

Art. 6

“Interculturalidad y pluriculturalidad: Dos caras de una identidad en construcción”

IMELDA VEGA-CENTENO B.

Art. 6

ARTÍCULO 6_ FORO 2

“Interculturalidad y pluriculturalidad: Dos caras de una identidad en construcción”

COMENTARIOS DE IMELDA VEGA-CENTENO B.
29 DE OCTUBRE DE 2007.

*“Hace tiempo que estamos en la universidad, pero ustedes no nos ven.
Entramos indios y salimos blancos”*

FLORENCIO ALARCÓN
Cochabamba, Bolivia.

Recorriendo las páginas de los foros 1° y 2°, organizados por el ISEES, me impactan la honestidad con que los autores analizan las situaciones de discriminación objetiva de los miembros de Naciones originarias en los recintos universitarios, así como es sumamente cuestionador el análisis que hacen Burga y Villasante sobre experiencias concretas, búsquedas no siempre visitadas por el éxito, pero apuestas por una universidad más inclusiva; y, por eso mismo, por un país donde la marca de la discriminación no siga dejando su secuela de inequidad y violencia en nuestra historia.

El 13 de septiembre de 2007, tras 22 años de negociaciones, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, dicha aprobación contó con 4 votos en contra, 11 abstenciones y 143 votos a favor: “Al reconocer los derechos colectivos, la Declaración de los Pueblos Indígenas va a instaurar estándares internacionales tal como lo hizo hace sesenta años, la Declaración Universal de los Derechos Humanos” (S. Corry, de Survival International). En esta declaración no solamente se reconoce la vigencia los derechos humanos para los pueblos indígenas, los de primera y segunda generación, así como los derechos económicos, sociales y culturales (derechos de tercera generación); reconocimiento, valor, vigencia y urgencia que constituyen el baluarte universalmente reconocido de la dignidad de las naciones indígenas.

Sin embargo, la *diversidad cultural* (y *étnica*) que trasunta esta Declaración, fue percibida como una *desgracia* por los fundadores de la nacionalidad peruana como H. Unanue o J. Deustua (entre otros) a comienzos de la república, ideología excluyente que no hemos superado y que está presente en el debate actual sobre el uso oficial de las lenguas aborígenes, por ejemplo, el cual tiene como trasfondo

un profundo desprecio por las culturas originarias y su legado a la Nación. Nos encontramos, por eso, ante lo que se ha denominado “ciudadanías inconclusas” (Ó. Espinosa, foro 1° ISEES), pues el Perú no ha terminado de reconocer plenos derechos ciudadanos a la pluralidad de culturas que lo conforman, ni a aceptar los aportes que las Naciones originarias hacen a la cultura e identidad nacionales.

Recogiendo los aportes que señalamos más arriba, la temática de las presentes reflexiones tiene como trasfondo la pregunta: ¿Cómo es posible que en el Perú se continúe “invisibilizando” a la población originaria a través de estadísticas, políticas y prácticas excluyentes? (sección 1); pareciera ahistórico, pero sucede así, y lo hacemos con recursos “lógicos” que justificarían dichas actitudes (sección 2). Por ello, hacer un recuerdo de algunos elementos de teoría antropológica sobre estos temas nos puede llevar a cuestionar esta situación (sección 3), para orientar mejor algunas acciones pendientes (sección 4).

1. Invisibilización ideológica y estadística

Está generalizada la definición de las Naciones Unidas, según la cual:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y colonización que se desarrollaron en sus territorios, se consideran a sí mismos distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en estos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblos, de conformidad con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas jurídicos (Martínez-Cobo, 1988).

Frente a esta definición López y Machaca recuerdan que en el Perú: “a. existen numerosas comunidades rurales marcadas por una continuidad histórica cuyos orígenes se remontan a antes de la invasión europea; b. sus miembros son conscientes de las diferencias y particularidades socioculturales que los caracterizan; c. pertenecen a sectores subalternos de la sociedad, y d. conservan patrones culturales de raigambre andina que marcan su organización social, sus instituciones comunitarias e, incluso, sus propias formas de administración de justicia. No obstante, cabe cuestionar si es válido para la región andina utilizar la denominación de pueblo indígena, por la ausencia de identificación colectiva –sobre todo entre los quechua-hablantes– con el conjunto de la población que comparte prácticas e instituciones socioculturales y habla la misma lengua o una variante de ella” (Ib., foro 1° ISEES).

La utilización de criterios como el lingüístico, o como el de apellidos, para delimitar quién es o no indígena, resultan fórmulas sumamente imprecisas en el caso peruano; por la presión social frente al hablante de una lengua originaria que tiende a ocultar su pertenencia lingüística por razones de supervivencia, y por razones históricas: así como a los coolíes chinos en el siglo XIX los patronos que los hicieron venir les otorgaron sus apellidos para cumplir con los requisitos de liberación, los patronos de las haciendas otorgaron sus apellidos a sus pongos para librarlos de la servidumbre de la ley de conscripción vial, o por reconocimiento tácito del uso del derecho de pernada. En el Sur andino, llevar un apellido indígena no es sinónimo de serlo, ni llevar un apellido español implica mestizaje¹.

La presente reflexión la sustentamos en información obtenida en el Sur andino: geográficamente, Ayacucho es el corazón de la región Sur-central de los Andes, Puno, juntamente con el Cusco y la región andina de Arequipa forman parte del gran Sur-andino². Son las dos grandes regiones que representan la mayor riqueza histórico-cultural y lingüística del país, por ser la cuna y los centros de irradiación y difusión de las culturas originarias más antