-son-los-yazidies-8205>
- Boyadjian, C. (2019). *Fronteras móviles: siete tratados que costaron 250.000 km²*. Diario Armenia. <https://www.diarioarmenia.org.ar/fronteras-moviles-siete-tratados-que-costaron-250-000-km2/>
- Dogan, M. (2014). *Charla "La causa Kurda y el conflicto de Medio Oriente"*. Filosofía y Letras - UBA. <http://novedades.filo.uba.ar/novedades/charla-la-causa-kurda-y-el-conflicto-de-medio-oriente>
- Elías, D. (2023). *Kurdistán no es un país*. Marcando El Polo. <https://marcandoelpolo.com/kurdistan-no-pais/>
- Fraíz, F. (2013). *El Reparto Colonial de las Potencias Vencedoras de la "Gran Guerra" en el Medio Oriente: El Acuerdo Sykes-Picot (1916)*. Huellas de la historia. <https://huellasdelahistoria.es/wp-content/uploads/2020/03/Francisco-Javier-Fraiz.-El-Reperto-Colonial-de-las-Potencias-Vencedoras-de-la.pdf>
- Giménez, G. (2006). *El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad*. Scielo. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005#:~:text=La%20contribuci%C3%B3n%20de%20Frederik%20Barth&text=1

- González Prada, M. (1901). *Minúsculas*. Marxists Internet Archive. https://www.marxists.org/espanol/gonzalez_prada/1901/mgp-minusculas.pdf
- Isla, J. (2019). *La vinculación histórica de la cuestión kurda con el Orden Mundial: del Tratado de Sèvres a la Pax Americana*. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos. <https://revistas.uam.es/reim/article/view/reim2019.27.002/11702>
- Koonings, K. y Silva, P. (1999). *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Ediciones Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/49/
- Koussikian, L. (2020). *Tratado de Sèvres: “un tratado perfecto”*. Diario Armenia. <https://www.diarioarmenia.org.ar/tratado-de-sevres-un-tratado-perfecto/>
- Leclerc, J. (s./f.). *La Turquie moderne de 1920 et de 1923*. L'aménagement linguistique dans le monde. <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/turquie-sevres-lausanne.htm>
- López, V. (2022). *El rol de las mujeres en los procesos de resistencia de los pueblos kurdos y saharauis*. Claroscuro, N° 21 (Vol. 1). https://www.researchgate.net/publication/370168649_El_rol_de_las_mujeres_en_los_procesos_de_resistencia_de_los_pueblos_kurdos_y_saharauis
- Máiquez, M. (2008). *Acuerdo Sykes-Picot (1916)*. Recortes de Oriente Medio. <https://recortesdeorientemedio.com/the-sykes-picot-agreement-1916-2/>
- McDowall, D. (1996). *A Modern History of the Kurds (3ra edición)*. Bloomsbury Publishing. https://www.tirsik.net/danegheh/pirtuk/DavidMcDowall/A%20Modern%20History%20of%20the%20Kurds_DavidMcDowall.pdf
- Oommen, T. (1994). *Raza, etnicidad y clase: Análisis de las interrelaciones*. Revista Internacional de Ciencias Sociales 139 (1): 83-93. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000096684_spa
- Paech, N. (2022). *100 años del Tratado de Lausana: ¿Qué pasa entonces?* Kaosenlared. <https://kaosenlared.net/100-anos-del-tratado-de-lausana-que-pasa-entonces/>
- Paes, G. (2021). *100 anos do Tratado de Sèvres: Antecedentes, Contexto e os Impactos ainda Contemporâneos para a República da Turquia*. Relações Exteriores. <https://relacoesexteriores.com.br/100-anos-do-tratado-de-sevres/>

- Rodríguez, R. (2020). *100 años del Tratado de Sèvres*. Equilibrium Global. <https://equilibriumglobal.com/100-anos-del-tratado-de-sevres/>
- Ruiz, E. (2023). *A 100 años del Tratado de Lausana: minorías, religiones y estados nacionales*. Observatorio del pluralismo religioso en España. https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/a_100_anos_del_tratado_de_lausana__minorias__religiones_y_estados_nacionales/index.html
- Said, E. (1978). *Orientalismo*. Libertarias. https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7826936/mod_resource/content/1/Edward%2520Said%2520Orientalismo.pdf&ved=2ahUKEwiT9aef676GAxU1LbkGHQSNKtoQFnoECB0QAQ&usg=AOvVaw3YXI7Tov_1nHk125yE7ger
- Stavenhagen, R. (1991). *Los Conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional*. Revista internacional de ciencias sociales, XLIII. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000088113_spa
- Walther, C. (2023). *Las fronteras de Oriente Medio se trazaron en Lausana*. Unidad empresarial de la sociedad suiza de radio y televisión SRG SSR. <https://www.swissinfo.ch/spa/economia/las-fronteras-de-orient-medio-se-trazaron-en-lausana/48675708>

¿Un ideal de progreso compartido? Explorando la adhesión religiosa peruana al budismo de la Soka Gakkai desde las éticas y búsquedas espirituales

Luis Armando Luyo Yarasca

luis.luyo.yarasca@gmail.com

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN:

El presente artículo analiza la dinámica de la Soka Gakkai, movimiento religioso surgido en el Japón en la década de 1930 a partir de interpretaciones del budismo local, a lo que se suma preceptos como la potenciación de valores, la búsqueda de la felicidad y la armonía en el campo social. Ello condujo a su represión en el contexto de los años previos a la Segunda Guerra Mundial, bajo la apuesta nacionalista imperial encarnada en la figura política de Hirohito. En décadas posteriores, el movimiento llegó a alcanzar una significativa difusión en más de un centenar de países. Introducido en el Perú por migrantes japoneses, la composición actual del movimiento evidencia una relevante presencia de actores sociales andinos. Este artículo explora algunas de las razones de la adhesión, identificando ciertas similitudes entre la migración nipona y amplios sectores poblacionales de la migración andina a la urbe. En consecuencia, nociones culturales como la ética laboral, las prácticas colectivas solidarias o el ideal de progreso parecen constituir la base de una afinidad de prácticas culturales. La filosofía de vida propuesta parece responder a desafíos cotidianos desde lógicas opuestas a la práctica normativa religiosa hegemónica en el país.

Palabras clave: Soka Gakkai, budismo, ética, progreso, adhesión.

An ideal of shared progress? Exploring Peruvian religious adherence to Soka Gakkai Buddhism from the perspective of ethics and spiritual quests

ABSTRACT:

This article analyzes the dynamics of the Soka Gakkai, a religious movement that emerged in Japan in the 1930s from interpretations of local Buddhism, to which are added precepts such as the empowerment of values, the search for happiness and harmony. in the social field after being repressed in the context of the imperial nationalist bet. The movement reaches a significant diffusion in more than a hundred countries. Introduced to Peru by Japanese migrants, the current composition of the movement shows a relevant presence of Andean social actors. This article explores some of the reasons for the accession, identifying certain similarities between Japanese migration and broad population sectors of Andean migration to the city. Consequently, cultural notions such as the Japanese work ethic, collective solidarity practices or the ideal of progress seem to constitute the basis of an affinity of cultural practices, on the other hand the philosophy of life promoted seems to respond to daily challenges from logics opposed to practice. hegemonic religious regulations.

Keywords: Soka Gakkai, Buddhism, ethics, progress, adherence.

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2023 • Fecha de aceptación: 19 de abril de 2024

Introducción

En el Perú existe un variado abanico de prácticas religiosas, lo cual ha motivado una gran cantidad de investigaciones desde las ciencias sociales, particularmente en torno a las confesiones católica y evangélicas, las más extendidas entre la población (Marzal, 1988, 1990, 2002; Galindo, 1992; Kapsoli, 1994). Diversos movimientos religiosos han surgido y se han consolidado en las últimas décadas, desplazando gradualmente el predominio oficial del catolicismo y sus diversas expresiones sincréticas. En efecto, la cartografía religiosa de América Latina se ha transformado significativamente ante el surgimiento de un amplio espectro de credos que buscan otorgar sentido a interrogantes planteadas desde las subjetividades hasta aspectos estructurales (Bastian, 1997; Marzal, 1995).

Muchas de estas agrupaciones atraen a múltiples sectores de la población, convirtiéndose en verdaderos “emporios de la fe”, con presencia en medios de comunicación masivos y la política (Lecaros, 2016; Ossio, 2014; Rolleri, 2018; Semán, 2019). Estos movimientos modelan nuevas formas de socialización, así como patrones de comportamiento y organización (Bahamondes, 2013, Del Campo y Resina, 2020).

La producción de conocimiento sobre lo religioso tiende a describir la dinámica de los fenómenos proselitistas, así como los procesos de conversión, poniendo énfasis en cultos evangélicos o de matriz judeocristiana y relegando la difusión de prácticas de origen oriental (Marzal, 2002). La Soka Gakkai es una agrupación derivada del tradicional culto budista japonés y que inicia su difusión externa hacia la década de 1950. En el Perú, el movimiento es promovido en la década de 1960 a través de un particular sector de la comunidad nikkei. Su inserción en el escenario religioso nacional genera la adherencia de actores sociales de muy distinta procedencia y estratos (Fukumoto, 1974, 1997, 1998; Lausent-Herrera, 1991; Morimoto, 1998, 1999).

El presente artículo es producto de un conjunto de indagaciones de campo basadas en análisis documental, así como en la contrastación de diversos testimonios de miembros de la agrupación. El trabajo de campo se ha desarrollado entre los años 2018 y 2023, supuso periodos de observación participante en las distintas sedes y lugares de culto en diversos distritos de la ciudad de Lima. Los testimonios registrados en el presente texto contaron con la anuencia de los informantes. No obstante, se consigan seudónimos con el objetivo de proteger la identidad de los entrevistados.

Surgimiento y rasgos significativos de la Soka Gakkai

Desde un punto de vista diacrónico, es posible identificar tres marcados períodos en el desenvolvimiento de la Soka Gakkai como agrupación religiosa (Kertész, 1998). El primero corresponde a su etapa fundacional en el Japón de 1930, la cual tiene como figura principal al educador Tsunesaburo Makiguchi, quien, de la mano de un grupo de docentes, funda la *Soka Kyoiku Gakkai*, concebida como una *Sociedad pedagógica para la creación de valor*. Su principal propósito era el de impulsar una reforma educativa nacional basada en ideales como la búsqueda de la felicidad:

El mayor objetivo de la educación Soka o creadora de valores, es forjar hombres y mujeres de sólida personalidad, que se esfuercen tenazmente en pro de la paz, “el bien máximo”, que se consagren a proteger la dignidad suprema de la vida y que sean capaces de crear valor aun en las circunstancias más adversas (Filosofía de la Educación de Makiguchi - Sitio Oficial de Daisaku Ikeda, s. f.)

Esta postura se contrapone al carácter militarista que promovía el régimen imperial nipón en el ámbito educativo, mediante textos como el *Kokutai no Hongi* (Identidad nacional), orientado a exaltar sentimientos nacionalistas y valores conservadores (Gauntlett y Hall, 1949). Sustentada filosóficamente en las ideas reformistas de Nichiren en el siglo XIII, la *Soka Kyoiku Gakkai* trasciende la apuesta pedagógica y promueve la transformación del hombre, desde una concepción budista basada en una vida social armónica. En esta etapa cobra relevancia la fe como espíritu fundamental, lo cual contrasta con otras interpretaciones. Ello contribuye a un acelerado desarrollo del movimiento, alcanzando, en corto tiempo, una membresía de tres mil familias (Rotermund, 1982). La incursión de Japón como aliado de Alemania e Italia en la Segunda Guerra Mundial en 1945 marca el fin de este periodo. Crítico al nacionalismo imperial nipón, el movimiento es duramente reprimido dando lugar al encarcelamiento y muerte de Makiguchi y a la virtual desaparición de la organización.

En un segundo periodo destaca el liderazgo de Josei Toda, quien promueve el *Kosen rufu* (propagación amplia del budismo Nichiren), etapa en la que el movimiento asume su actual denominación: *Soka Gakkai*. Hacia 1951, se registra la afiliación de setecientas cincuenta mil familias en el contexto del Japón de la posguerra. Doctrinas como “filosofía de vida” y “revolución humana” son promovidas como características de una auténtica lectura del budismo generando

reconocimiento y legitimidad (Machacek y Wilson, 2001; Wilson y Dobbeleare, 1994).

Un tercer periodo, bajo el liderazgo de Daisaku Ikeda, se caracteriza por la expansión global de la Soka Gakkai, a inicios de la década de 1960, destacando su difusión en diversos países de Europa y América Latina, como el Perú. En enero de 1970, la organización ya contaba con millones de adherentes, lo cual motivó la fundación de la Soka Gakkai Internacional (SGI) en 1975. Actualmente dicha organización está presente en 192 países del mundo (Machacek y Wilson, 2001),

Los antecedentes del movimiento Soka Gakkai en tierras peruanas datan del año 1961, bajo el liderazgo de Yoshimasa Chinen, quien se dedica a compartir la enseñanza budista entre otros inmigrantes japoneses. El 15 de marzo de 1966, se oficializa jurídicamente la Soka Gakkai Peruana, en el marco de una gira proselitista liderada por Daisaku Ikeda. En esta visita se conforma una primera estructura organizativa del movimiento y se inicia la publicación de medios de difusión escritos. Con el ingreso y posterior liderazgo de Kensei Kishimoto, se evidencia la incorporación de nuevos miembros, en su mayoría migrantes de raíces andinas.¹ Actualmente, la Soka Gakkai del Perú se encuentra bajo la dirección de Julio Asato, su cantidad de miembros se estima en treinta mil personas mayoritariamente en Lima y en dieciocho ciudades del país.

Características de la práctica religiosa budista en el Perú y motivos de conversión

Para el miembro de la Soka Gakkai, es importante orar cada día. La práctica diaria consiste en la entonación del *daimoku*, mantra característico de la escuela Nichiren (*Nam-Myoho-Renge-Kyo*), consistente en la recitación de capítulos específicos del *Sutra de Loto*. Estas oraciones se ejecutan en la mañana y en la noche frente al Gohonzon (*mandala* inscrito sobre papel con caracteres que representan la “Ley Mística” y los “Diez estados budistas”). El budismo Nichiren considera que todas las personas poseen inherentemente la naturaleza de Buda y pueden manifestarla en el Gohonzon, elemento intermediario para lograr dicho fin. En muchas oportunidades, la entonación de la oración forma parte del primer contacto con el grupo budista, tal como lo narra un informante con más de treinta años de práctica:

¹ Dato particularmente referido por miembros integrados tempranamente a la organización.

Yo, cuando me llevaron por primera vez a una reunión a mí, hace unos treinta años atrás, escuché que en la casa sonaba en coro, así como en una iglesia. Repetían constantemente una frase que no lograba comprender. Al inicio pensé que era cosa del diablo, pero luego noté que todos estaban ordenados y muy tranquilos [...], ya luego mi comadre que me había llevado me dijo: “junta las manos y repite conmigo Nam-Myoho-Renge-Kyo, Nam-Myoho-Renge-Kyo, Nam-Myoho-Renge-Kyo”. Yo no sé qué pasó, pero en ese momento sentí como un momento de paz y tranquilidad, todos los problemas que tenía, era como si, como si se hicieran humo. En ese momento decidí que probaría el budismo y, mírame, han pasado tantos años y no me arrepiento (Ananías Arroyo, 68 años, comunicación personal, 2018).

A través de la oración, los budistas “limpian su vida contaminada” por las impurezas del karma negativo. Esta percepción es recurrente en la mayoría de los miembros. Un informante recientemente integrado al movimiento manifiesta su experiencia:

Cuando era niño, yo creía mucho en los santos, esos que mi mamá tenía en casa; nunca pensé encontrar una religión como la budista. Al terminar el colegio, mira, yo, yo no tenía buenas juntas [...] no me faltaba nada en casa, pero igual mis amigos me llevaron por un mal camino, me dedicaba a disfrutar de la vida, lo que trabajaba, todito me lo gastaba en alcohol y en salir con mujeres; o sea, no tenía una vida derecha. Luego me casé, la cosa fue peor, me desaparecía por días, mis hijitos chiquitos no sabían ni quién era yo. Así, en ese estado, conocí a un señor bien bueno que trabajaba en el mercado donde yo tenía un puestito de venta de verduras. Él me enseñó la práctica y me dijo: “a partir de ahora tienes que sacar lo mejor de ti, ven a mi casa para cantar Nam-Myoho-Renge-Kyo; hoy hay una reunión que te ayudará muchísimo”. Ese día un líder, un señor de edad, explicaba que la oración es el reflejo de nuestra vida y que eso era “Ley del universo”, que ello era el “reflejo del universo” porque yo era entidad de Nam-Myoho-Renge-Kyo. Nunca había escuchado eso, pero me pareció bien bonito, desde ese día no he dejado de orar, esa “Ley fundamental” es la que intento seguir todos los días (Alonso Sandoval, 41 años, comunicación personal, 2019).

Es posible observar que la Soka Gakkai propicia entre sus adherentes cambios trascendentales, tanto actitudinales como simbólicos; es decir, propone nuevos patrones de comportamiento y valores, en su mayoría consensualmente

compartidos (Inoue, 2006). Para el miembro de la organización, el cumplimiento de la “Ley fundamental” propicia el camino para la transformación interior llamada también “Revolución humana”, un estado en el cual las personas son conscientes de su propio potencial con el fin de lograr transformar el medio que los rodea.

El *zadankai*, o reunión de diálogo, es la actividad fundamental de la Soka Gakkai. En ella podemos encontrar la práctica ritual budista (la entonación del *daimoku*) y la participación activa de los miembros, quienes comparten sus experiencias y logros personales. Una informante nos comenta, tras participar en una reunión de diálogo, lo siguiente:

Pensé que no llegaba, el tráfico es insoportable, pero estaba decidida a participar en la reunión, todo esfuerzo tiene recompensas, sabes, por eso pase lo que pase siempre estoy en el *zadankai*, las experiencias de hoy estuvieron muy bonitas. Ahora ya me anoté para contar mi experiencia el siguiente mes; estoy pasando por un fuerte problema económico en casa, pero estoy segura de que lo superaré, tal como dice el *gosho*: “Sufra lo que tenga que sufrir, goce lo que tenga que gozar. Considere el sufrimiento y la alegría como hechos de la vida, y siga entonando *Nam-myoho-renge-kyo*, pase lo que pase. ¿A qué otra cosa podría referirse este pasaje sino a la alegría ilimitada de la Ley? Fortalezca más que nunca el poder de su fe” [...]. Estoy segurísima de que podré superar todo lo que venga (Ximena Aljovín, 44 años, comunicación personal, 2020).

Las reuniones de diálogo de la Soka Gakkai actúan como espacios de socialización, en muchas ocasiones, como verdaderos puntos de apoyo para los que recién se integran, quienes se sienten identificados entre sí, generando actitudes solidarias gracias al intercambio de experiencias de los miembros (Welsch, 2014). Una colectividad que pone en práctica el diálogo experimenta espacios liberadores de problemas; una atmósfera de renovación espiritual en la que se evidencia una reconstitución identitaria. En tal sentido Berger y Luckmann (2008) señalan: “La vida cotidiana del individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que mantiene, modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva” (p.189).

El “ideal de progreso” en las experiencias de cambio.

Una de las principales razones para la conversión de nuevos miembros al movimiento budista Soka Gakkai en Lima se sitúa en la construcción subjetiva de

un “ideal de progreso”. Dicho ideal proporciona un incremento de autoconfianza, amor propio, valor, estabilidad, autocontrol, autodeterminación y la convicción de asumir las riendas de cada vivencia ante cualquier dificultad (Wilson y Dobbeleare, 1994). En referencia a ello, Felipe, un miembro de la organización, quien lleva muchos años de práctica, nos narra su experiencia:

Yo inicié la práctica del budismo en 1970, había llegado de Huanta a Lima dos años atrás, trabajaba en una tienda de ropa cerca al Mercado Central, los dueños eran unos japoneses provenientes de Okinawa. La pareja era muy exigente, muy ordenados para todo: las cuentas, los pagos, su manera de tener el almacén y más. Fueron muy amables conmigo sabes, yo no tenía nada cuando llegué, poquito a poquito empecé haciéndoles la limpieza, me fui ganando su confianza. Un buen día el señor me dijo: “ven, ponte esto” y me llevó al almacén “ahora te harás cargo de ordenar aquí”. Al año me dijo: “ahora ayudarás en venta en la tienda”, siempre admiré su empeño y su tenacidad en el negocio, al poco tiempo me invitó a una reunión “para poder ser feliz totalmente”, confiaba en él, no tenía temor, pero sí mucha curiosidad. La reunión era en un *zadankai* de la Soka Gakkai en el distrito del Rímac, casi todos eran japoneses y había pocos peruanos como yo. Así, como te digo, fui ingresando, yo era católico sabes, pero admiraba mucho el tesón que tenían los miembros, el cual me hacía recordar a lo que mis padres me enseñaron en mi pueblo: trabaja duro, sé honrado, no tienes “chance” de descansar si quieres seguir avanzando [...]. Pasaron los años, dejé ese lugar, me casé, construí una familia, poco a poco junté mi capital y pude iniciar un negocio de ropa, me seguí esforzando, perdí mi plata en CLAE en los noventa, casi me muero, pero dije ¡No! Yo nací para ser feliz, practico el budismo que me dará felicidad. Volví a empezar, han pasado casi treinta años, ahora tengo dos tiendas de ropa en San Juan de Miraflores, siempre estaré agradecido a los señores que me enseñaron el budismo de la Soka Gakkai (Felipe Reyna, 73 años, comunicación personal, 2022).

A partir de la información registrada, es posible observar ciertas correspondencias entre la ética de trabajo y solidaridad asociadas a las primeras generaciones de inmigrantes japoneses al Perú y diversos sectores de la población andina asentada en Lima, tras las grandes migraciones entre las décadas 1940 y 1980. En efecto, las principales características que se evidencian en ambos sectores étnicos corresponden a cualidades como la laboriosidad, honradez, manejo de iniciativas emprendedoras y, además, una clara voluntad de cooperación mutua (Bracamonte, 2001). Esta construcción de imaginarios individuales y colectivos

(Castoriadis, 2007; Durand, 2005, 2007) remite a un “ideal de progreso”, precisamente uno de los principales fundamentos constitutivos de la Soka Gakkai. Claudio, quien ha pertenecido desde su infancia al movimiento, nos comenta:

Yo nací en una familia budista, en ese tiempo muchos de los hijos de los primeros miembros japoneses tenían mi edad o eran un poco mayores que yo, siempre admiré su empeño en los estudios, por más que hacía para mí era muy difícil salir bien en el colegio. Mi mamá siempre me decía: “mira al hijo de la señora tal, mira cuanto estudia, qué buenas notas tiene [...], es porque es chinito seguro, pero también porque siempre ora y va a las actividades”. Creo que de manera inconsciente quise ser como “ellos”, oraba mucho ante el gohonzon y estudiaba para sacar buenas notas, luego ingresé a la universidad para estudiar ingeniería. La vida no me ha tratado mal gracias a la práctica del Nam-Myoho-Rengue-Kyo (Claudio Kano, 47, comunicación personal, 2022).

Es necesario remarcar el “ideal de progreso” es perceptible tanto en migrantes de origen asiático como en amplios sectores de la población migrante andina (Bracamonte, 2001; Fukumoto, 1998; Lausent-Herrera, 1991; Rodríguez, 2022; Morimoto, 1998, 1999; Moromisato, 2019; Valdizán y Chuhue, 2021).

Consideraciones finales

Es posible señalar, de manera general, que la conversión y la organización religiosa asociada a la Soka Gakkai pueden ser exploradas desde esferas que articulan transformación religiosa, cambios societales y dinámicas económicas. En el marco de la teoría social clásica, Max Weber (1904/2019), sostiene que la ética religiosa puede condicionar cambios en las lógicas económicas de las colectividades. En el aspecto de la conversión religiosa, Pierre Bourdieu (1987), pone énfasis en las transformaciones a partir de imaginarios de desarrollo que dan sentido a un capital simbólico. Los actores sociales se sienten atraídos por imágenes de cambio, progreso y crecimiento personal (Fukumoto, 1974). En tal sentido una de las principales características de la Soka Gakkai, y su difusión, es su capacidad de trascender las diferencias culturales u orígenes de sus adherentes.

Los movimientos religiosos contemporáneos apelan a renovadas formas de involucramiento de los actores sociales y han influido en un significativo sector de la sociedad peruana, particularmente en Lima. La indagación antropológica da cuenta de la relación entre la adhesión a nuevas prácticas religiosas y la atracción que genera la noción de cambio trascendental. Así mismo el budismo impulsado

por la Soka Gakkai se caracteriza por proyectarse como una “filosofía de vida” que se aleja de complejas doctrinas normativas. En consecuencia, el escenario de búsqueda espiritual descrito se constituye como un marco alternativo en un contexto crítico para el catolicismo, credo históricamente hegemónico en América Latina.

Referencias

- Bastian, J. (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bahamondes, L. (2013). *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina* (Edit.). Santiago: CRANN.
- Berger, P. y Thomas L. (2008). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1987). *Campo de poder y campo intelectual*. Buenos Aires: Folios Ediciones.
- Bracamonte, J. (2001). *La modernidad de los subalternos: Los inmigrantes chinos en la ciudad de Lima, 1985-1930*. En: Estudios culturales: discursos poderes, pulsiones. Santiago López Maguiña y otros (Edit.). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires. Tusquets Editores.
- Del Campo, M. y Resina, J. (2020): *¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas? La relevancia política del evangelismo en América Latina*. Documentos de Trabajo N° 35 (2ª época). Madrid: Fundación Carolina.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Durand, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Madrid: Amorrortu Editores.
- Filosofía de la educación de makiguchi - Sitio oficial de Daisaku Ikeda. (s. f.). Copyright Soka Gakkai 2007 - 2025. <https://www.daisakuikeda.org/es/main/educator/essays-on-education/makiguchis-philosophy-of-education.html>
- Fukumoto, M. (1974). *Migrantes Japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima. Tesis de Licenciatura. UNMSM.
- Fukumoto, M. (1997). *Hacia un nuevo sol. Japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Asociación Peruano Japonesa. Fondo Editorial.

- Fukumoto, M. (1998). *Migración japonesa al Perú*. Boletín de Lima. N° 114, pp. 81-90. Lima.
- Galindo, F. (1992). *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. C.M. Estella, Verbo Divino.
- Gauntlett, J. y Hall, R. (1949). *Kokutai no hongí: cardinal principles of the national entity of Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Inoue, D. (2006). *Un movimiento japonés en México: la Soka Gakkai*. México. Alteridades 16 (32): 43-56.
- Kapsoli, W. (1994). *Guerreros de la Oración. Las nuevas iglesias en el Perú*. Lima: Servicio Ecuménico de Pastoral y estudios de la comunicación (SEPEC).
- Kertész, R. (1998). *Educación para una vida creativa. Ideas y propuestas de Tsunesaburo Makiguchi*. Buenos Aires: Editorial Universidad de Flores.
- Laurent-Herrera, I. (1991). *Pasado y presente de la comunidad japonesa en el Perú*. Lima: IEP Ediciones – Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ossio, J. (2014). *El Tahuantinsuyo bíblico: Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Machacek, D. y WILSON, B. (2001). *Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*. Nueva York: Oxford University Press.
- Marzal, M. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, M. (1990). *Claves de interpretación del catolicismo popular peruano*. En: Revista Diálogos - No 28. Lima: Felafacs,
- Marzal, M. (1995). *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta-Fondo Editorial PUCP.
- Morimoto, A. (1998). *Inserción y asimilación de la población de origen japonés en el Perú*. Boletín de Lima. N° 114, pp. 91-100. Lima.
- Morimoto, A. (1999). *Los japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Moromisato, D. (2019). *Crónicas de mujeres nikkei*. Lima: Lima: Fondo Editorial de Asociación Peruano Japonesa.
- Rodríguez, H. (1989). *Hijos del Celeste Imperio (1850 -1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- Rodríguez, H. (2000). *Herederos del Dragón*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rodríguez, H. (2017). *Chinos en la sociedad peruana. Presencia, influencia y alcances (1850-2000)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rodríguez, H. (2018). *El peón y empresario Nikumatsu Okada y la comunidad japonesa del valle de Chancay (1900-1950)*. Lima: Fondo Editorial de la Asociación Peruano Japonesa.
- Rodríguez, H. (2022). *Peones japoneses en la Hacienda San Nicolás (1899 – 1930)*. Lima: Fondo Editorial de la Asociación Peruano Japonesa.
- Rolleri, J. (2018). *Entre lo ritual y lo comercial. Reflexiones etnográficas sobre las prácticas religiosas del Movimiento Misionero Mundial en Lima, Perú*. Discursos del Sur. Revista de Teoría Crítica en Ciencias Sociales 1 (2): 173-201.
- Rotermund, H. (1982). *Las nuevas religiones de Japón*. En Henri-Charles P. (Ed.), *Historia de las religiones. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes*, II Vol., pp. 254-282. México: Siglo XXI.
- Semán, P. (2019). *¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina*. Nueva Sociedad 280: 26-46.
- Valdizán, J. y Chuhue, R. (2021). *El dragón y el cóndor. La presencia china en el Perú: pasado y presente*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Ignacio de Loyola.
- Weber, M. (2019). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1904).
- Welsch, D. (2014). *Budismo: Felicidad de uno, prosperidad de la sociedad. El carácter transformador de la práctica budista en la Soka Gakkai Argentina*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- Wilson, B. y Dobbelaere, K. (1994). *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Nueva York: Oxford University Press.

Algunas características de las formaciones estatales en el capitalismo neoliberal: un ensayo de aproximación

Miguel Ismael Damaso Abanto

miguel.damaso@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN:

Lejos de ser irrelevante, el Estado en el neoliberalismo mantiene su vigencia en tanto sigue cumpliendo roles importantes en la sociedad. Tales roles, como la defensa de los derechos de propiedad y la gobernanza, permiten el desarrollo de las dinámicas capitalistas dentro de las fronteras de los Estados e, incluso, entre estos. Sin embargo, los Estados no siempre son serviles a los intereses de los grandes capitales especialmente cuando gobiernos de tendencia progresista asumen los mandatos. Y a pesar de ello el neoliberalismo se ha mantenido vigente alrededor del mundo.

Palabras clave: Estado, neoliberalismo, políticas, capitalismo

Some characteristics of state formations in neoliberal capitalism: an approximation essay

ABSTRACT:

Far from becoming irrelevant, the State under neoliberalism continues to be important, inasmuch as it keeps playing necessary roles in governance and in the defense of property rights, that allow for the development of capitalist dynamics within and between States. States are not always servile to the interests of large-scale capital, especially when progressive governments take office. And yet, neoliberalism remains in place around the world.

Keywords: State, neoliberalism, politics, capitalism

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2023 • Fecha de aceptación: 5 de setiembre de 2024

Introducción

El presente ensayo versa sobre el Estado contemporáneo en el marco de lo que se conoce como “capitalismo neoliberal”. En base a una literatura específica revisada, se intenta hacer una reflexión general acerca de ciertos aspectos de las formaciones estatales en el neoliberalismo sin dejar de lado, por supuesto, algunos puntos referentes al caso peruano. La bibliografía consultada es la perteneciente a aquellas ciencias sociales más enfocadas a los aspectos socioculturales del Estado neoliberal antes que otras como la economía la cual, si bien también tiene por objeto de estudio a los grupos sociales, se diferencia de ciencias como la antropología y la sociología en cuestiones metodológicas. Cabe precisar, además, que los aspectos que forman parte de las formaciones estatales abordados en este escrito son variados y van desde las reformas judiciales, los gobiernos progresistas, los conflictos sociales en la sociedad neoliberal, entre otros.

Antes de adelantar la tesis principal del ensayo, es conveniente ofrecer una breve y tentativa, aunque necesaria, definición del neoliberalismo. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de neoliberalismo? Señalo esto porque desde distintas áreas de las ciencias sociales y las humanidades el término es frecuentemente usado a la hora de referir y estudiar aspectos de las sociedades contemporáneas. Se podría considerar al neoliberalismo como a la doctrina político-económica del capitalismo que rige en la mayor parte del mundo, cuyos orígenes se remontan a la década de 1970 y cuya extensión a nivel mundial se dio entre las dos últimas décadas del siglo XX. A su vez, consta de una dimensión que podríamos concebir como material e inmaterial. Desde lo material, el neoliberalismo se manifiesta en las nuevas relaciones sociales (tanto en ámbitos laborales como ajenos a este) a partir de cierta individualización. Este tiende a evidenciarse en las masivas privatizaciones en sectores como la educación, salud, energía generando un aumento de las desigualdades económicas, sociales, políticas, etcétera. En su plano inmaterial, se puede entender al neoliberalismo como una particular forma de ver y comprender el mundo: discursos que desacreditan la intervención estatal en la economía, nuevas formas legales, desentendimiento del carácter socio-estructural de algunos problemas como la pobreza y los problemas de salud mental adjudicados en gran parte a los propios sujetos. Como refiere Panotto (2015):

[...] el neoliberalismo dista de ser un fenómeno estrictamente económico, al menos en lo que refiere a la totalidad de elementos que entran en juego en su constitución. Aunque implica la sumisión de una pluralidad de

elementos socioculturales bajo el marco de prácticas económicas, no podemos aislar esto último solamente a un conjunto de mecanismos transaccionales, monetarios o comerciales. El neoliberalismo se vincula, más bien, con una profunda transformación en la comprensión de los procesos socioculturales, a la geopolítica, los mecanismos económicos, las concepciones identitarias y antropológicas, entre otras, dentro de las reconfiguraciones que adopta el capitalismo tardío en la sociedad globalizada contemporánea. (p. 73)

En las ciencias sociales, a la hora de encarar los fenómenos colectivos, es menester la categorización de estos en aras de conseguir interpretaciones fructíferas, pese a que, en la práctica, las fronteras entre ellos resulten bastante difusas. Toda categorización es una abstracción y, como tal, no puede equipararse completamente con lo que llamaríamos “realidad”, pues siempre es una aproximación imperfecta. Por tanto, es importante aclarar que cuando en este trabajo se hace referencia al “Estado neoliberal”, tal término es bastante abstracto en tanto no exista tal cosa como una forma ideal o referente del cual los demás son expresiones imperfectas (en términos platónicos, por ejemplo). Solo es utilizado heurísticamente para distinguir en el marco sobre todo del tiempo a las formaciones estatales contemporáneas.

La cuestión gira en torno a qué caracteriza al Estado neoliberal y porque se le puede separar analíticamente de otros, históricamente hablando. Si definir al Estado de por sí es complicado, concebirlo en su faceta neoliberal puede llegar a serlo aún más. En ese sentido, se presenta la siguiente pregunta: ¿cuál es el papel del Estado en el neoliberalismo? Usualmente, se entiende que el neoliberalismo tiene como objetivo el reducir al Estado a su mínima expresión para que su lugar y funciones sean ocupados por el mercado. No obstante, si bien no deja de ser cierto que en muchos países del mundo los Estados han dejado de intervenir directamente en la economía, sea en la planificación o mediante sus empresas, el capitalismo pareciera no poder prescindir de él.

En el presente ensayo se sostiene que el Estado neoliberal es la forma característica de los Estados contemporáneos en un mundo donde las crisis provocadas por el capitalismo se han agudizado sobremanera y su rol, más bien, no deja de ser significativo en la configuración socioeconómica de los países capitalistas porque, por ejemplo, este sigue encargándose de velar por el respeto a los derechos de propiedad y sigue manteniendo las fronteras definidas por las cuales se mueve el capital. Aunque se restrinja su intervención directa en el mercado y algunas de sus funciones sean compartidas con otras instituciones

privadas, el Estado sigue siendo importante para promover su expansión. Además –y esto es más importante para los intereses de este trabajo– el Estado neoliberal participa activamente, en conjunto con instituciones privadas como los medios de comunicación, en la reproducción de ideologías afines al sistema económico. Aunque esto último no debe llevar a pensar que el Estado homogeniza a la sociedad masificando en una sola ideología a todos sus integrantes, este deviene también en un campo de batalla simbólico –y concreto– entre quienes defienden el capitalismo a ultranza y quienes buscan su superación. Disputas por reformas, cambios de constituciones o la preservación de estas llegan a traducirse en luchas reales en los marcos de los conflictos sociales.

Discusión

El fenómeno del Estado neoliberal se ha expandido por el mundo en las últimas décadas. Sin embargo, sería un error equiparar el neoliberalismo con la globalización en cuanto esta corresponde a un proceso mucho más amplio y de mayor trayectoria. No se debe entender al neoliberalismo como un fenómeno que se ha “globalizado” gracias a la influencia y poder de algunos países o instituciones. Como menciona Mato (2004):

[...] el asunto es que analicemos cómo la globalización de estas ideas y políticas [neoliberales] (su producción y reproducción a escala planetaria) procede no sólo del accionar de estas instituciones emblemáticas, sino también de las prácticas de numerosas otras, incluyendo en esto a actores sociales específicos en distintos contextos nacionales y transnacionales. (p. 277)

Se desprende, entonces, que la generalización del Estado neoliberal no se puede reducir al imperialismo de los Estados Unidos o las decisiones del FMI aun cuando efectivamente estos intervengan en relaciones de poder a nivel geopolítico.

En sí el Estado capitalista –y esto también incluye a su versión neoliberal– se encarga de sostener el marco legal sobre el cual reposa la base contractual necesaria para el capitalismo: la propiedad privada, principalmente. Además, el Estado, aunque muchas veces en colaboración con el sector privado, participa en la generación de la infraestructura necesaria para que el comercio pueda circular (carreteras nacionales o internacionales, puertos, aeropuertos, etc.). Incluso cuando estos sean construidos y administrados por empresas privadas, el Estado se encarga de las coordinaciones necesarias para tales concesiones. De otro lado,

en caso de resistencia por parte de ciertos sectores de la población ante el avance del mercado, el Estado suele recurrir a la fuerza en aras de proteger los intereses económicos pese a que en teoría el fin máximo sea el respeto a las libertades individuales (Harvey, 2007, p. 87). Por tales motivos se sostiene que el Estado en el neoliberalismo sigue velando por el soporte del mercado.

Sin embargo, el Estado no es siempre un aliado de las empresas privadas, o al menos de todas. Sucede que cuando asumen el cargo gobiernos con tendencia de izquierdas o “progresistas” estos gobiernos buscan una mayor intervención en la economía de lo que se está acostumbrado en el neoliberalismo, lo cual genera que “el capital... [no pueda] entonces seguir operando libremente en muchos campos de la economía (...), viéndose obligado a funcionar en el marco de una auténtica selva reguladora que limita sus libertades” (Harvey, 2014, p. 61). No obstante, este escenario no implica que dichos gobiernos acaben con el neoliberalismo, sino que se caracterizaría por la emergencia de fuertes contradicciones entre el Estado, la propiedad privada y la idea de progreso como se verá con respecto a los autodenominados gobiernos progresistas.

Desde una perspectiva sociocultural, se encuentra que el Estado en el neoliberalismo asume nuevas funciones en la configuración cultural de los diversos países. Como espacio de disputa político-simbólico, el Estado neoliberal se ha encargado y se encarga de generar las condiciones necesarias para la difusión del neoliberalismo mediante la penalización de la pobreza, así como la implantación de nuevos discursos o la creación de nuevas instituciones, etc. (Panotto, 2015, p. 81). Entonces, se puede visualizar que es ciertamente necesaria la participación del Estado a la hora de la configuración de nuevas éticas, nuevas penalizaciones, nuevas ideologías, etc., acordes al capitalismo.

Respecto a la aplicación de políticas neoliberales en muchos casos ha sido contraproducente con respecto a lo que se prometía mediante ellas. Por ejemplo, las reformas judiciales que se dieron en algunos países de Latinoamérica en busca de hacer más eficiente el sistema de justicia sobre todo en zonas rurales y, por ende, con mayor presencia indígena llegaron a producir ciertas confusiones. En el caso del Perú y de México, estas reformas permitieron a las comunidades encargarse de impartir justicia internamente basándose en factores como las costumbres locales. No obstante, este derecho consuetudinario basado en las costumbres queda, al final de cuentas, supeditado al derecho positivo del Estado el cual después de todo tiene la potestad de intervenir y decidir cuándo se está dentro o fuera de la ley creando un ambiente de incertidumbre donde el Estado finalmente reconoce o no legitimidad de las costumbres y cultura (Poole, 2006, p.

19). Si bien se reconoce y se celebra el derecho a diversas formas de vida, ejemplos como este demuestran que tal respeto es más limitado del que se admite.

También, en otras zonas rurales del Perú, Poole (2018) ha observado que las normas y técnicas empleadas por diversas instituciones, muchas de ellas no estatales como ONG's y empresas privadas, las cuales se presentan como "neutrales" en el sentido de la autoridad científica supuestamente despolitizada, justifican la intervención y alteración social y geográfica en diversas localidades. Ante este escenario heterogéneo la soberanía se vuelve difusa e ilocalizable en tanto se divide en una serie de normas cuya autoría exceden a la del Estado mismo (Poole, 2018, p. 145). Asimismo, la misma autora, en otro trabajo etnográfico en Cuzco, argumenta que las leyes y normas del Estado neoliberal, siguiendo el hilo de lo ilocalizable de la soberanía, no se imponen ante una población pasiva, sino sirven como marcos discursivos y prácticos en los cuales esa población interpreta sus propias visiones acerca del desarrollo (Poole, 2012).

Por otro lado, y regresando a una apreciación más general, el hecho de que el mercado mundial se haga cada vez más interconectado o que organizaciones internacionales realicen actividades anteriormente restringidas a los Estados no significa que estos vayan a ser reemplazados. Todo lo contrario, estas instituciones recurren a las diversas formaciones estatales para poder operar en determinados territorios, ya sea para lograr acuerdos o buscar protección de las fuerzas del orden de ser necesario. Una empresa extractiva puede tener la concesión de un determinado territorio por determinado periodo de tiempo, pero ese territorio no deja de estar dentro de la jurisdicción de un Estado y negocia finalmente con este. Por lo tanto, los Estados en el neoliberalismo no pierden su vigencia a la hora de demarcar territorios en los cuales el capital pueda circular.

Finalmente, la máxima neoliberal según la cual el Estado debía abstenerse de la intervención en el mercado no solo resultó ser irrealizable, sino que su falta de fiscalización demostró ser perjudicial para la sociedad. En el caso peruano, pero también en otros países, la pandemia propagada por el COVID-19 demostró que el sector privado por sí mismo no podía cubrir los servicios necesarios de salud accesibles a la mayoría de la población. Incluso quedó patente que el servicio de salud pública carecía de una administración organizada y que sigue siendo necesaria una reforma drástica del sistema de salud y otros sectores. Y los problemas no se limitan al sector de la salud. Con su excesivo énfasis en el individuo, la doctrina neoliberal propone que, si no todos, al menos la mayoría de los problemas sufridos por una persona son responsabilidad suya en lugar de ser entendidos como problemas sistémicos (Harvey, 2007, p. 75).

El rol del Estado, si bien ha cambiado con respecto al pasado, no deja de ser importante en el capitalismo neoliberal. Además de asegurar la ampliación y continuidad del mercado mediante despojos –por medio de recursos legales, por ejemplo–, obras de infraestructura y demás, el Estado sigue jugando un papel importante en la reproducción de sujetos útiles al sistema capitalista, principalmente mediante la “normalización” de ciertas conductas y la prohibición de otras en marcos jurídicos, como sucede en el plano de la informalidad en la economía peruana. ¿El hecho de que buena parte de la dinámica económica siga desarrollándose fuera de las leyes y normas es sintomático de un capitalismo o, peor aún, de un Estado neoliberal fallido? Considero que no, pues, las formas en las cuales operan los Estados y se desarrolla el capitalismo llegan a ser bastante heterogéneas y lo que denominamos economía informal opera en conjunto a relaciones capitalistas. En realidad, la coexistencia de la informalidad en un contexto de capitalismo neoliberal viene a ejemplificar una de las tantas contradicciones del Estado neoliberal. Siguiendo a Harvey (2007) este debe garantizar los derechos de propiedad privada para el correcto funcionamiento del mercado, pero en la práctica la informalidad se mantiene vigente en el Perú y ningún gobernante ha intentado desde el Estado realizar un cambio verdadero con respecto a aquello. Si bien en el Perú surgen problemas sociales derivados de las dinámicas capitalistas y un Estado muchas veces llamado “ineficiente”, el no considerarlo como fallido implica entenderlo en su particularidad y no como una defectuosa versión de algún tipo ideal. En todo caso es mejor entender que en un sistema-mundo capitalista este modo de producción coexiste con formaciones económicas “no capitalistas” o “precapitalistas” en las zonas periféricas, donde precisamente el Perú está ubicado.

Ahora bien, el Estado neoliberal, para poder llevar a cabo modificaciones que permitan la ampliación del mercado, va más allá del ejercicio de una violencia punitiva, y fundamenta su legitimidad a través de una hegemonía basada en argumentos normativos. Por citar un ejemplo, para llevar a cabo una reforma tributaria, el Estado, en alianza con empresas privadas, suele argumentar que dicha propuesta es necesaria, y sobre todo beneficiosa, para la población. Con este fin se alude al uso de conocimientos y técnicas de autoridad científica las cuales demostrarían “objetivamente” que tales políticas son necesarias. Como explica Asad (2008):

En las sociedades liberales modernas, las discusiones públicas acerca de economía, discriminación racial, multiculturalismo, ética médica, pornografía, identidad de género, educación religiosa y otra gran cantidad

de cuestiones no son solamente interminables, sino que son llevadas adelante en base a discursos estadísticos en los que cada cifra e interpretación es manipulada políticamente. La certeza es reemplazada por cálculos probabilísticos. (p. 60)

Tales conocimientos son importantes para el Estado y las entidades con las cuales opera conjuntamente, en tanto sirven para sustentar la introducción de políticas específicas. Estas justificaciones, ciertamente, no se restringen a la autoridad estatal, pero no se puede prescindir de esta tanto en el discurso como en la práctica (Poole, 2018). Por ello, en la práctica, los Estados diseñan, articulan y supervisan estas políticas a través de agendas ministeriales, planes intersectoriales, entre otros.

Si sostenemos que el Estado neoliberal sigue desempeñando un papel importante en la configuración del capitalismo contemporáneo, ¿puede este, en sí mismo, considerarse un aparato funcional hacia los intereses del capital? De ninguna manera. Como se indicó, en la primera década del siglo XXI, cuando el neoliberalismo ya se había expandido por Latinoamérica, emergieron diversos gobiernos progresistas en la región, los cuales intentaron generar cambios en sus respectivos países. Salvando las particularidades nacionales, es posible encontrar un patrón que se mantuvo: la dependencia en torno a las actividades extractivistas. Discursivamente, estos gobiernos fueron muy críticos con el neoliberalismo, además de promover la intervención estatal. Sin embargo, en la práctica, siguieron valiéndose de políticas acordes al capitalismo global como la extracción de minerales. Cabe destacar que el elevado precio de las materias primas a nivel global y, por ende, su rentabilidad, favoreció la implementación de sus políticas sociales. No obstante, la política de recuperación del protagonismo estatal no constituyó un deslinde con el régimen neoliberal, mucho menos con el capitalismo. De esta manera, mientras en el discurso se cuestionaba el capitalismo, no se abandonaban las sendas del desarrollo basado en la extracción y comercialización de materias primas; es más, prescindir de ello, hubiese supuesto la renuncia a las promesas populistas de progreso (Gudynas, 2015). Ciertamente, es posible sustituir el extractivismo por una política de industrialización para no abandonar los parámetros de crecimiento económico, pero ello implicaría comprometer las demandas del mercado global.

Esto último no es una crítica directa y frontal contra los gobiernos de izquierda; en cambio, mi propósito es señalar lo difícil que es escapar de las lógicas y prácticas capitalistas. En sí, el hecho de que estos gobiernos sean atacados repetidamente por los sectores más conservadores es indicativo de su

pretensión de reducir las desigualdades en la medida de lo posible. Según Weingberb (2013) para el caso argentino, el Estado recuperó un papel activo en el diseño y gestión de las políticas públicas; el asistencialismo no condujo a cambios estructurales, los cuales hubieran alterado los patrones que perpetúan la desigualdad (p. 96).

En el contexto de un mundo cada vez más globalizado, surge la interrogante acerca de la posible irrelevancia de los Estados. ¿Podrían las empresas nacionales y transnacionales, los organismos internacionales y otras instituciones suplir completamente su función? No parece ser así. Por más que se pueda constatar el poder de las empresas transnacionales para transgredir fronteras, estas primero tienen que estar bien consolidadas, y el sólido establecimiento de estas es una condición propia del funcionamiento del sistema. Trouillot (2011) lo explica así:

Esta situación —en la cual los Estados son, supuestamente, irrelevantes— es mantenida por la presencia de fondo y por las intervenciones constantes de Estados muy poderosos que ayudan a mantener el sistema interestatal. Nunca antes los Estados habían castigado a otros Estados, tan frecuente y sistemáticamente, a través de sanciones económicas y embargos como en esta era de supuesta irrelevancia del Estado. [...] Las corporaciones que se mueven, libremente, a través de fronteras políticas lo hacen porque confían en la protección estatal dentro de esas fronteras. Sin esa protección política —y militar— la libertad de la economía desaparece en el aire. (p. 115)

Ahora bien, los criterios de nación, Estado y Estado nacional no constituyen conceptos homólogos, ni existe necesariamente afinidad identitaria entre ellos. Tal ficción de la modernidad se centró fundamentalmente en Europa occidental, particularmente en países como Alemania, Francia y España sobre la base de la estandarización lingüística y la transmisión historiográfica de un aparente pasado común. Con el neoliberalismo se puso muy en boga la cuestión de la diversidad cultural y su reconocimiento, y esto, en parte, trasluce muchas de las incoherencias inherentes a los Estados con pasado colonial.

Si tanto se habló hasta aquí de contradicciones e incoherencias, este ensayo no puede dejar de mencionar, por lo menos brevemente, la cuestión de los conflictos sociales. Estos surgen ante escenarios de marcado descontento popular y se dan tanto en contextos urbanos como en no urbanos. Unos de los más conocidos son los conflictos socioambientales en los cuales se protesta en contra de proyectos extractivos financiados por capitales privados, pero, a menudo, con la mediación del Estado. Entonces, ¿estos conflictos suponen un rechazo tajante al Estado por parte de las diversas comunidades? Es difícil considerarlo como una

oposición directa. Aquí es donde surge un distanciamiento con la postura de Castillo (2021), quien sostiene que “a lo largo de nuestra historia la relación entre las clases populares y el Estado ha sido de una tensión-confrontación y *resistencia permanente*¹ desde los orígenes de la república” (p. 43). No se puede sostener que siempre haya habido oposición al Estado por más tensión que pueda haber. Muchas veces, los demandantes exigen servicios básicos públicos o incluso su mayor inserción en el mercado. En todo caso, lo que los actores sociales rechazan no son los avances del Estado y el mercado en sí mismos, sino el carácter desfavorable de las condiciones resultantes.

No obstante, ¿qué sucede cuando se acentúa la gravedad del conflicto y existe un descontento popular generalizado? Estos conflictos no son tan recurrentes y pueden poner en jaque a los gobernantes de turno por la escalada de violencia que producen. Entonces, ¿qué los produce? Lejos de constituir la convergencia de factores disímiles, el desacuerdo que acompaña estos conflictos puede ser entendido más bien como un síntoma de la disfuncionalidad inherente al sistema capitalista. En la práctica, la libertad de mercado también puede dar origen a múltiples situaciones críticas en lo económico, social y político.

Conclusiones

Tras haber hecho la revisión y análisis de la literatura presentamos las siguientes conclusiones:

El Estado en el marco del neoliberalismo no ha dejado de velar por el respeto a la propiedad privada. Las relaciones de poder a nivel empresa-empresa, empresa-Estado o empresa-individuo demuestran que los derechos de propiedad en la práctica benefician a unos pocos en detrimento de muchos.

En la actualidad, instituciones no estatales se encargan de algunas actividades otrora atribuibles al Estado. Cada vez son más comunes los mapas o estadísticas elaborados por organismos como la Unesco, el Banco Mundial, entre otros. No obstante, como se dijo, el Estado no desaparece del escenario y trabaja en conjunto con dichas instituciones.

El mercado por sí solo no ha demostrado ser capaz de solventar las necesidades de una población cada vez más asfixiada por deudas y crisis económicas. De alguna forma, ciertos gobiernos progresistas de Latinoamérica intentaron paliar

¹ Las cursivas son del autor.

las desigualdades mediante el retorno de la intervención estatal, pero esto no se tradujo en un cambio sustancial que altere las desigualdades estructurales.

Referencias

- Asad, T. (2008). ¿Dónde están los Límites del Estado? *Cuadernos de Antropología Social* 53-62.
- Castillo, O. (2021). La sociología, el neoliberalismo y el traje del emperador. *PLURIVERSIDAD*, (8), 27-48.
- Das, V., y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. En: Cuadernos de antropología social, 27, 19-52
- Gudynas, E. (2015). Extractivismos para el Desarrollo. En: Gudynas, E. (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Centro de Documentación e Información Bolivia.
- Harvey, D. (2014). Contradicción 3: la propiedad privada y el Estado capitalista. En: Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y fin del capitalismo*. IAEN- Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- Harvey, D. (2007). El Estado neoliberal. En: Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Ediciones Akal.
- Mato, D. (2004). Estado y sociedades nacionales en tiempos de neoliberalismo y globalización.
- Murillo, S. (2018). Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación. *Revista de la Carrera de Sociología*, 8, 8, 392-426.
- Panotto, N. (2015). Lo "neo" del neoliberalismo: mercado, dinámicas socio-culturales, globalización y Estado: Un abordaje antropológico. *Perspectivas Internacionales*, (10), 71-91
- Poole, D. (2006). Los usos de la costumbre Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal. *ALTERIDADES*, 16, (31), 9-21
- Poole, D. (2012). Corriendo riesgos: normas, ley y participación en el Estado neoliberal. *ANTHROPOLOGICA*, 33, 83-100
- Poole, D. (2018). Formas inciertas: La política precaria en el Estado neoliberal peruano. *Discursos Del Sur, Revista De teoría crítica En Ciencias Sociales*, (1), 129–148
- Trouillot, M. (2011). Capítulo 4: Antropología del Estado en la época de la globalización: encuentros cercanos del tipo engañoso. En: Trouillot, M.

(2011). *Transformaciones Globales: La Antropología y el Mundo Moderno*.

Weinberg, M. (2013). Descubriendo el Desarrollo: Políticas de Estado y Política Indígena en el Noroeste Argentino. ¿Una nueva era post-neoliberal? *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, 5, 77-10

SEGUNDA PARTE:

Folios

Etnografía de la salud: Aproximaciones a la situación de la comunidad Shipibo Konibo de Cantagallo durante el COVID 19, 2022

Jhonatan Kendy López Carlos

jhonatan.lopez@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN:

El presente documento constituye una breve reflexión sobre la labor etnográfica realizada en la comunidad shipibo konibo de Cantagallo durante el año 2022. El trabajo de campo fue llevado a cabo entre los meses de mayo y septiembre, en el marco de una investigación sobre la situación de la comunidad durante este periodo de la pandemia. Se aborda principalmente la articulación entre las dimensiones sanitarias y organizacionales en el ámbito de la política local desde la perspectiva de un antropólogo en formación. En ese sentido, se pretende interpretar el carácter social de los resultados de la investigación que da cuenta de las condiciones que constituyeron a Cantagallo como espacio vulnerable frente a la pandemia; poniendo énfasis en la particularidad étnica de los migrantes que conforman esta comunidad al interior de la megalópolis.

Palabras clave: Comunidad Shipibo, pandemia, etnografía, metodología

Health Ethnography: Approaches to the situation of the Shipibo Konibo community of Cantagallo during the COVID 19, 2022

ABSTRACT:

This document is a brief reflection on the ethnographic work carried out in the Shipibo Konibo community of Cantagallo during the year 2022. The fieldwork was carried out between May and September, as part of an investigation on the situation of the community during this period of the pandemic. It mainly addresses the articulation between health and organizational dimensions in the field of local politics from the perspective of an anthropologist in training. In this sense, it is intended to interpret the social character of the results of the research that accounts

for the conditions that constituted Cantagallo as a vulnerable space in the face of the pandemic; emphasizing the ethnic particularity of the migrants that make up this community within the megalopolis.

Keywords: Shipibo community, pandemic, ethnography, methodology

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2023 • Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2024



Recorriendo una de las partes más visibles de la comunidad en donde se muestran las pinturas temáticas. Fotografía: Jhonatan López

Este trabajo reúne una serie de reflexiones sobre mi experiencia etnográfica y trabajo de campo en la comunidad de Cantagallo en Lima, 2022. En principio, presentaré algunos puntos medulares con respecto a la metodología, desde la elección del enfoque hasta la aplicación de los instrumentos de investigación. Cabe señalar que el presente estudio se ha desarrollado en el contexto de una indagación más amplia, la cual tenía por principal objetivo interpretar el papel de la medicina tradicional en el contexto de la pandemia. En ese sentido, se emplearon distintos abordajes de investigación y de acercamiento a las

interacciones de los miembros de la comunidad¹. De la misma manera, pondré de manifiesto los principales resultados de la investigación marco, que demuestran cómo la organización político social de la comunidad ha sido crucial para enfrentar la pandemia.

La metodología en el quehacer etnográfico

La presente investigación trabaja sobre la base de un enfoque mixto. Esta decisión surgió luego de las dos primeras visitas de campo, reafirmando la versatilidad de la óptica antropológica. Entre los meses de mayo y septiembre del 2022, se realizaron un total de 16 visitas de campo. Luego de las 4 primeras visitas, decidí ir a campo los sábados y domingos ya que tenía mayores posibilidades de contactar personas.

La primera visita de campo fue el 28 de mayo. Resulta evidente la alteridad cultural y étnica que expresa la comunidad de Cantagallo. A pesar de encontrarse inmersa en el dinamismo urbano de la capital resulta palpable que Cantagallo representa “un pedazo de Amazonia en medio de la capital”, tal como lo refieren sus propios habitantes. Las casas de material prefabricado con pinturas de paisajes, vestimentas y personajes amazónicos otorgan una bienvenida colorida y particular. El ingreso al campo debe tener objetivos específicos y en esta visita me propuse conocer el espacio geográfico y social. Fue crucial contar con una persona “nexo”, los llamados informantes clave. Metsa Rama en shipibo, Pilar Arce en castellano, fue la persona que me recibió. Ella es madre, artesana, estudiante universitaria y activista.

Sentado en casa de Pilar me cuestioné: ¿debo hacerle estas 10 preguntas? ¿Le interesará o estará dispuesta a responder? Decidí preguntar. Esta situación constituyó un momento crucial y las cuestiones surgieron en la conversación. Por otra parte, fue uno de los episodios que me permitió ser consciente sobre mi posición y la ética en la investigación antropológica. Mientras de los ojos de Pilar brotaban algunas lágrimas recordando cuando padeció de COVID, me

¹ En efecto, el marco del estudio macro que se llevó a cabo, se inserta dentro de un estudio que permite reflexionar sobre la capacidad organizativa de la comunidad. Asimismo, contribuye a poner en valor los saberes de la medicina tradicional. Para ello, se ha trabajado con 82 colaboras/es que respondieron a los instrumentos metodológicos. Más información en: López J. (2023). Cantagallo durante la pandemia del covid-19. Respuestas desde la organización sociopolítica y la medicina ancestral. *Revista peruana de antropología*, 8(12), 26-46. <https://revistaperuanadeantropologia.com/index.php/rpa/article/view/129>

preguntaba: ¿debo escribir estos detalles tan íntimos en mi etnografía? Es más, ¿debo escribir mientras ella me cuenta esto? ¿Debo grabarla? Reconozco que no esperaba que Metsa me recibiera en su casa y conversara tanto tiempo conmigo. En un inicio fue imposible proponerle firmar el consentimiento informado. Tampoco podía escribir lo que me contaba, no me sentía con la “autoridad etnográfica” de plasmar en letras lo que el sentimiento esbozaba. Conversamos durante 45 minutos. Tenía todo en la memoria y esperaba recordarlo para plasmarlo en mi cuaderno de campo, herramienta indispensable en el quehacer antropológico. Evitando desatinos, le comenté sobre la investigación, su relevancia y la necesidad de contar con su aprobación para incorporar partes de su intervención. Le mostré el consentimiento informado, ¿sería acaso posible revisar, recoger testimonios y registros etnográficos sin la anuencia de los informantes?

Como dije anteriormente, luego de las dos primeras visitas de campo decidí considerar el enfoque mixto. Es decir, un enfoque que parta de la articulación entre una data cuantitativa y cualitativa. Según Pilar, el Estado no tiene interés en saber cuántos habitantes exactamente viven en Cantagallo, el nivel de pobreza, las enfermedades que padecen y las carencias particulares. ¿Cómo obtener estos “datos”? Apliqué cuestionarios y encuestas obteniendo resultados interesantes. Por su parte, David, me comentó que los medios de comunicación dicen que más del 70% se enfermó de COVID, lo cual según su experiencia no es cierto. Para David y muchos con los que converse, el 99% de la población se contagió de COVID. Por esa razón consideré necesario pensar en los sistemas de procesamiento de información cuantitativa y sus instrumentos. Así lo hice y los resultados fueron relevantes reafirmando lo dicho por David.

Luego de estos primeros acercamientos, los demás fueron más delimitados y enriquecedores. Algunas veces era necesario reajustar los objetivos, aplicar estrategias nuevas para la interacción social y acudir en ocasiones especiales como la celebración por el aniversario del Centro Educativo, San Juan, onomásticos y otros. Al pasar el tiempo, me percaté de algo interesante: gran parte de las colaboradoras eran mujeres. Sobre la base de ello me puse a pensar en mi rol y posicionamiento como antropólogo en formación.

Yo, etnógrafo en formación

La formación en antropología suele orientarse a una constante reflexión sobre el papel del etnógrafo en la obtención de la información. Sin embargo, no se suele

analizar a profundidad el carácter de las relaciones de poder que se establecen entre el etnógrafo y los informantes. Valoramos la interacción con la otredad, no obstante, no disgregamos sobre las entramadas jerarquías que se configuran en las dinámicas surgidas a partir del ejercicio etnográfico. Destacan ciertos puntos a ser profundizados. Con respecto al género, es importante señalar que en esta investigación 68 de los 82 interlocutores fueron mujeres. En el campo fui consciente de cómo se resquebraja un extendido prejuicio en torno a la idea de la presunta afinidad que habría entre antropólogos/as y sus pares de género.

Luego de los dos primeros trabajos de campo, el objetivo trazado fue realizar un cuestionario sobre el nivel de contagio de COVID y la cantidad de integrantes por familia y hogar. Aproximadamente a las diez de la mañana logré contactar con la primera persona; Deysi, joven madre de 19 años quien respondió el cuestionario. Ella se encontraba lavando ropa en la puerta de su casa. Amablemente me atendió y me dijo “aprovecha que ahora la mayoría de las mujeres están libres”. Con esto quiso decir que a esa hora las mujeres que ejercen labores de cuidado en el hogar se encuentran disponibles. Pude contactar a 9 damas quienes amablemente respondieron el cuestionario; las mujeres se encontraban en un rango de entre 19 y 43 años. En algunos casos noté cierto nerviosismo por parte de las interlocutoras, pero en la mayoría de los casos las respuestas fueron calmadas, detalladas y fluidas. Lo contrario sucedió con Camila, una compañera de trabajo etnógrafa colaboradora en el mismo proyecto de investigación, que no recibió respuestas muy detalladas e incluso fue rechazada por la mayor parte de informantes mujeres. No obstante, los jóvenes varones sí le concedieron sus testimonios. Cabe resaltar, que yo fui rechazado por esos mismos varones, con los cuales me presenté y solicité tiempo. ¿Se podría así afirmar que el género del o la antropóloga puede ser influyente al momento de conceder entrevistas? En el contexto específico de esta experiencia parece mostrar que sí, pero no en el sentido de una relación de congéneres.

Por otro lado, como mencioné, luego de la cuarta visita de campo decidí realizar los trabajos de campo los sábados y domingos, días en donde podía encontrar a más personas libres. De lunes a sábado, la mayoría de los varones trabajan, las mujeres lo hacen de lunes a domingo. Las labores de cuidado y del hogar son más constantes cuando existen menores que cuidar. Como me comenta Fanny, los domingos los varones descansan, hacen deporte y recuperan fuerzas por la “borrachera” previa. En esta colectividad específica se replican roles de género ampliamente difundidos en la sociedad peruana y latinoamericana, lo cual,

por ejemplo, se expresa en una permanente asignación de labores de la mujer ligadas al ámbito doméstico y de la crianza.

Recuerdo que muchos adultos cuestionaban mi trabajo y afirmaban no querer ser nuevamente “usados”. En este contexto, es fundamental poder explicar de manera asertiva a los interlocutores la relevancia de la investigación y los posibles resultados. Por otro lado, es menester una presentación adecuada. Del mismo modo, es pertinente tener una acreditación personal, formatos de consentimiento informado u otra documentación que respalde la posición como estudiante, antropólogo o investigador.

En la misma línea, para poder dialogar con la enfermera del tópico de la comunidad, se procedió en primera instancia a conversar con una dirigente de la comunidad, Olinda Silvano, quién es una persona con un gran capital simbólico, reconocida en el ámbito local, así como en instancias de difusión del arte nativo en el mundo, y que, además, ha viajado a diferentes países llevando su trabajo y difundiendo la identidad shipiba. Debí mostrarme lo suficientemente respetuoso y profesional para poder interactuar con Olinda, teniendo en consideración que es una lideresa de la comunidad. Me preguntaba, ¿yo, como un antropólogo en formación, podré conversar con ella? Mantuvimos dos diálogos cercanos a los cuarenta minutos cada una. La información desde su posición fue valiosa y crucial para la construcción de la investigación. Para ella, el COVID ha sido una de las peores experiencias. Los testimonios de Olinda contribuyeron a comprender que no solo el proceso de la enfermedad corporal fue complicado y supuso un tema meramente sanitario, sino que hubo un componente entendido como un “trauma” social que devela aspectos escasamente investigados en la comunidad.

Salud y organización en pandemia

Desde la primera década del 2000, en la que se conformó la comunidad, no ha contado con un servicio de salud, en el sentido estricto, el cual tenga la infraestructura y capacidad de atender, curar y tratar enfermedades de la población. Es decir, no cuenta con una infraestructura sanitaria oficial, posta médica o un hospital. Pese a ello, gracias a múltiples esfuerzos y a la coyuntura, en junio del 2021 se inauguró el tópico de salud denominado “Raometi Xobo”, impulsado por la lideresa Olinda Silvano y la ONG Comunidad.

Pese al esfuerzo que supuso la creación del tópico, este aún es precario y no cuenta con las suficientes herramientas para lograr sus objetivos. No existe suficiente apoyo estatal para mejorar la atención. Logré conversar con Rommy,

una estudiante de enfermería, migrante de Yarinacocha, que colabora en el tópico. Me comentó que la intención de apoyar a la comunidad es valiosa, aunque no cuentan con las pastillas o implementos para tratar algunas condiciones de salud. Los medicamentos y materiales de salud provienen de donaciones principalmente de ONGs, dentro de las que destaca la intervención de la ONG ‘Comunidad’.

Durante la pandemia, Cantagallo fue cercada por militares. Según muchos informantes, la comunidad se sentía encarcelada y limitada: “nos encerraron sin tener en cuenta que muchos trabajamos y comemos del día a día”, como refiere Pilar. En efecto, el cerco militar no solo afectaba la movilidad laboral de los actores sociales, sino que también limitaba el acceso de recursos sanitarios y de alimentación.



Visitando el tópico de enfermería Raometi Xobo. Fotografía: Jhonatan López

El hacinamiento y la falta de servicios básicos como agua y desagüe, de acuerdo con los integrantes de la comunidad, dio lugar a que cerca del 100% de habitantes se contagiara con COVID-19. Muchos moradores mencionaban que cuando un integrante yacía enfermo en casa, al poco tiempo todos lo hacían. Uno de los motivos son los espacios reducidos que no siempre cuentan con habitaciones

individuales. La carencia de una política de diálogo intercultural en salud condujo a una ausencia de reflexión con la comunidad local acerca de los beneficios sanitarios del aislamiento, como un factor fundamental en el marco de una concepción cultural que donde la segregación social del paciente, así como la carencia de cuidados y atenciones, trae como consecuencia la muerte. Aun en la actualidad las prácticas formales en salud al interior de la comunidad omiten la promoción de un diálogo intercultural.

Por otro lado, me pareció relevante mapear las comorbilidades de los y las pobladoras. Para ello apliqué un cuestionario a 82 personas sobre las enfermedades más comunes en su familia y entorno. La primera afección referida fue la diabetes, le sigue la tuberculosis, el VIH-SIDA, diarrea, infecciones, sarna y anemia, entre otras. La recurrencia de patologías y afecciones como la TBC y la anemia suelen asociarse a aspectos de mayor complejidad social, donde la pobreza y marginalidad juegan un rol protagónico. La comorbilidad, prevalencia y difusión de ciertas enfermedades parece vincularse a la falta de voluntad estatal para capacitar y ejercer pedagogía sobre aspectos de la sexualidad. Las diarreas y sarnas son resultado de múltiples factores entre ellos las condiciones de salubridad de la comunidad, la escasez del servicio de agua potable y servicio de alcantarillado óptimos.

Ante este panorama cabe interrogarse, qué papel jugó el Estado en el contexto sanitario de la pandemia. Para aproximarme a ello procedí a consultar sobre la recepción o no de medicamentos, atención oportuna, mascarillas, equipos de protección o si es que se atendieron en las postas u hospitales al caer enfermos con COVID. Alrededor de un 90% refiere no haber asistido a un centro de salud. La mayor parte de motivos evocados se asocia a malos tratos, discriminación, miedo, desconfianza, así como a la mayor proximidad al tratamiento basado en los saberes de la medicina ancestral. Es importante resaltar que la reticencia se concentra en el personal que administra las labores de salud por parte del Estado y a la forma en cómo se realizan las atenciones, y no implica necesariamente un rechazo a la incorporación de prácticas médicas de origen “occidental”. Esto se evidencia al consultar sobre el uso de fármacos, las respuestas son afirmativas, refiriendo el uso de paracetamol y algunos antibióticos. Sin embargo, todas las personas entrevistadas y encuestadas refieren que prefieren la medicina tradicional, transmitida culturalmente, a base de hierbas y plantas, acompañado de las ya referidas prácticas de sanación, cuidado corporal y emocional. Estas últimas incluyen prácticas de sanación como sobado de cuerpo con trapos calientes, el acompañamiento continuo y atención con paciencia; vaporización

con eucalipto para descongestionar las vías respiratorias. En cuanto a las plantas y hierbas de uso tradicional, refieren haber usado matico, eucalipto, kion, ajos, muña, coca y palo santo. Por otro lado, en su marco cultural, los habitantes locales se refieren a la enfermedad como un proceso que se experimenta de forma similar. Las mujeres comentan que una sombra enorme ejercía presión sobre sus cuerpos a punto de dejarlas sin respiración. El proceso de sanación incluía una especie de rayo que pasa por el cuerpo y devuelve las fuerzas al enfermo. La muerte por enfermedad es advertida por el "tunche". Según David, en el caso de dos fallecidos, la presencia de aves en entornos domésticos afectados pareció presagiar este desenlace.

La organización social-política fue importante en contexto de pandemia. Según la información obtenida durante el trabajo de campo existen dos organizaciones en Cantagallo: Acushikolm y Ashirel. Ambas permitieron el orden en el traslado de donaciones, gestionaron apoyo sanitario y promovieron los espacios comunes como el comedor, el tópico y la biblioteca de la institución educativa (I.E.). Es importante reflexionar sobre la capacidad de organización político social que tiene la comunidad, ya que demuestra que es una colectividad que fomenta los debates, el recojo de demandas, asimismo, pone de manifiesto rivalidades, divergencias y consensos. Es notorio que se trata de una colectividad donde la organización política asume relevancia particularmente en periodos críticos. Como comenta la directora de la I.E. local, en las reuniones de la comunidad los líderes asisten con sus abogados, rellenan sus actas, debaten fuertemente, existen tensiones entre diferentes sectores, pero al final el acto de votación expresa niveles de consenso. Una cuestión muy valiosa es la importancia de la mujer y la posición de estas en cargos de dirigencia como Olinda. Como comenta Rommy, cabe señalar que, en la actualidad, la difusión de la ancestral práctica de la ablación femenina ha sido suprimida y la percepción de la mujer como potencial lideresa y gestora es cada vez más arraigada en la economía y en los cargos de dirigencia.

A modo de cierre

El quehacer etnográfico comienza con una decisión metodológica y disposición académica personal para comprender, sorprenderse y conocer. También, es necesario partir de una actitud intercultural que nos permita establecer una relación de iguales entre "diferentes". No es suficiente el bagaje puramente teórico o metodológico, importan las habilidades socioemocionales que se deben

fomentar en la formación académica y en relaciones interpersonales. Por otro lado, se debe enfatizar el carácter no neutral de la presencia del antropólogo en el trabajo etnográfico. La posición del antropólogo influye en la interacción con interlocutores y en la obtención de información. Considero que tomar en cuenta estos aspectos fue crucial en la aproximación etnográfica aquí presentada.

Por último, la información obtenida en esta investigación pone en evidencia los aportes valiosos que puede producir la práctica etnográfica más allá de su exotización, confinamiento o ejecución en zonas urbanas o rurales. La práctica etnográfica resulta fundamental y útil en las investigaciones con proyección social actual, permitiendo describir condiciones de vulnerabilidad como en el caso de Cantagallo.

Bibliografía

López J. (2023). Cantagallo durante la pandemia del covid-19. Respuestas desde la organización sociopolítica y la medicina ancestral. *Revista peruana de antropología*, 8(12), 26-46.

<https://revistaperuanadeantropologia.com/index.php/rpa/article/view/129>

“Los huambacho: el territorio dormido. Memoria identidad y transformaciones en el Perú” (Rojas Miranda, Clara. Lima: Editorial Línea Andina)

Fecha de recepción: 16 de agosto de 2024 • Fecha de aceptación: 6 de enero de 2025

Reseña por:

Steve Warren Privat Pérez

steve.privat@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Clara Rojas Miranda es una reconocida comunicadora egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y, en las dos últimas décadas, ha editado diversas publicaciones, entre las que resaltan una novela corta, “Filtros tenebrosos” (2022), la selección de cuentos “El sino burlado” (2022), una variada producción poética y periodística, entre otras. Habiendo desarrollado, así mismo, estudios de postgrado en nuestra Casa de Estudios, en junio de 2023 sustentó la tesis “Los huambacho: el territorio dormido. Memoria identidad y transformaciones en el Perú”, para optar por el grado de Magíster en Antropología. En abril del presente año, la editorial Línea Andina consideró pertinente promover la publicación y difusión del estudio homónimo.

Este libro destaca por insertarse en la perspectiva de estudios de larga duración acerca de Huambacho, poblado del litoral ancashino, cuyas características identitarias son abordadas exhaustivamente desde enfoques etnohistóricos, así como por un sólido trabajo de campo antropológico desplegado secuencialmente a lo largo de casi dos décadas. En términos metodológicos, la autora complementa una minuciosa revisión de fuentes históricas regionales. Para ello se recurre a crónicas coloniales y documentos de la temprana república que se complementan con el registro etnológico, resultado de sucesivas estadias de campo. Lo expuesto se expresa en historias de vida y entrevistas a profundidad entre actores de distintos grupos etarios, de género y de ubicación espacial. Ello transmite al lector una perspectiva de la complejidad de la comunidad de Huambacho, al igual que de la interacción de sus habitantes.

La investigación retoma una interesante apuesta académica, debatida durante distintos periodos al interior de la historia de la disciplina antropológica: la posibilidad de emplear la categoría “andino”, sin reducirla únicamente al espacio cordillerano. De esta manera, Clara Rojas remarca el carácter cultural andino de Huambacho, a pesar de su ubicación litoral. Un aspecto significativo es el tácito cuestionamiento a un cierto determinismo que restringe la andinidad al componente geológico, soslayando la constante interacción de sociedades del litoral y regiones orientales.

Se expone la experiencia cultural andina desde una perspectiva dinámica, ajena a nociones esencialistas. La reconfiguración de la sociedad andina se puede percibir a través de la transformación de estructuras sociales a lo largo de la historia, así como en hitos que proceden de la periodicidad de eventos climatológicos de considerable amplitud. Articula elementos que persisten en etnónimos y patronímicos de origen costero prehispánico con la llegada de flujos migratorios cordilleranos a lo largo de las últimas décadas. La indagación etnográfica de la autora evidencia la continuidad de prácticas culturales que la antropología de la región caracteriza como manifestaciones propias del tejido social andino.

Hay una vertiente, en ese sentido, endógena pero básicamente la cuestión de las dualidades, la cuestión de esta especie de *ayni* o de ayuda mutua, o esa cuestión de la rivalidades, oposiciones o complementariedades trabajadas por el andinismo estructuralista, que efectivamente tienen que ver con la estructuración del mundo andino, en este caso tiene mucho de vertientes migratoria de origen, efectivamente, andino y estamos hablando de la sierra de La Libertad, Ancash y Sierra del norte de Lima que van y han poblado y repoblado los dos sectores en los cuales básicamente se realiza el estudio.

Los *huambacho*: el territorio dormido, no solo aporta una nueva perspectiva sobre lo andino, sino que también invita a reflexionar sobre la peruanidad y la identidad nacional. El estudio etnográfico de ámbitos o esferas locales una vez articuladas permiten conducir a una interpretación de la diversidad social, cultural, lingüística y de la interacción de los actores al interior de la sociedad peruana. Recomendamos su lectura.

Tótem y Tabú: Un Análisis Etnopsicoanalítico

Alfred Louis Kroeber

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2024 • Fecha de aceptación: 19 de febrero de 2025

Traducción por:

Flavia Micaela Iquirá-Pizarro Corrales

flavia.iquirapizarro@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La reciente traducción al inglés de la interpretación de Freud sobre una serie de fenómenos étnicos¹ ofrece una ocasión para revisar la sorprendente serie de ensayos que aparecieron por primera vez en Imago hace varios años. Existe aún más motivo para ello porque, aunque este trabajo particular de Freud apenas ha sido notado por los antropólogos, la popularidad del movimiento psicoanalítico fundado por él es ahora tan fuerte que el libro está destinado a causar impresión en muchos círculos intelectuales.

La tesis principal de Freud emerge formalmente solo hacia el final de su libro, pero evidentemente ha controlado su razonamiento desde el principio, aunque quizás de manera inconsciente. Esta tesis es (p. 258) "que los comienzos de la religión, la ética, la sociedad y el arte se encuentran en el complejo de Edipo". Él comienza con la inferencia de Darwin, desarrollada más por Atkinson, de que en un período muy temprano el hombre vivía en pequeñas comunidades compuestas por un macho adulto y un número de hembras e individuos inmaduros, los machos entre estos últimos siendo expulsados por el jefe del grupo cuando alcanzaban la edad suficiente para provocar sus celos. A esto, Freud añade la teoría de Robertson Smith de que el sacrificio en el altar es el elemento esencial en cada culto antiguo, y que dicho sacrificio se remonta a una matanza y consumo por parte del clan de su animal totémico, que era considerado como pariente del clan y su dios, y cuya matanza en tiempos ordinarios estaba estrictamente prohibida. El complejo de Edipo dirigido hacia estas dos hipótesis las une en un

¹ *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Life of Savages and Neurotics*, by Sigmund Freud. Authorized English Translation, with Introduction, by A. A. Brill. New York, Moffat Yard & Co., 1918.

mecanismo con el que es posible explicar la mayoría de los aspectos esenciales de la civilización humana, de la siguiente manera. Los hijos expulsados de la horda primordial finalmente se unieron y mataron a su padre, lo comieron y se apropiaron de las hembras. En esto, satisficieron el mismo impulso de odio que es un rasgo infantil normal y la base de la mayoría de las neurosis, pero que a menudo conduce a la "desplazamiento" inconsciente de sentimientos, especialmente hacia los animales. Sin embargo, en este punto, la ambivalencia de las emociones resultó decisiva. Los sentimientos tiernos que siempre habían persistido junto al odio de los hermanos por su padre ganaron el control tan pronto como este odio fue satisfecho, y tomaron la forma de remordimiento y sentimiento de culpa. "Lo que la presencia del padre había evitado anteriormente, ellos mismos ahora lo prohibieron en la situación psíquica de 'obediencia posterior' que conocemos tan bien desde el psicoanálisis. Deshicieron su acto declarando que la matanza del sustituto del padre, el tótem, no estaba permitida, y renunciaron a los frutos de su acto negándose a sí mismos a las mujeres liberadas. Así crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo" (p. 236). Estos son "los tabúes más antiguos e importantes" de la humanidad: "a saber, no matar al animal tótem y evitar el contacto sexual con compañeros de tótem del otro sexo" (p. 53), junto a los cuales muchos, si no todos los demás tabúes, son "secundarios, desplazados y distorsionados". La renuncia a las mujeres o la prohibición del incesto también tenía esta base práctica: que cualquier intento de dividir los botines, cuando cada miembro de la banda realmente deseaba emular al padre y poseer a todas las mujeres, habría desarticulado la organización que había fortalecido a los hermanos (p. 237). El sacrificio y festín del tótem reflejaban la matanza y el consumo del padre, mitigaban "el ardiente sentimiento de culpa" y provocaba "una especie de reconciliación" o acuerdo por el cual el padre-tótem concedía todos los deseos de sus hijos a cambio de su promesa de honrar su vida (p. 238). "Todas las religiones posteriores resultan ser... reacciones dirigidas hacia el mismo gran evento con el que comenzó la cultura y que desde entonces no ha dejado que la humanidad descansa" (p. 239).

Esta mera extracción y presentación del marco de la hipótesis freudiana sobre el origen de la civilización socio-religiosa probablemente sea suficiente para evitar su aceptación; pero un examen formal es solo justo.

Primero, la suposición de Darwin-Atkinson es, por supuesto, solo hipotética. Es simplemente una conjetura que la organización más temprana del hombre se asemejara a la del gorila en lugar de la de los monos que viven en tropas.

Segundo, la afirmación de Robertson Smith de que el sacrificio de sangre es central en el culto antiguo se aplica principalmente o solo a las culturas mediterráneas de cierto período, digamos los últimos dos mil años antes de Cristo, y a las culturas entonces o posteriormente influenciadas por ellas. No se aplica a regiones fuera de la esfera de influencia de estas culturas.

Tercero, es cuestionable si el sacrificio de sangre se remonta a una observancia totémica. No está establecido que el totemismo sea una posesión original de la cultura semítica.

Cuarto, pasando a la teoría freudiana propiamente dicha, es solo una conjetura que los hijos matarían, y mucho menos devorarían, al padre.

Quinto, el hecho de que un niño a veces desplace su odio hacia el padre hacia un animal —no se nos dice en qué porcentaje de casos— no es prueba de que los hijos lo hicieran.

Sexto, si ellos "desplazaran", ¿retendrían suficiente del impulso de odio original para matar al padre; y si es así, ¿no resolvería y evaporaría el desplazamiento? Los psicoanalistas pueden afirmar ambas preguntas; otros requerirán más examen antes de aceptar la afirmación.

Séptimo, concediendo el remordimiento y la resolución de los hijos de no volver a matar al padre-desplazamiento-tótem, parece sumamente dudoso que esta resolución pueda ser lo suficientemente poderosa y duradera como para suprimir permanentemente la gratificación de los impulsos sexuales que ahora era posible.

Octavo, si la banda de hermanos permitiera que extraños —quizás expulsados por sus padres celosos— tuvieran acceso a las mujeres a las que habían renunciado, y las instituciones matrilineales o matriarcales surgieran así, ¿qué les quedaría a los hermanos (a menos que pudieran contentarse con el celibato de por vida o la homosexualidad), aparte de los vínculos individuales con otros clanes; lo que significaría la desintegración de la solidaridad misma que se presenta como tan ansiosa por preservar, incluso negando sus instintos fisiológicos?

Noveno, está lejos de establecerse que la exogamia y la abstinencia del tótem sean las dos prohibiciones fundamentales del totemismo. Freud hace referencia (p. 180) al estudio de Goldenweiser sobre el tema, que ciertamente es tanto analítico como llevado a cabo desde un punto de vista psicológico, aunque no psicoanalítico; pero no acepta ni refuta los hallazgos cuidadosamente fundamentados de este autor de que estas dos características no pueden ser designadas como primarias en el complejo totémico.

Décimo, que estos dos tabúes totémicos sean los más antiguos de todos los tabúes es una afirmación pura. Si todos los demás tabúes se derivan de ellos por

desplazamiento o distorsión, es necesario presentar la naturaleza, operación y secuencia de estos desplazamientos. Un astrónomo que dijera casualmente que cree que Sirio es el centro del universo estelar y luego procediera a tejer esta opinión en el tejido de una hipótesis aún más amplia, recibiría poca atención de otros astrónomos.

Una crítica final —que la persistencia en la sociedad y religión modernas de este primer "gran evento con el que comenzó la cultura" es un proceso no explicado— no se presionará aquí, porque Freud la ha anticipado con un *tu quoque* (pp. 259-261): los psicólogos sociales asumen una "continuidad en la vida psíquica de las generaciones sucesivas" sin preocuparse en general mucho por la manera en que se establece esta continuidad.

Sin duda, aún otros desafíos de hecho o interpretación ocurrirán a cada lector cuidadoso del libro. La enumeración anterior se ha compilado solo lo suficiente para demostrar el método esencial del trabajo; que es evadir el doloroso proceso de llegar a una gran certeza mediante la determinación positiva de certezas más pequeñas y su adición constante, independientemente de si cada una aumenta o disminuye el total de conclusiones obtenidas. Para este método, el autor sustituye un plan de multiplicar entre sí, por así decirlo, certezas fraccionales — es decir, posibilidades más o menos remotas— sin reconocer que la multiplicidad de factores debe disminuir sucesivamente la probabilidad de su producto.

Es el viejo expediente de acumular hipótesis; que, si las teorías tuvieran que pagarse como acciones o cartas de juego, sería menos frecuente. Para que esta crítica no sea interpretada como innecesariamente severa hacia un aventurero valiente y estimulante en la etnología, se debe agregar que se aplica con igual rigor a la mayoría de los etnólogos de los que Freud ha extraído debido a la fama o interés de sus libros: Reinach, Wundt, Spencer y Gillen, Lang, Robertson Smith, Durkheim y su escuela, Keane, Spencer, Avebury; y su vademécum especial Frazer.

Hay otra crítica que se puede dirigir al plan del libro de Freud: la insidiosidad, aunque evidentemente solo como resultado del crecimiento gradual de su tesis durante su escritura. El primer capítulo o ensayo, sobre el Temor Salvaje al Incesto, simplemente presenta un caso para la aplicabilidad del psicoanálisis a ciertos fenómenos sociales especiales, como el tabú de la suegra. En el segundo, la doctrina psicoanalítica de la ambivalencia de las emociones se aplica de manera muy ingeniosa y parece justa a la naturaleza dual del tabú como algo a la vez sagrado y contaminante. Concurrentemente se establece, aunque no se revela, un fundamento para el impulso hacia la tesis última. El tercer capítulo

sobre Animismo, Magia y la Omnipotencia del Pensamiento se abstiene de avanzar directamente en el argumento, pero refuerza su futura influencia en el lector al enfatizar el paralelismo entre los sistemas de pensamiento de los salvajes y los neuróticos. El último capítulo no es, principalmente, una discusión sobre la Recurrencia Infantil del Totemismo, como se designa, sino un análisis de las teorías etnológicas actuales sobre el origen del totemismo en la sociedad y la presentación de la teoría del autor. Sin embargo, esta hipótesis, hacia la cual todo ha estado tendiendo, no comienza a ser revelada hasta la página 233; después de lo cual, excepto por afirmaciones tentativas sobre una amplia extensibilidad del principio alcanzado y algunas admisiones claramente justas de debilidad, el libro se cierra rápidamente sin ningún reexamen o prueba de su proposición. La explicación del tabú en las páginas 52-58 es una parte esencial de la teoría desarrollada en las páginas 233 en adelante, sin que se indique que así sea. Luego, cuando el paralelismo entre el pensamiento salvaje y neurótico ha sido reforzado por material en gran parte irrelevante para la tesis final y bastante específica, esta se revela repentinamente. A Freud no se le puede acusar de más que de un celo propagandístico y quizás de prisa en la composición; pero la consecuencia es que este libro es perspicaz sin orden, razonado de manera intrincada en lugar de estrechamente, y dotado de una persuasión no fundamentada. El lector crítico percibirá estas cualidades; pero el libro caerá en manos de muchos que carecen de cuidado o independencia de juicio y que, bajo la influencia de un gran nombre y en presencia de una imaginación sorprendentemente fértil, serán llevados a una creencia ilusoria. Nuevamente, hay atenuación —pero nada más— en el hecho de que la literatura de la antropología teórica consiste en gran medida en malos precedentes.

Pero, con todo el fracaso esencial de su propósito finalmente declarado, el libro es una contribución importante y valiosa. Por mucho que la antropología cultural pueda llegar a basarse más en el método histórico en lugar del psicológico, nunca podrá liberarse definitivamente, ni debería desear hacerlo, de la psicología que subyace en ella. A esta psicología, el movimiento psicoanalítico iniciado por Freud ha hecho una contribución indudablemente significativa, que todo etnólogo debe tomar en consideración tarde o temprano. Por ejemplo, las correspondencias entre las costumbres de tabú y las "neurosis compulsivas" desarrolladas en las páginas 43-48 son incuestionables, al igual que el paralelismo entre los dos aspectos del tabú y la ambivalencia de las emociones bajo una prohibición aceptada (p. 112). De nuevo, la extraña combinación de luto por los

muertos con el miedo a ellos y los tabúes contra ellos ciertamente se ilumina, si no se explica, por esta teoría de ambivalencia (pp. 87-107).

Incluso es posible ampliar el punto de vista de Freud. Donde está en vigor el tabú sobre el nombre de los muertos, no solo encontramos el temor de que la mención pueda atraer el alma de vuelta para perjudicar a los vivos, sino también un verdadero shock ante la mención como un insulto o manifestación de hostilidad hacia los muertos. Es una pregunta válida si este shock no podría interpretarse como una reacción al odio inconsciente dirigido hacia los muertos durante su vida, como si hablar de ellos fuera una admisión de satisfacción por su partida. El shock es ciertamente mayor donde el afecto era más profundo; las personas que eran indiferentes son mencionadas sin reluctancia emocional si las circunstancias lo permiten, mientras que los enemigos, es decir, los individuos hacia quienes se expresaba odio en lugar de reprimido, pueden tener la mención de sus nombres deleitada.

De un interés muy amplio es el problema planteado por la conjetura de Freud de que los impulsos psíquicos de las personas primitivas poseían más ambivalencia que los nuestros excepto en el caso de los neuróticos; que su vida mental, como la de los neuróticos, está más sexualizada y contiene menos componentes sociales que la nuestra (pp. 111, 121, 148). La neurosis, por lo tanto, representaría usualmente una constitución atávica. Sea cual sea su significado completo, no hay duda de una notable similitud entre los fenómenos de la magia, el tabú, el animismo y la religión primitiva en general, y las manifestaciones neuróticas. En ambos casos, se da preferencia, mayor o menor, a una creación que solo tiene validez psíquica sobre la realidad. Como dice Freud, los dos no son, por supuesto, lo mismo, y la diferencia última radica en el hecho de que las neurosis son creaciones asociales debido a una huida de una realidad insatisfactoria (p. 123). Esto ciertamente no se puede negar por motivos etnológicos; sin embargo, la implicación de que los salvajes son esencialmente más neuróticos que los hombres civilizados bien puede ser cuestionada, aunque no se pueda descartar de inmediato.

La experiencia de los observadores de primera mano probablemente será unánime en que las comunidades primitivas, al igual que las poblaciones campesinas, contienen muy pocos individuos que puedan ser clasificados junto con los numerosos neuróticos de nuestra civilización. La razón parece ser que las sociedades primitivas han institucionalizado tales impulsos que, en nuestra sociedad, conducen a neurosis. El individuo con tendencia neurótica encuentra un medio aprobado y, por lo tanto, inofensivo, en el tabú, la magia, el mito y

similares, mientras que el no neurótico, que en el fondo permanece conectado con la realidad, acepta estas actividades como formas que no lo perturban seriamente. En consonancia con esta interpretación está el hecho de que los neuróticos parecen volverse numerosos y característicos en poblaciones donde la religión se ha vuelto decadente y la "ilustración" activa, como en las eras helenística, romana imperial y reciente; mientras que, en la Edad Media, cuando la "superstición" y el tabú estaban firmemente establecidos, hubo aberraciones sociales de hecho, como los flagelantes y la cruzada de los niños, pero pocos neuróticos. Lo mismo ocurre con la homosexualidad, que las tribus nativas de América del Norte y Siberia han socializado. Su aceptación como institución puede ser una desviación de la normalidad, pero ciertamente ha salvado a incontables individuos de la fuerte presión que los homosexuales definidos sufren en nuestra civilización. Sería inapropiado entrar en estos asuntos más a fondo aquí: se mencionan como una ilustración de la importancia de los problemas que Freud plantea. Sin importar lo precipitada que haya sido su entrada en la antropología y cuán frágiles sean algunas de sus síntesis, él aporta una perspicaz visión, una imaginación fecunda y, sobre todo, un punto de vista que de aquí en adelante nunca podrá ser ignorado sin caer en la estulticia.

Si bien el libro es uno que ningún etnólogo puede permitirse ignorar, una observación puede ser extendida a los psicólogos del inconsciente que proponen seguir los pasos de Freud: realmente hay mucha etnología que no está representada en absoluto por los autores que Freud discute. Para los estudiantes de este lado de la ciencia, la línea de trabajo iniciada por Tylor y desarrollada y notablemente representada entre los vivos por Frazer, no es tanto etnología como un intento de psicologizar con datos etnológicos. La razón por la cual Freud se apoya tanto en Frazer es clara. Este último no sabe nada del psicoanálisis y, con todo su ingenio, sus esfuerzos son predominantemente un juego diletante; pero en última instancia, son psicología y, como historia, solo una agradable fabricación. Si los psicoanalistas desean establecer contactos serios con la etnología histórica, primero deben aprender que tal etnología existe. Es bastante fácil decir, como lo hace Freud en la página 179, que la naturaleza del totemismo y la exogamia podrían ser comprendidas más fácilmente si pudiéramos estar más en contacto con sus orígenes, pero como no podemos, debemos depender de hipótesis. Tal observación suena un tanto ingenua para los estudiantes que desde hace mucho tiempo han decidido que la etnología, como cualquier otra rama de la ciencia, es trabajo y no un juego en el que las suposiciones afortunadas puntúan; y por lo tanto, sostienen que dado que no sabemos nada directamente sobre el origen del

totemismo u otros fenómenos sociales, pero tenemos información sobre estos fenómenos tal como existen en la actualidad, nuestro negocio es entender tan completamente como sea posible la naturaleza de estos fenómenos existentes; con la esperanza de que tal comprensión pueda llevar gradualmente a una reconstrucción parcial de los orígenes, sin suposiciones indebidas.

University of California, Berkeley, California.

TERCERA PARTE:

Entrevista

Religión, Muerte y Memoria en los Andes: Entrevista a Luis Millones Santa Gadea

Elim Aguirre

elimaguirredo@gmail.com

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Mario Muro

mario.muro@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

César Torres

ennio.torres@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Nota: En esta entrevista, las intervenciones de los entrevistadores están indicadas con las iniciales CT (César Torres), EA (Elim Aguirre) y MM (Mario Muro). Las respuestas del Profesor Luis Millones están marcadas con LM.

—**CT:** Profesor Luis Millones, muy buenas tardes, muchas gracias por concedernos esta entrevista al equipo. Estamos aquí Elim Aguirre, Mario Muro y César Torres. Lo primero que se nos viene a la mente es una de las temáticas que usted ha trabajado con más intensidad a lo largo de su carrera que es la religión, la religiosidad en los Andes y dentro de esto vemos la temática de la muerte. ¿Qué dice usted sobre ese debate clásico de la antropología? ¿Cuál ha sido el papel de la muerte en el surgimiento de las religiones en el mundo, en las sociedades?

—**LM:** Bueno, la primera reflexión que me acercó es el hecho de que realmente uno de los motores que conduce el hombre hacia la religión es su propia muerte. Es decir, es el contacto con el mundo sobrenatural inevitable. Si es que va a pensar sobre un otro más allá, un otro universo, la primera conexión que se establece con este otro universo es el morir, porque es un universo que desconoce y en el que se supone que existe alguna fórmula de vida diferente a la que en estos momentos se está desempeñando. Ese tránsito a través de la muerte es el paso definitivo para abandonar este mundo, pero eso no necesariamente significa que se deje de existir, porque ése sería el fin definitivo de la existencia del universo, a la cual el hombre no puede aceptar como posible.

Por eso la muerte conduce al más allá. Cualquiera que sea la forma del más allá que nosotros imaginemos. Esta reflexión nos dice que la muerte es uno de los temas más importantes de la investigación sobre religión. Entonces, no hay trasladado a un universo, como lo pintan las distintas religiones, las sociedades humanas se reconocen a sí mismas tal como se ven cada día. Lo que se dice en las distintas religiones es posible imaginarse siguiendo a sus sacerdotes o pastores, pero la sociedad que realmente conocen y recuerdan es la que concebirá ese mundo ideal, si realmente existe.

Ahora, naturalmente los detalles pueden ser diferentes. Hay que decir, sin embargo, que es bien interesante que la reflexión sobre lo que sería el hombre común en universos como el mexicano y el peruano, la reflexión sobre qué cosa va a suceder al más allá, es prácticamente la misma. Para un campesino andino es difícil imaginar un universo sin los problemas habituales: sequía, inundaciones, terremotos. Su versión del paraíso, o del más allá, que le describen las religiones, en el mejor de los casos, es un lugar donde él puede hacer su vida como lo hace antes de morir, con la ventaja de que esas catástrofes no aparecen. Es interesante, ¿no? La distancia está en la estructura de clases sociales. Es decir, las noblezas indígenas precolombinas no aceptaron, ni en México ni en Perú, ese tipo de sociedad en el más allá.

—**CT:** ¿La nobleza no lo acepta?

—**LM:** No, no acepta el hecho de que va a haber un mundo así, tranquilo.

—**EA:** Donde todos sean iguales, ¿no?

—**LM:** Bueno, no solo es Dios, pero son iguales si es que eres campesino. Pero un noble no acepta esa condición de un universo beneficioso para todos los que han muerto. Necesita establecer sus privilegios. Si eres noble en México, acompañarás al sol, que es tu padre, desde el nacimiento del día hasta el mediodía. Y después de unos cuatro años, vivirás como un picaflor.

En el mundo andino, no mueres nunca. Es decir, tu vida continúa porque la sociedad de la nobleza cuida de tu otra manera de vivir, que es la de las momias, que son los cuerpos modificados que mantienen los privilegios de clase: esposas, espacios reservados, para su uso particular, días de culto ofrecidos por el hombre común, ropas y adornos valiosos, sacrificios humanos, etc.

—**CT:** Antes de profundizar más en la religión de los andes, la religión prehispánica y las religiones contemporáneas, ¿qué fue lo que a usted lo inclinó a dedicarse principalmente a los estudios de la religión y no, digamos, a otras áreas que podrían haber sido la antropología urbana, la antropología política o económica y más el fenómeno religioso?

—**LM:** La respuesta más simple es mi abuelita. Mi abuela era de un pueblo perdido en Ancash, de su comunidad, llegó a Lima y en realidad nunca aprendió bien español. Siempre en esa sabrosa mezcla idiomática, me hacía dormir contándome todo lo que se puede imaginar sobre el más allá, ¿no? Una primera lección que puedo recordar en este instante es que yo vivía en un callejón, en un sitio muy pobre, un callejón en el centro de Lima, detrás del Palacio de Justicia. Alrededor de la casa había perros, gatos, toda esa clase de animales, y al frente del callejón anidaban gallinazos. Y una vez que yo acariciaba al perro, me dijo, no le toques las legañas al perro, después te tocas tus ojos y vas a ver lo mismo que él. Y aquí estamos llenos de gente muerta y de fantasmas. No vas a querer ver los fantasmas, ni los muertos. Los perros los ven, pero ellos están acostumbrados. Ten cuidado. Y ahí arranca muchas otras cosas que se cruzan con esto. Entonces la conciencia de estar rodeado de gente que murió está muy clara en las primeras palabras que uno aprende de los abuelos.

—**CT:** Ese episodio, digamos, que marcó esa curiosidad.

—**LM:** Yo creo que sí, bueno, ha habido otros, pero ese es el primero que se tiene a la cabeza, porque ella, la Machita (así llamábamos a la abuelita) me lo dijo. Y en otros episodios de su narración y consejos siempre existieron diablos, demonios, aparecidos, satanás, etc. Era el universo que rodeaba, vamos a decir, la vida espiritual de la casa. Con eso dormía, además sin miedo, porque mi abuela no demostraba tener miedo a eso, pero me explicaba que así es el mundo, así que “es mejor que aprendas”. Entonces cuando llegó mi educación religiosa fue muy mala, muy devota de parte de mi madre, pero en el sentido popular, así que ir a procesiones, tal o cual, a unas sí, a otras no, pero descuido total de los sacramentos. Por eso he narrado, más de una vez, que el primer sacramento que yo recuerdo que pidieron fue la primera comunión y yo no tenía ni partida de nacimiento, ni partida de bautismo. Entonces estaba viviendo esa vez en Huacho. No sé por qué razón, la familia me mandaba ahí y a veces me acompañaba mi abuela, a veces solo. En ese lugar me alojaba en la vivienda de una hermana de la Machita, una tía abuela, pero Huacho era una playa de pescadores, una aldea pobre, no tenía nada. Los incidentes, la vida cotidiana era complicada, porque en la vecindad vivía un tío que era un borrachito. Aun así, no intervenían en mi vida diaria, que alternaba con otros chicos, con los que pasaba los días jugando fútbol. Otro incidente de este mundo espiritual, entre comillas o sin comillas, fue que cierta vez con mi abuela caminando de regreso al domicilio que nos alojaba, de pronto descubrió ella que un perro nos seguía, era de tamaño mayor a los que veíamos por las calles. Entonces, ella me dijo, adelántate porque ese es el diablo.

Eran las nueve de la noche y yo estaba agarrado de la mano de mi abuela, pero mi sentir era de curiosidad antes que temor y a cada instante volteaba a mirar a nuestro “perseguidor”. ¡Bueno, sigue, vamos, camina más rápido! ¡Ya llega muy cerca! Me apuraba sin mostrar temor. De pronto ella se detuvo, dio media vuelta, sacó una cruz de su diminuta cartera y enfrentando al animal le dijo: ¡Detente animal feroz, que primero Dios que vos! Entonces el perro, supongo que, impresionado por la voz y actitud de mi abuela, se marchó.

Entonces ya está, esta es la respuesta corta a lo que me has preguntado.

—**CT:** Entonces usted ha estudiado el fenómeno religioso en los Andes, digamos en distintas temporalidades, en el presente, a través del trabajo de campo etnográfico, a través de las crónicas, en el mundo prehispánico, en tiempos coloniales también. Queremos empezar por una pregunta básica sobre el mundo andino. ¿Cuál era la concepción, cuáles eran los imaginarios, las representaciones en torno a la muerte? ¿Qué significaba la muerte o cómo entendían la muerte los pueblos andinos? Y acá por supuesto hay que hacer la atinencia de que no podríamos generalizar, la larga historia andina prehispánica y las variaciones, la diversidad de creencias que pueden haber existido en las distintas sociedades. Pero, digamos, una mirada panorámica del mundo andino precolonial, ¿cómo usted podría sintetizar cuál era la mirada de la población con respecto al fenómeno de la muerte? ¿Cómo lo entendían?

—**LM:** Bueno, de la única de que tenemos certeza, es del momento que la sociedad incaica transmite sus pensamientos con todos los prejuicios y errores a la sociedad española. Por supuesto que la religiosidad tiene siglos, probablemente miles de años, de razonamientos que representan términos de lo que hoy día llamamos monumentos, dibujos, etcétera, precolombinos. Pero tengo muy poca certeza sobre el detalle de eso. Es evidente que animales como felinos han tenido un papel muy importante, esa es la verdad, en la zona de lo que se ajusta a la cercanía de la cordillera. Y el mar ha tenido un papel muy importante con respecto a la costa.

Son dos percepciones del universo completamente distintas. En un lado las tres cordilleras y las zonas de altura tienen preponderancia, por eso las montañas tienen valor especial, por esa cercanía a un firmamento poblado de luces, estrellas, astros que transitan en él, sobre el cual no tienen ningún control. El firmamento les da lluvia, granizo, rayos, truenos, relámpagos, lo cual no tenía ninguna explicación, salvo la que nacía de su imaginación. Y segundo, la envergadura de las montañas apunta a ese firmamento sobre el cual todo es desconocido y hay que construir alguna forma de entenderlo. Y la misma estructura de las montañas

hizo presuponer a las sociedades precolombinas que se prolongaba por debajo. Tenemos explicaciones que hoy día los científico-sociales han deducido de las estructuras arqueológicas que felizmente han empezado a conocerse más.

Entonces, un resumen general de lo que pensaba la cultura andina precolombina habla de que la tierra, el universo, el suelo que pisamos, flota en un mar inmenso y que las aguas que después salen por las lluvias o por los manantiales son filtraciones del mismo mar que llegan al hombre con características distintas, no son saladas. Eso lo han deducido historiadores a partir del hecho que una ceremonia que se repite a lo largo de toda Sudamérica más o menos es la que cuando en ausencia de lluvias uno de los actos ceremoniales más simples es que la gente cruza las alturas, baja por la costa hacia el mar, recoge depósitos grandes y chicos, agua de mar, vuelve a subir hasta la cima de los cerros y la arroja para, de esa manera, lo que diríamos es la magia simpática, invocar a las alturas para que haya lluvia de nuevo. Pero la base es el mar y esta tierra inmensa en la cual flota.

Algo parecido también se dice en México, no es tan diferente, ¿no? que, además, por supuesto, vive la presencia de los líquidos, porque finalmente la capital mexicana, Tenochtitlan, es una isla. Así que hay algunos elementos que nos dicen que las sociedades precolombinas en su grado más alto de cultura no son tan diferentes como pareciera.

—**CT:** Ya, entonces, pero en ese contexto que nos acaba de reseñar, ¿cuál fue la concepción que las poblaciones andinas tenían sobre la muerte? ¿Cómo entendían la muerte?

—**LM:** Bueno, ya dije algo, pero en general, la muerte, en su mejor expresión precolombina, tenía pues estas miradas distintas con respecto a las estructuras sociales a las que pertenecían. En el caso andino, los incas estaban convencidos que ellos eran inmortales por ser divinos. La clase alta entre la cual está también dividido el núcleo que se sentía descendiente de los fundadores del Tahuantinsuyo estaba rodeada por una nobleza privilegiada, pero secundaria que era un gran círculo alrededor de ellos, unos sesenta kilómetros, que servían como intermediarios y puestos administrativos. Pero el núcleo, el núcleo se sentía divino por completo. Entonces su destino después de la muerte era seguir viviendo. Así lo pensaba el inca sobre su muerte y la familia inmediata del inca, a lo que hay que sumar las familias de este tipo de nobleza que competían para asumir el cargo de Sapa Inca, estoy describiendo a ese círculo que se sentía divino.

La reconstrucción de lo que nos dicen las crónicas sobre la sucesión y herencia de un Inca al siguiente es complicada, ya que la historia del pasado, sin escritura,

quedaba en manos de la tradición oral, que cada Inca podía modificar según las conveniencias de quien estaba en el gobierno. Pero este núcleo de familias que rodeaba al inca muerto quedaba en propiedad de las esposas del muerto, los servidores del muerto, las propiedades del muerto, los palacios del muerto, los dioses familiares del muerto, etc. Y del nuevo Inca, que había sido elegido después de un enorme conflicto entre la misma nobleza, hasta decidir lo que le parecía más conveniente.

Una vez elegido, el inca era el jefe del ejército, jefe de la administración, árbitro de todas las futuras decisiones, pero no tenía nada de lo que ya tenían los otros miembros de la nobleza porque al asumir el cargo, toda muestra de pertenencia y poder esto pertenecía a la familia de su papá, que aún muerto seguía “viviendo”. Al nuevo inca le tocaba construir su poderío, la conquista de nuevos súbditos y nuevas fronteras que lo proveerían de bienes y fama. Entonces él, el inca, tenía por eso que conquistar su nueva riqueza con sus nuevas esposas, etc. Y lo que conquistase él, iba a pertenecer a él hasta que muriese y después de la muerte.

Lo que significa que una serie de antropólogos, historiadores, sociólogos dicen que la extensión del imperio es cuatro veces mayor que el de México, la Triple Alianza, porque cada inca tenía la necesidad de conquistar. Y todas las fórmulas de asegurarse la conquista, que no siempre las tuvo Tenochtitlan. Por ejemplo, el sistema de mitimaes, es decir la capacidad de trasladar gente leal de Cusco a Quito, Ecuador, y trasladar a los cañares de Ecuador y colocarlos cerca al Cusco. Es decir, este sistema de movilizar a la gente aseguraba la lealtad y la extensión del Tahuantinsuyo. Y ceremonias monstruosas como la *cápac hucha*, o sea, la matanza de niños que se hacía por lo menos una vez al año, su celebración ha hecho pensar que era una fórmula para anticipar simbólicamente el ensanchamiento de los límites del Tahuantinsuyo. Por ejemplo, Chile y Argentina, y las fronteras con Colombia, son las últimas *cápac huchas*, la matanza se hacía en la cumbre de un cerro que pertenecía a una región ajena, pero codiciada por los Incas.

Entonces, por eso algunos especialistas en el imperio incaico suponen que la *cápac hucha* era la fórmula de expansión, celebrarla significaba que ritualmente ese cerro les pertenecía. Después las acciones serían guerreras. Si uno mira el gobierno de la Triple Alianza, en términos de extensión territorial, equivale a la tercera parte de los incas. Por más que tengan como actitud general una percepción más cercana a la guerra, porque al joven noble mexicana se le educaba con esa inclinación desde su infancia. Eso jamás ocurrió entre los Incas. Eran inmortales, con otro tipo de vida, pero no iban a morir.

—CT: Y hablando en general de las sociedades andinas prehispánicas, incluyendo a los incas, por supuesto, ¿cuál era su concepción sobre lo que era, podríamos decir, algo así como la composición del ser humano? Es decir, como la noción de persona. Si se concebían, además del cuerpo físico, otras esencias u otras sustancias que podríamos llamar almas o algo semejante, para darnos una idea. Alfredo López Austin señala en el caso mesoamericano que se concibió la existencia de tres almas principales y otras adicionales. Malinowski dice algo semejante para el caso de las Islas Trobriand. ¿Cómo era en el caso de los Andes?

—LM: No, no hay un concepto equivalente al de alma, o ánima, o sombra, etcétera, etcétera, en el sentido que se elabora el universo mexicano o en términos generales, mexicano, no. Lo que el hombre tenía era la capacidad de construir una réplica de él mismo con características que repetían su personalidad. Esto se llamaba *wawqe* o hermano. Entonces, un ejemplo para que sea más fácil. Cuando muere Huayna Cápac, entonces Huáscar decide que el entierro no puede ser en Quito, tiene que ser en Cusco. Y como Quito estaba controlado por la nobleza cusqueña que había ido a acompañar a Huayna Cápac, entonces Atahualpa no podía oponerse, obedece y responde: Llévense pues el cadáver ¡que vamos a hacer!, que le hagan la ceremonia en el Cusco. Pero Atahualpa hace que a la hora de hacer la momificación le separen unas partes del cuerpo de su padre. Esas partes del cuerpo de su padre y una serie de rituales reconstruyen el cuerpo de su padre para hacer, también él, los funerales de Huayna Cápac en Quito.

Como resultado, Huayna Cápac tiene dos grandes ceremonias. Uno en Cusco mucho mayor, por supuesto, pero también se realiza otra, nada despreciable que se hace en Quito. Todo miembro de la nobleza, o jefe militar en el Tahuantinsuyo, puede reconstruir su personalidad a través de la conservación de sus restos, aunque sean pedazos o partes de su cuerpo. Esta idea se repite en tiempos coloniales, si se muere un curaca, esos restos conservados como si fueran la figura humana puede representarlo. El mismo inca tenía varios de estos *wawqes*. ¿Por qué? Porque necesitaba estar en varios sitios. Entonces, si el inca inauguraba un templo acá, combatía con otros por allá, su *wawqe* lo reemplazaba. Todos los incas tenían un buen número de *wawqes*.

Y cada noble podía tener un *wawqe*. Si hasta curacas en tiempo colonial tenían *wawqes*, ¿por qué el inca no iba a tener? No era una tradición solamente incaica. Tanto es así, que cuando vienen los *chankas* a combatir con el Tahuantinsuyo, lleva un *wawqe* del fundador de los *chankas* para que acompañe al ejército y triunfe.

—**CT:** Uscovilca, ¿cierto? Y entonces, la relación entre la posesión del cuerpo de un jefe y el poder de quienes lo poseen era bastante notable. ¿Cuál era la relación?

—**LM:** Claro que sí, ¿no? Por eso que cuando muere Huáscar, ¿qué cosa hacen Chalcuchímac y Quisquis? Matan al pobre Huáscar, hacen pedazos de su cuerpo y lo tiran al río, para que no haya la posibilidad de que alguien recoja sus restos y pueda seguir caminando sobre la tierra.

—**CT:** Yendo un poco más al centro de los Andes, Lo que vemos a través de los procesos de extirpación de idolatría, de los documentos que han quedado en los procesos de extirpación de idolatría, el manuscrito quechua de Huarochirí, el manual de Pablo José de Arriaga y otros documentos de la época, se habla de un lugar denominado *upaymarca*, *supaymarca*. ¿Cómo podríamos entender ese espacio denominado *supaymarca* en los documentos?

—**LM:** Bueno, en primer lugar, el gran problema es que, claro, llegan los cristianos y entonces empieza cielo, limbo, infierno, purgatorio. Entonces, mucha de las noticias que hay sobre ellos nace de la versión cristiana, explicada muy mal al principio, lo cual genera muchos otros universos después de la muerte. Las primeras explicaciones y bautismos fueron caóticos. Entonces, cuando nosotros hablamos sobre este tipo de universos distintos, el gran problema es que la información llega viciada por el cristianismo.

Es muy difícil decir que hay un *ukupacha*, lo que significa es el mundo interior, es una vinculación con la tierra, las semillas, etcétera. Pero no hay ningún infierno. Llega eso ya pervertido por la idea del infierno, el purgatorio, etcétera, etcétera, que penetran rápidamente en el consenso y hay versiones que son indígenas, pero postcoloniales, que es lo primero que se enseña. Enseña que tú te vas a ir al infierno porque no eres católico. El *ukupacha* se convierte en un infierno, nunca fue un infierno, se volvió un infierno.

—**CT:** ¿Cuál era la concepción original del *ukupacha* y del *supaymarca*?

—**LM:** Es el mundo interno, interior, es el lugar donde están las semillas, donde se da la germinación de las plantas, etcétera, etcétera. No es un universo terrorífico, es un universo donde están los gérmenes de la sociedad, como el interior de los cerros. Hay una tabla de Sarhua, en la que narra el encuentro que un cerro de Sarhua invita a los cerros vecinos de Ayacucho. Los cerros vecinos le llaman a la fiesta, que es después de la cosecha, entonces la facción, que es la cumbre más alta del Sarhua, agarra y los invita. Entonces, en la tabla, lo que vemos dibujado son un grupo de señores con unas ropas muy elegantes, tipo español, que están reunidos en torno a una mesa, cada uno tiene un número, y después al lado de ese número que tienen ellos puestos, están sus nombres. Y son

siempre los cerros de al lado, Rasu Wilka, Jaruarasu, todos los cerros que andan por ahí cerca de Ayacucho, aunque sean más grandes, pero el invitador es el de Sarhua, por más que sea un cerro chiquito, entonces están ahí, y allá. Al lado de ese cerro están todos los animales que viven dentro del cerro, pero no son los animales, son los gérmenes de los animales, son los gérmenes de las plantas. Ese es el *ukupacha*, ahí están. El *ukupacha* no es un infierno, es el universo de lo que está en germinación, de lo que, si todo marcha bien, podrá salir a flote a la superficie en su momento adecuado, cumpliendo el ciclo agrícola, lo que quiera. Entonces está dibujado como animales ya completos, o llama, o guanaco, o lo que quieran, pero eso es lo que es, ese es un cuadro formidable. El mundo interior es el mundo de la germinación de seres animales y vegetales.

—CT: ¿Los humanos tenían presencia en algún momento en el *ukupacha*?

—LM: Bueno, cuando un niño se pierde en una región, una de las formas de ingresar al *ukupacha* es metiéndose a una caverna, al cerro, y el cerro lo asoma. No hay problema, generalmente con niños. ¿Por qué con niños? Porque su edad corresponde al tiempo de la germinación, son seres humanos que van a cambiar, esta es la idea, es un universo del crecimiento. Pero, no, cambia todo, después aparecen ciudades con iglesias, producto de la colonia, la república, etcétera.

—CT: En algunos documentos de la estipulación de idolatrías se habla de una creencia prehispánica que los visitantes tienen que reprimir, que es un lugar que se denomina *supaymarca* o *upaymarca*. Es un lugar donde supuestamente las almas tienen que ir después de muerta la persona. Eso encaja ese espacio, esa representación de ese espacio, con el teatro del *ukupacha*.

—LM: Entramos a otro universo, el universo ya poscristiano, eso tiene muy buena descripción en términos coloniales y postcoloniales. ¿Qué pasa cuando una persona muere y ya estamos en su recorrido para llegar al universo privilegiado? Hay un montón de requisitos, no es nada fácil, por ejemplo, si yo me concentro en la zona en la que recogí la información, si es ayacuchano, entonces el sitio para pasar al otro está en Arequipa, y es la cumbre del Coropuna. Entonces uno va de cerro en cerro hasta que llega finalmente a Coropuna, lo que sucede es que se tiene que pasar por un cementerio de perros. El cementerio de perros está administrado por Lázaro. En el Evangelio de San Lucas (16:19) hay un Lázaro que está cubierto de heridas y que se cura, se alivia, porque los perros le lamen las heridas. Entonces, Lázaro, es el que cuida a los perros que están cerca de la puerta de entrada al más allá que controla San Francisco. Entonces vamos a decir que yo finalmente llego ahí, donde está Lázaro, entonces digo: “Me toca entrar al otro mundo”, entonces Lázaro me dirá: Cuando tú tenías perros, ¿cómo te portaste, les diste de comer, los trataste bien? Si yo respondo: “No, no, el perro era un simple

perro”. Lázaro me dirá: “Te fregaste, porque ahora no tienes quien te lleve a la puerta del Más Allá”. Si yo digo: “Yo lo cuidé bien”. Mi perro saldrá de su tumba y me guiará. Pero si mi perro era blanco, sigo en problemas, porque los perros blancos no sirven, porque hay que cruzar ríos y los perros blancos, después de muertos, no cruzan ríos porque se ensucian su piel. Entonces, mejor es tener un perro de colores, de cualquier otro color.

Si finalmente tienes a un perro que te quiso siempre, tú llegarás a la puerta del Coropuna y te encontrarás con San Francisco, que está en la puerta, no está San Pedro, está en San Francisco, que te dará paso. Eso es lo que sucede, en el mejor de los casos. Podría ser que fuiste una persona deplorable y trataste mal a la gente, entonces, estás condenado. Al ciclo de seres condenados, creencia también de españoles, solo que en Perú los condenados están condenados en las cumbres de los cerros más altos.

Por ejemplo, durante en la fiesta de *Qoyllurit'i*, cuenta la tradición, que, si uno sube a la hoyada de Sinakara, que está al lado del Ausangate, encontrarás a un buen número de condenados que han perdido las piernas de tanto caminar, ahora lo hacen de rodillas hasta que Dios les dé permiso para llegar a la entrada del más allá. Hay veces que un condenado tiene suerte y logra el perdón por sus faltas.

Arguedas narra el cuento de un joven, hijo de un oso. Un oso raptó a la mujer que fue su mamá y tuvo relaciones y nació un niño con características (fuerza, pelambre, garras, etc.) de oso. Y entonces el joven oso decide vivir como humano normal, se escapa, mata a su papá el oso y con su mamá regresan a la comunidad. En la comunidad los cura, los acoge y se asimilan al pueblo de su madre. Al principio el joven oso les crea problemas porque es muy fuerte. Sin quererlo, rompe muebles de la casa y la escuela y objetos de uso doméstico, etc. Pero no es mala persona, sino que es muy fuerte. La comunidad estaba harta de él, pero un día le dan la noticia que al pueblo llegan los “condenados” a matar a todos sus habitantes. Entonces le piden al joven oso nos salve, él decide hacerlo sale al frente y empieza a matar a los condenados. Y conforme va matando a cada condenado, su perro los va devorando, porque los condenados tienen carne también, el perro va comiéndose la carne de los condenados. Y cada vez que mata a un condenado se convierte en una paloma blanca y se va al cielo. Hasta que mata a todos, y todos se convierten en palomas blancas y se van al cielo. Es mi resumen de un cuento de Arguedas.

—**EA:** Si entiendo bien, el muerto tiene suerte si es que el hijo del oso los mata para convertirse en paloma. Quiere decir que la persona ha tenido dos muertes, ¿no?

—**LM:** Lo que quiere decir el relato, es que te das cuenta que realmente no hay infierno. Y tengo otro dato, yo fui a Eten, por el día de los muertos, que son los días festivos que he visitado medio Perú. En Eten, voy a la puerta del cementerio y había un gran cartel que decía “Cementerio Purgatorio”. Voy a la administración, una gran borrachera de todos los que organizaban el cementerio y la festividad del día de los muertos, estaban chupando como locos, y me acerco yo, me siento a conversar, ¿Por qué le han puesto como nombre “Purgatorio”? Bueno, me dice el administrador: “porque acá una vez que entran, hasta que cumplan su pena, están en el Purgatorio, luego todos se van al cielo”. Bueno, le digo, disculpe, pero ¿eso presupone que no van al infierno? ¿Y los que son malas personas? —No, nadie va al infierno—. Su respuesta fue contundente: “¿Cómo usted no se ha enterado? El infierno no existe, todos los peruanos nos vamos al cielo”. Eso lo he publicado también.

—**MM:** En su experiencia etnográfica, ¿qué tanta presencia o qué modificaciones rituales, incorporaciones o impacto social ha causado lo que antropológicamente se conoce como la mala muerte? Concepto que hace referencia a rituales en los que no se cuenta con el cuerpo de personas que han partido en condiciones dolorosas y que se piensa que, posiblemente, continúen sufriendo, y, por ello, también se continúen manifestando ante los seres vivos mediante apariciones oníricas.

—**LM:** Bueno, una manera general es llamarlos condenados. Pero debo explicarte que hay versiones muy distintas, aun siendo generales, cuando haces las preguntas, con respecto a eso, a personas de la costa del Perú, a personas de la sierra del Perú, por encima de los 2.500 metros, 3.000 metros, hay muy distintas respuestas. Para darte un ejemplo, los ahogados, como en México, son los muertos cuyos cuerpos en general se han perdido, o han sido devorados por la fauna marina. La gente relacionada con el mar, que son muchos en Perú y México, procuran no hablar de esas pérdidas. Ellos tienen desde sus propios rituales hasta su concepción, bien clara. Por ejemplo, si tú te encuentras con un ahogado, el ahogado va a intentar que tú entres al mar. En efecto, la mejor manera es meterse al mar, solo un poco, porque el ahogado puede desear que tú te ahogues, pero él le tiene miedo al mar. En segundo lugar, se supone que los ahogados van hacia las islas en el cuerpo de los lobos marinos. En las islas hay un dios de los ahogados, un dios de las islas marinas, donde se congregan las personas que han muerto por causa del mar.

Ahora, una cosa es que hayan muerto por causa del mar, y otra cosa es que se haya perdido el cuerpo. Puedes morir porque te ahogaste, pero la gente ha recuperado

tu cuerpo. Igual vas a la isla, y los ahogados no pueden llegar a las islas, ni siquiera pueden entrar al agua. Entonces es un problema, y por supuesto pueden hacerte un montón de daño, especialmente a sus familiares. Por ello, hay una enorme serie de ceremonias que están vinculadas a eso. Además, yendo a un plano mucho más general, el tema de la muerte está vinculado con el expreso interés de que el muerto no regrese.

Por ejemplo, Arguedas tenía un excelente informante que se llamaba Mateo Barrios. Tú sabes que Arguedas y yo nos conocimos bien. Cuando una persona muere, hasta cierta época, y eso está en *Dioses y hombres de Huarochirí*, la idea de que el muerto regresaba era completamente aceptada. Hasta que después, en un determinado momento, la población creció tanto, que se hacía muy difícil conseguir alimentos para todos. ¿Cómo regular esto? Sucedió que cierta vez, un muerto se demoró en regresar. Y cuando regresó, su esposa, que ya había hecho la comida en su honor y todo lo demás, le dio tanta cólera que le dio un corontazo de choclo en la cabeza, y desde esa vez los muertos ya no regresan. Pero los muertos regresan, siempre tienen la tendencia a regresar. Esa versión es de *Dioses y hombres de Huarochirí*.

Hay otra versión tan interesante como esa, que tiene que explicar que los muertos, si bien regresan, sobre todo lo hacen si alguno de los rituales fúnebres no se ha cumplido. Allí en Ancash, de donde viene esta versión, que está bien generalizada, hay un conjunto de comunidades, en las cuales, a los muertos, una vez que ya han fallecido, los envuelven con una malla de cuerdas, idénticas a los quipus, tanto que la gente les llama quipus, pero son cuerdas con nudos de colores, igualitos. Y la idea es que, como el muerto va a regresar, es mejor que mantenga su carne y sus huesos unidos por las cuerdas de colores. Entonces, cuando vuelve el muerto, no tiene dificultades en moverse, es como si estuviera vivo, puede caminar, etc.

Ahora, el problema es para los familiares del que regresa del más allá. El muerto llega y va a pedir las mismas cosas que tenía antes. Entonces hay que convencer al muerto de que no se le puede complacer y que es mejor que no vuelva. Siempre que la viuda no esté sola, alguien deberá manejar alguna técnica física o espiritual para manejar la situación. Finalmente, el muerto posiblemente entenderá y no regresará más. Puede ser que no entienda, sobre todo si la mujer está sola. El muerto va a llegar y va a pedir que le den que lo alimenten. Nunca hay que darle de comer. Si lo intenta y él se da cuenta que como ya no tiene carne, y no puede almacenar o digerir los alimentos, y si se ensucia, se enfurecerá. Entonces la mujer entrará en pánico y hay que evitar eso. En el relato que conocemos y que se repite

en esa comunidad ancashina, el muerto, al llegar a su casa, decidió librarse de los quipus que sujetaban su cuerpo, quería volver a comportarse como cuando era vivo. Quiso poder entrar a su casa y que no vean que estaba amarrado con quipus, con esos hilos. Entonces se los quitó y los dejó en la entrada. Naturalmente pidió que se le alimentase, y lo que sucedió confirmó el espanto de familiares, especialmente de su esposa. Al ver que los familiares se asustan, el muerto quiere llevársela, entonces la esposa huye de la casa y se va corriendo. El muerto la quiso seguir y alcanzar, pero como ha dejado afuera sus quipus, no puede hacerlo porque lo necesita para sujetar sus huesos. El relato otorga independencia de criterio a los quipus que deciden ayudar a la mujer. Hablan con ella y le dicen, que corra y se refugie en la casa de algún familiar o vecino ya que el muerto, sin los quipus que sujetan el esqueleto, no podrá alcanzarla. Y la mujer parte a la carrera en el momento preciso. El otro, mientras se pone los quipus, se demora y va detrás. La gracia es que ella vaya a una casa familiar donde haya perros, porque el perro distingue a los muertos de los humanos y no dejará que el muerto regrese.

O sea, toda la estrategia, para hacer esta síntesis, es que los muertos van a regresar de todas maneras. Pero tienes que haber organizado una estrategia por la cual el muerto, aun regresando, no trate de llevarse a un miembro de la comunidad.

—**MM:** ¿Y qué sucede cuando estos muertos son producto de catástrofes? Como, por ejemplo, fue la guerra interna en el Perú.

—**LM:** La guerra interna tiene otras explicaciones. Varias. Yo he leído once libros sobre eso. Porque fui miembro de la comisión liderada por Vargas Llosa. El asunto es así. Cuando empezó la guerra interna, Sendero hizo circular la voz de que los cerros apoyaban la revolución. Y la prueba de ello era que los senderistas llegaban a la comunidad sucios. Porque habían dormido en las cuevas de los cerros protegidos por los *wamanis*. Pero la versión que surgió de las comunidades es, por supuesto, que eso es mentira. Justamente los *wamanis* habían decidido que esos no eran miembros de comunidades, sino la mayoría de ellos eran extranjeros, es decir, fuera de la comunidad, o habían roto sus lazos con la comunidad, y no había que hacerles caso. Sobre todo, cuando la propuesta de Sendero fue que las comunidades fueran entes cerrados, autosuficientes, que no comerciaran con los vecinos.

Entonces, sí, las poblaciones campesinas se sublevaron contra la idea de Sendero. Porque si tú no haces una fiesta, no puede haber intercambio. Intercambio de jóvenes y futuras parejas, intercambio de comida, intercambio de dinero, intercambio que complementa la vida social y económica de todos. Se armó un laberinto espantoso. La idea es que los *wamanis* habían contradicho lo divulgado

por Sendero y apoyaban su derrota, que se logró no solo de parte del ejército sino de la oposición de las comunidades. Entonces ahí hay esas dos versiones que circularon al mismo tiempo hasta que la captura de su líder y la impopularidad de su causa liquidó todas sus interpretaciones.

—**MM:** ¿Cómo ve el hecho de que Sendero trate de vincularse a creencias religiosas para poder digamos ganarse adeptos en la sociedad?

—**LM:** No es raro. Había en la población, dentro de los senderistas, un sector largamente más conocedor del Perú que los que rodeaban a Guzmán. Tal es el caso Osmán Morote, que a mi juicio era en sus inicios como estudiante, un magnífico proyecto de antropólogo. Lo tuve de alumno en la especialidad de Antropología de la Universidad de Huamanga. Lo capturaron en Lima porque Abimael lo citó a una sesión para ver si lo reincorporaba a Sendero Luminoso. Y la policía recibió el dato y lo capturaron, ahora está preso. El grupo de Sendero tenía una comunicación constante con un grupo de personas, que sin ser militantes apoyaban su causa.

Mi hijo Luis y yo sufrimos el maltrato de la policía, porque llevamos la comida para Sybila (esposa de Arguedas) en la cárcel. Nos pusieron contra la pared, nos quitaron la ropa, buscando armas o propaganda subversiva. Y llamaron, finalmente, a las mujeres detenidas que mantenían una disciplina rígida, a pesar de la prisión, con una reglamentación propia. Los carcelarios, se comunicaron con una de las mujeres, que parecía tener autoridad entre las detenidas y le dijeron: “Estos dicen que son amigos de tu jefa, de la Sybila”. Y apareció otra de las detenidas, mujer ya mayor, que me preguntó: ¿Tú eres Millones? Sí, yo soy, Luis Millones, ese es mi hijo, también se llama Luis.

Dijo ella al policía: “Ellos pueden pasar”. El carcelero se extrañó: ¿A la sección mujeres? —Sí, ellos pueden pasar—. Lo único que agregué fue gritar: “¡Ya pues, devuélveme mi ropa!”. Así lo hicieron y pude conversar con Sybila y algunas otras detenidas.

—**CT:** Eso, profesor, ¿en qué año usted la fue a visitar? ¿cuándo ocurrió eso?

—**LM:** Eso ha sido... Marco todavía no había ido a la universidad. Dieciocho años, por lo menos. Renata, mi esposa me hace recordar que eso sucedió en el ochenta y cuatro.

—**CT:** Ah, era el año ochenta y cuatro entonces.

—**EA:** Cuando se está en el espacio de la muerte y la celebración de esta despedida al muerto, veo que hay dos tiempos muy importantes. Uno, esta despedida que los vivos hacen al muerto y, dos, este tipo de ceremonias que le dan la fuerza al muerto para cruzar al más allá. Por ejemplo, creo que en el lado

occidental era ponerle las monedas para que pueda cruzar el río. Pero creo que en el tema andino también hay otra serie de rituales que le den la fuerza para cruzar o huir.

—**LM:** El ritual más importante, para responder con toda precisión, es la nueva ropa, vestido nuevo o limpio al muerto y la cantidad de provisiones que se le da al muerto. Después, el acompañarlo desde su casa, a la cual hay cosas que, por ejemplo, se le hacen modificaciones, como pueda ser alguna puerta por la cual sale el muerto para llevarlo hasta el cementerio. Y cuando es un niño, el hecho de que la familia baile. Se arma un baile en el mismo cementerio y la familia baila. La idea es que después tengan acceso carnal para que el niño sea reemplazado. La consideración de cuáles son los plazos en los cuales el niño, muerto, sin bautizar o bautizado, también tiene diferencias, porque, esto es bien cristiano, hay un número de días, que son 40 días, en que el niño no tiene alma. La niña dura más, por ejemplo, 80 días y todavía no tiene alma. Todas esas cosas son detalles bien precisos, como los que tú me estás pidiendo, pero bien precisos. Ropa completa, vestido completo, limpio, todos los alimentos y cosas que van a necesitar en el camino, todo eso sí está perfectamente clasificado, las monedas precisas, no necesariamente, pero si deben haber, también el sacrificio del perro, todo eso está bien, bien, bien orquestado. Ahora, ¿eso es precolombino? No, no lo es, claro. Un poco, pero no tanto. Eso es una combinación, eso lo he visto todos los días.

—**EA:** Profesor, he visto algo que se asemeja tanto la concepción del cuerpo físico, en la parte prehispánica como en la católica, que es enterrar, o conservar este cuerpo físico de alguna manera para una mejor vida, o sea seguir viviendo entre nosotros o ir al cielo, ¿verdad?

—**LM:** Bueno, el *wawqe*, el cuerpo creado como reemplazo, te estás refiriendo a eso, una representación física del cuerpo humano, ¿a eso te refieres?

—**EA:** No, sino la importancia de este cuerpo físico, por ejemplo, los católicos descansan en paz si se sepultan, y al menos en la costa norte era si están sepultados cuando venga Jesucristo. venga otra vez, ellos van a poder levantarse e ir con él al paraíso.

—**LM:** No, ya eso es totalmente católico, ¿qué vas a hacer?

—**EA:** Pero en el lado prehispánico, veo como algo que también es igual de importante, no para ir a un paraíso, sino más que todo para seguir viviendo con nosotros, porque en ambos casos, cuando hemos hablado de la muerte, es que esté ese cuerpo físico, cuando no está es el problema, ¿no?

—**LM:** Eso tiene razón, ahora, lo que pasa es que, el más allá, en términos indígenas, está pensado, como dije, como un universo en el cual transcurre la

misma vida campesina, pero sin sequías, sin lluvias, sin granizos, sin ninguno de los inconvenientes que tiene el hombre campesino en la vida cotidiana en el mundo vivo, todos ellos desaparecen, esa es la fórmula paradisíaca de un campesino, eso sí es precolombino, y probablemente también americano, porque es muy parecido al mundo mexicano, entonces, ese es su mejor premio, los nobles mexicas también tienen otra categoría.

—CT: Profesor, hay un juego que se juega en los velorios, la *pishka*, que se jugaba durante el tiempo del Pacarico, que es mencionado en documentos antiguos, del siglo XVII, pero también en investigaciones etnográficas ha sido registrado, estudiado, entonces, ¿nos podría hablar algo sobre eso?

—LM: ¿Qué significa la *pishka*?

—CT: Literalmente creo que cinco, pero en contexto ritual, funerario...

—LM: Bueno, hay varias clases de *pishka*, la más común es la repetición cinco veces de la despedida de la persona, que va a morir, esa es la más común. Yo no estoy tan seguro de que sea precolombino, por ejemplo, gentiles y varias de estas cosas en la historia de España precolonial aparecen mucho, y cinco es un nuevo ritual largamente antes de la reconquista. Yo no sé si el *pishka* ya viene cargado de significados. Igual con el ritual del vestido nuevo y esas cosas, ahí me entran dudas. Igual cuando un niño o una persona muere, niño siempre es otra cosa, sobre todo los niños sin bautizar, los niños por aborto, eso ya es otra cosa, completamente distinta, niños por aborto o sin bautizar, que normalmente los abortos son sin bautizar, el tema ya es que se convierten en seres que atacan a las mujeres.

—EA: Creo que una vez nos contó sobre unos duendes en el río, que eran bebés...

—LM: Eso es otra cosa. Pues los duendes ya no son seres humanos, los duendes pertenecen al universo sobrenatural, y es una herencia. Había duendes entre los vikingos, porque cuando el imperio español conquista gran parte de Europa, parte de sus creencias, que también son vikingas llegan a América. Los duendes, por supuesto, no tienen nada que hacer con el mundo andino precolombino, pero al mundo postcolonial, cuando llega España a nuestras tierras, entra con todo, con las creencias españolas y no españolas que estaban dentro del imperio. Pero los niños que mueren sin bautizo, o por un aborto y se convierten en seres que atacan a las mujeres, me suena a una creencia derivada del cristianismo popular. Es cierto que también les llaman duendes. Y aquí viene el mismo problema de la tradición que se denomina *pishka*. Duende y *pishka* son términos que se usan para derivados de varias tradiciones.

—CT: No podemos estar seguros de su origen, puede ser un origen español.

—**LM:** Sí, es medio confuso, pero nadie se ha metido a trabajar en distinguir exactamente los varios sentidos en que se usan palabras como *pishka* o duende.

—**MM:** Y estos seres, por ejemplo, cómo los niños que fallecen o los niños abortados, continúan estando en contacto con las personas, como usted lo acaba de mencionar, pero si eso lo vinculamos a la religión católica, ¿en qué momento, o de qué...? ¿podrían estar también al mismo tiempo en un lugar como el limbo?

—**LM:** Aquí te voy a informar, de acuerdo con el Papa, el limbo no existe.

—**MM:** Algo así mencionó usted en el libro, después de la muerte.

—**LM:** Así es, no hace muchos años, Fuentes formales de la Iglesia Católica afirmaron el concepto de limbo que era una mala interpretación ya descartada.

—**MM:** O sea, que hay purgatorio y hay cielo, o infierno.

—**LM:** Sí. Pero eso es real, yo te puedo buscar la declaración oficial, pero es una declaración formal de la Iglesia Católica, el limbo no existe.

—**MM:** Porque como usted mencionaba en su libro, también está en desuso ya, ¿no?

—**LM:** Pues yo no creo que en creencias populares el limbo esté en desuso, la gente sigue creyendo que existe el limbo. Eso sí.

—**EA:** Claro, donde habitan estos, los fantasmas, por ejemplo, los condenados también están en el limbo.

—**LM:** Ahí viene un montón de cosas, son los estados intermedios en los cuales el hombre evita el infierno. Recuerden que, de acuerdo con la Biblia, Cristo baja al limbo y saca a los que, habían sido favorables al cristianismo, pero no habían sido bautizados. Eso está en la Biblia.

—**CT:** Entonces, ¿es correcto decir que los condenados están en el limbo o en qué espacio están los condenados?

—**LM:** Los condenados están caminando con nosotros.

—**MM:** Pero si no existe el Limbo, ¿no?

—**LM:** ¿Qué decir? Si existe el Limbo, se está diciendo una verdad etnográfica, no aprobada por la Iglesia. La discusión sobre su existencia no creo que haya sido fácil. Con seguridad hubo algunas autoridades eclesásticas, mucho tiempo atrás, que no debieron estar de acuerdo. El arzobispo de Lima actual se llama Carlos Castillo. Me contrató a mí para dictar un curso solo para sacerdotes, analizando la percepción indígena del catolicismo. Me dijo haber decidido afrontar el tema de la mala divulgación de la religión católica y que eso concluía luego de la lectura de mis libros.

—**CT:** Ahora que menciona eso, profesor, en ese caso, luego que usted dio el curso, ¿cómo vio ahí la aceptación de los participantes en el curso, de los sacerdotes? ¿Cómo interactuaban con usted? ¿Qué opinaron?

—**LM:** Ninguno pareció entusiasmado. Sus preguntas y observaciones fueron pocas y reiteraban la pobre opinión que recogí en mis trabajos de campo luego de visitar sus capillas o iglesias. Creo que se ha convertido en una profesión que los padres de familia o el mismo joven recurren por la ausencia de empleo en el país. No hay trabajo. Años atrás enseñé en el Seminario de Santo Toribio, la ventaja de esa oportunidad fue que mis alumnos eran escolares y sabían, ellos y sus padres, que, acabada la secundaria, podían salir del Seminario y elegir cualquier otra carrera. Los chicos respondieron como en cualquier otra secundaria de nivel social medio, favorecidos por el poco número de estudiantes y el cuidadoso control del director y equipo administrativo.

—**EA:** Tengo una tía hermana superiora

—**LM:** Ya ves. El curso que dicté para el arzobispo realmente a mí me dio pena, pero yo no soy sacerdote, me interesa el estudio científico de las religiones. He tenido la suerte de conocer de cerca varias otras organizaciones de fe, diferentes a la católica, los problemas de todas ellas en países del tercer mundo son similares.

—**EA:** Bueno, profesor, continuamos en la siguiente parte, yo me enfoco más en el tema de los trabajos etnográficos que ha hecho, las representaciones que ha tenido la muerte, usted ha estudiado diferentes. Y en este proceso también yo me voy a ir un poco más a lo básico, porque deseo saber las definiciones que usted tiene ya después de cuánto, 40, 50 años de carrera.

—**LM:** ¿Tan viejo soy?

—**EA:** Por ejemplo, el *Inca por la Coya* es uno de sus primeros trabajos, vamos a decirlo así. Y el *Regreso de los Tallanes* que hizo últimamente conmigo, uno de sus últimos trabajos también. Yo quiero saber cómo define usted la memoria, esta memoria colectiva. Luis Millones, ¿cómo definiría la memoria?

—**LM:** ¿La memoria? ¿En qué sentido quieres?

—**EA:** En el sentido de cómo los pueblos recuerdan su pasado, ¿no? ¿Cómo es lo que usted definiría como memoria? La memoria colectiva más que todo.

—**LM:** Vamos a ver. Yo creo que la memoria es una construcción que justifica el presente.

—**EA:** ¿Y la historia como disciplina?

—**LM:** Se construye en función de eso, ¿no? El hecho de la aparición de la escritura hace que una de esas versiones se oficialice. En realidad, la idea de la memoria básica es eso. Tienes que explicar el presente que estás viviendo. Y ese

presente que estás viviendo necesita el refuerzo de lo que podría ser un recuento certero, pero que se construye para que sea certero y encaje con tu presente. Eso es lo que se hace. Todas las sociedades construyen un pasado en función del presente.

—**EA:** Como algo inventado.

—**LM:** Bueno, con los elementos suficientes para que suenen como ciertos; no necesariamente le puedes dar ese carácter. Pero la función no es justificar tu presente cotidiano. Si no, no puedes vivir. O sea, con eso le das autoridad a las instituciones y personas que en este momento te rodean. Ha sido construido para eso. No necesariamente inventado. Puede tener elementos de verdad como de ficción.

—**EA:** Entonces, la memoria y la historia ¿se complementan o se contradicen?

—**LM:** La historia es una elaboración de la memoria. La historia se escribe cuando ya tienes sancionada la condición de verdad. Pero eso es lo hacen las instituciones que están viviendo en este momento. Mira, te pongo el ejemplo más claro, es la propia historia del Perú. Estamos viviendo la celebración del Bicentenario. Y entonces, claro, yo estoy lleno de invitaciones a conferencias sobre Ayacucho, Junín, San Martín, Bolívar, que he rechazado todas. Porque a mí me parece que un país que necesita que los vecinos del sur, Chile y Argentina, los vecinos del norte, Ecuador, Colombia y Venezuela envíen sus ejércitos para derrotar a España y para imponer la república, nos está diciendo que su clase dominante no quiere ser independiente. Y que la colaboración de los peruanos sea mínima y que existan cambios de régimen que a su dirigencia no les importe nada, significa que a la clase alta limeña le bastó con mantener sus privilegios.

Entonces, ¿qué se ha hecho? En estos momentos se está sosteniendo la ficción de que los peruanos han luchado por la libertad e independencia. Es una ficción. Se han necesitado dos ejércitos de los dos lados de América para derrotar a los españoles, porque los peruanos no hacían nada.

—**EA:** Creo que también por esta ficción de cómo nace nuestra independencia, vamos a decirlo así, es que la identidad peruana todavía no se afianza.

—**LM:** Yo creo que es una razón muy clara. Hay una razón que es antigua. La razón de lo antiguo es el hecho de que la población española que conquista al Perú jamás logra crear una relación paritaria con la población indígena. Ni siquiera en su religión se puede hablar con certeza de que vivimos en un país católico. El siglo XVI es clave para entender un desacuerdo general en la idea de construir una nación republicana, y eso se ratifica en la emancipación. Imagínate, tan pobre es su sentido de nación que se transparenta en las guerras con Chile y con Ecuador.

—**EA:** Sí, claro. Y, es más, nuestros hermanos de provincia no quieren saber nada con Lima, ¿no?

—**LM:** Bueno, y, además, cada día se transforma en una sociedad peor por el caos en que vive y se acrecienta con los gobiernos que se tiene. Entonces yo creo que vivimos en esta desorganización que hay en Lima, y que el sentido de nación, de los países vecinos hace notorio el fracaso peruano. Otro ejemplo notable por el contraste es México, para sorpresa mía encontré varias universidades donde hay cátedras de Historia del Perú, su presencia es explicable, me dijeron los docentes, porque es el otro país que tuvo un imperio precolombino similar al mexicano y un período colonial bajo el mismo imperio que duró 300 años.

—**CT:** Profesor, respecto a eso que está mencionando, ¿cuál considera que han sido los factores principalmente para que se dé esa situación? o ha sido porque las fuerzas coloniales estaban concentradas principalmente en Lima, ¿no? Y por eso, fue más difícil derrotarlas o porque el trabajo hegemónico de las élites y de los poderes coloniales logró que la población nativa se identificara con ella mayoritariamente, al punto que la defendieran e integraran los ejércitos coloniales con identificación y, por eso, rechazaran los ejércitos independentistas como fuerzas enemigas.

—**LM:** No, no. El tema hay que verlo de otra manera. Las desventajas de la élite incaica en el proceso de la construcción de un estado colonial son notables, la lengua dominante y el poder de la escritura se suman a la necesidad de ser parte de un gobierno que impone una religión que declara enemigo a quien no se convierte. La identificación con la colonia la hace el sector social que está más cercano al poder. Para ponerte un ejemplo histórico, mientras Manco Inca se refugia en Vilcabamba, Sayri Tupac, sus hermanos y sus descendientes, se hacen encomenderos. Fusionados con los conquistadores, el resto de la nobleza incaica no vaciló en buscar privilegios otorgados por el Virreinato, eliminando cualquier intento de poder que recordara la pasada gloria incaica. Sólo se usó ese argumento, cuando podía ser convalidado por el gobierno colonial. No fueron pocos los curacas que, aprovechando el necesario acercamiento de los sectores administrativos de la Colonia, lograron elevar su condición a cambio de servicios a la Corona y alcanzaron incluso cargos de nivel provincial y reconocimiento legal (que se manifestó hasta con escudos de armas), lo cual garantizó su nuevo estatus en la estructura de la colonia. Más abajo en la escala social, lo que los incas llamaron *hatun runa* y el creciente número de mestizos y esclavos ni siquiera soñó cómo poder ascender, porque la clase noble estaba vendida desde el principio.

Construir una idea de nación con estos antecedentes, ha sido imposible en el caso peruano.

—**CT:** Entonces, ¿cuál era la idea, la motivación, la visión que tuvieron los campesinos que integraron las montoneras, las guerrillas, dirigidos por Nina Vilka, curaca de Huarochirí, también en los morochucos por Basilio Auqui y otros dirigentes?

—**LM:** Yo creo que todos ellos lograban descubrir lo que, de alguna manera, estaba sucediendo, pero siempre fueron fuerzas minoritarias. Nunca lograron un poder suficiente para derribar el orden existente, como hasta ahora. No hay el poder para eso y mucho más que el poder ya viene acompañado con una tecnología imposible de ser derrotada desde un país colonizado, como Perú. Es como el caso de las Malvinas, la disputa entre Inglaterra y Argentina. El poder colonial de Estados Unidos no puede permitir eso, envía su propio sistema de comunicaciones y destroza lo que era una mala aventura de un general corrupto.

—**EA:** Profesor, y, continuando en esta crisis de identidad nacional, están resurgiendo estas identidades regionales, ¿no? Donde usted ha estudiado los desfiles que hubo en Potosí, en los cuales se rescataba el tema de la identidad incaica, ¿cómo funciona ahí el teatro dentro de estas festividades?

—**LM:** Bueno, el teatro tiene la ventaja de que puede dar forma física a sus sueños. Te cuento un ejemplo. Asistí varias veces a la representación teatral de la muerte del inca Atahualpa. Me interesa todo intento de dramatizar un argumento histórico. Hacia el final de la obra, en la comunidad se desata una fiesta celebrando el éxito de la presentación. Me pareció oportuno entrevistar al grupo dirigente y les pregunté, ¿cómo se les ocurre hacer una fiesta en honor de una persona que ha muerto? El imperio incaico se destruye, al inca lo matan como un perro, y en Carhuamayo se hace fiesta, ¿les parece correcto? La respuesta fue muy sorprendente: “Ay, doctor, usted no entiende nada, ¿el inca no ve que está bailando ahí?”. “El que había hecho de inca, ese cholo guapo, en plena salsa, allí está vivo y bailando”. Decidí seguir con mi actitud crítica y les pregunté: “Y las coyas, ¿acaso se han casado con los españoles?”. Hay una escena de eso en la obra”. “No [me respondió el dirigente], no, usted no entiende, esto es solamente teatro. El inca verdadero no ha muerto y va a regresar”.

—**CT:** Eso tenía que ver con el mito de Inkarrí, ¿tiene alguna vinculación?

—**LM:** Naturalmente. Hay mucha gente que todavía piensa en el sueño del regreso, pero de distinta manera al *Taky Onqoy*, el sueño de su líder, Juan Chocne, era una sociedad en que no hubiese ni incas ni españoles, sino, una sociedad completamente distinta, de *hatun runas* sin nobleza. Inkarrí es un sueño con la

nostalgia por una sociedad mejor que la dramatización puede darle forma física. Puedes disfrazarte de inca, y en alguna representación del Inca Huáscar gana la guerra, puedes hacer todos los juegos que quieras. Pero está bien, es una función teatral, la gente de Carhuamayo me lo dijo claramente. A pesar de que siguen soñando que el inca va a regresar.

—**EA:** Claro, profesor, y en este libro del *Inca por la Coya*, en su momento se habla de que la historia y la memoria de Atahualpa están desde la perspectiva de los vencedores. Como son los españoles que vencieron, se le recuerda a Atahualpa derrotado, conquistado, es desde esta perspectiva, ¿sigue siendo ahora igual en las festividades de Perú, desde esta perspectiva?

—**LM:** Bueno, depende, ¿no? Depende de quién haga la representación. Yo creo que construir cualquier relato histórico en forma teatral te obliga a pensar en muchas cosas más que el simple argumento histórico. Nosotros acabamos de ver una función de teatro que se tituló: “Paraíso perdido”. Entonces, leí con profundo interés al escritor John Milton autor inglés que escribió un clásico literario en verso, usando el Génesis como base, pero lo que representaron ahí fue cualquier cosa, no a Milton. El teatro permite eso, el teatro es eso, el teatro juega con su público, no está pensando en una proyección mucho más trascendente que su público, el que está sentado en la sala.

—**EA:** Claro, profesor, y, ¿cuándo hablamos de estas festividades donde estas escenificaciones trascienden en la identidad de las personas que lo ven, y que lo replican año con año?

—**LM:** Puede ser, ¿no? Me recuerda una cosa muy graciosa. Ustedes son muy jóvenes, pero yo vi en el año 60, una película que se llamaba “Never on Sunday”, con una actriz que se llamaba Melina Merkoúri. Recuerdo que finalmente ella se casó con el director. En la pantalla ella tiene el papel de una prostituta, en un puerto de Grecia. Dicho sea de paso, ella llegó a ser ministro de cultura de Grecia, y con esa película ganó el Oscar, o sea, mujer de armas tomar. En la película Melina vive en un puerto de Grecia y todos los marineros son sus clientes. Pero el film se llama “Nunca en domingo” porque ella atiende en su casa-burdel todos los días de la semana, menos el domingo. El domingo ella hace una gran comida en su casa, vienen sus clientes, comen, bailan, pero ese día no trabaja. Hasta que arriba al puerto griego un profesor norteamericano (que es el director, y a su vez actor), y se enamora de ella. Tratando de apartarla de ese tipo de vida le dice: “Hacer una fiesta y bailar con los mismos clientes es el colmo, es una exageración, tú eres una mujer guapa e inteligente, no puedes hacer eso. Y ella le dice: “pues, ¿y qué quiere que haga?”, el responde: “por favor, estamos en Grecia, vamos al

teatro ahí están nada menos que los actores y directores de teatro, que son los mejores del mundo. Vamos a verlos”. Bueno, acepta ella y la lleva el teatro. Claro, las obras de teatro griegas son por todos conocidas. Pero claro, los finales de las obras de teatro griegas son casi siempre una tragedia. Siempre trata de un dios que le va mal, o de un héroe que le va mal, una reina o princesa que se suicida, etc. A lo largo de la obra el público muestra sus emociones: lanza carcajadas, llora, se ríe. En plena obra de teatro, el actor en el papel de turista norteamericano se emociona siguiendo el argumento de la película, pero ella está totalmente tranquila. Por eso, al terminar la función le pregunta: “¿Cómo es posible que, tras una tragedia griega, estés toda tranquila?”. Ella le responde: “espera, espera un rato”. Y termina la obra, entonces los actores, todos los que han muerto, peleado, han sido golpeados o maltratado a lo largo del drama aparecen en el escenario, saludando al público, y reciben los aplausos del público. Melina, entonces responde a su acompañante: “Ves amigo mío, no hay por qué reír o llorar, nadie ha muerto, ni ha sido herido. Teatro es teatro”.

—**EA:** Profesor, ya para ir terminando, usted con tanta experiencia etnográfica con estas festividades, ¿cuánto tiempo tendría que pasar una festividad para que se vuelva costumbre? Porque usted ha estudiado fiestas que han tenido 40, 50 años antes de que usted pueda estudiar a festividades recientes que solamente tendrán ¿cinco o diez años?

—**LM:** Lo que sucede es que no siempre perduran, desaparecen. Por ejemplo, yo estuve con ganas de ver “Los Chankas”, esta obra teatral que hace el pueblo de Andahuaylas y lo que se había hecho dos años seguidos, al tercer año, por desacuerdo de los organizadores, dejó de presentarse. No sé si todavía se realiza. Entonces, las obras de teatro, o en general las representaciones de ese tipo, dependen mucho de la capacidad organizativa de los administradores, si logran hacerlo es porque las instituciones donde se trabajan (que pueden ser escuelas, puede ser la iglesia, puede ser la municipalidad, etc.) son débiles, como cualquier organización que quiera hacer cultura en este país. Felizmente las representaciones populares persisten muchas veces alentadas por un sentimiento regional, que las hace doblemente valiosas como el caso de “La muerte del Inka” o “Los Chankas”.

—**EA:** Y hay fiestas que como de la nada también resurgen.

—**LM:** Y resurgen. Entonces eso va a depender mucho de los organismos que tienen la capacidad de montar un espectáculo de ese tipo. A veces se puede, a veces no se puede. Esperemos que el teatro siga siendo una expresión popular,

porque sigue siendo una manera de tomar el pulso a las direcciones en que marcha la conducta del pueblo.

—**EA:** Claro, porque a veces estos cambios radicales es cuando el precursor de la fiesta muere, por ejemplo.

—**LM:** Claro, eso es igual. Pero vale la pena que exista, y me parece que es bueno, ya que el sentimiento nacional es tan pobre, por lo menos los sentimientos regionales mantengan su capacidad de seguir. Ojalá.

—**EA:** Ojalá.

—**CT:** Durante las protestas contra este gobierno se ha producido una cantidad inédita de muertes por intervención directa de agentes del estado. Más allá de anotarlo como un capítulo más de nuestra larga historia de represión estatal, ¿cómo deberíamos entender este episodio de violencia y la muerte? ¿Qué nos muestra del Perú a nivel estructural?

—**LM:** Las celebraciones del Bicentenario nacieron muertas, porque no era posible pensarlas como la creación de una nación peruana, porque todavía no existe nación. La evolución de un aparato estatal con pobre legitimidad a la necesidad de represión es un paso irresistible. Lo que se vive ahora no es un episodio, cambiarán los nombres de las personas que dirijan o que asuman los cargos visibles del gobierno, pero todavía no aparece el compromiso (de grupo o persona) de construir la nación en este territorio.

—**CT:** En su larga y prolífica trayectoria como investigador del fenómeno religioso y de la muerte en el Perú ha explorado distintos periodos, poblaciones y espacios, incluso fuera del país, ¿hay algún aspecto o asunto en relación con la muerte que esté en su agenda investigativa?

—**LM:** Ahora trabajo el tema de lo que sigue a la muerte. Los universos imaginarios que crea la población de origen indígena a partir de la realidad en que vivimos, cada vez más poblada de seres humanos que regresan después de la muerte (condenados, almas en pena, gentiles, *machachikuq*, etc.). Estas presencias indeseables parecen prefigurar un futuro cada vez más difícil.

—**CT:** ¿Tiene alguna sugerencia para las nuevas generaciones de antropólogos, historiadores y otros científicos sociales interesados en los estudios sobre la muerte? ¿Qué es necesario —o urgente— investigar dentro de la temática?

—**LM:** El desarrollo de la tecnología de los últimos veinte años, especialmente en las regiones en guerra o en alerta militar, con avance paralelo al de las ciencias de la comunicación, no responden a razones académicas. Pero se hace indispensable que adoptemos sus herramientas y las utilicemos en las ciencias sociales. Nosotros y nuestros alumnos debemos estar alertas y conocer las nuevas

técnicas para el beneficio de nuestro saber. Ya lo están haciendo los colegas arqueólogos y geógrafos.

—**MM:** ¿Qué impacto ha tenido en la sociedad andina el hecho de incorporar la noción de infierno a sus creencias y además que este se haya entendido a partir de lo que en las religiones prehispánicas denominaban el *ukupacha*, un lugar que originalmente no tenía ningún paralelismo con el infierno católico, más allá de la idea de encontrarse debajo de la tierra?

—**LM:** El impacto del cristianismo hizo desaparecer las versiones precolombinas de lo que podría haber sido la percepción del universo indígena después de la muerte: la existencia del Infierno fue uno de los instrumentos mentales, largamente preparado para polarizar el bien y el mal, una vez aceptado el cristianismo como único espacio mental posible para después de la muerte.

La reconstrucción de religiones precolombinas responde a la premisa de que realmente existieron, pero la información que nos ofrecen las crónicas nos llega viciada por la manera de pensar de los escritores españoles e indígenas, que por razones obvias querían mostrar a sus lectores que eran fervientes católicos. No existe documento escrito que asuma la necesidad de exponer, sin crítica, las religiones precolombinas, dado que estaban convencidos que eran producto de la enseñanza del demonio, y por tanto, si el cronista era indígena, daba por hecho que sus padres y abuelos estaban quemándose en el infierno. La documentación etnográfica empieza a recogerse de manera organizada a mitad del siglo pasado y se consigue a través de una población que lleva 300 años de estar cristianizada.

—**MM:** Usted ha dado cuenta de que los rituales cristianos son parte de casi todas las manifestaciones de religiosidad en la sociedad andina contemporánea; incluidas prácticas que no tienen un carácter propiamente religioso. No obstante, la muerte parece haber sido uno de los pocos terrenos de la fe en los que pareciera verse menos esta presencia. Al respecto, ¿qué estrategias de investigación se podrían seguir para identificar los elementos de la religiosidad andina que dieron paso a la concepción religiosa católica que actualmente se practica?

—**LM:** Las religiones indígenas desaparecieron. Gracias a una combinación armoniosa de las disciplinas sociales podemos trazar hipótesis interesantes sobre lo que pudieron ser algunos de sus aspectos. Lo que ahora me interesa y debiera seguir haciéndose es estudiar las prácticas religiosas de la sociedad indígena y su evolución a partir del siglo XVI.



ANTROPODISEA

REVISTA DE ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA UNMSM
Vol. 1 / Núm. 1 / abril 2025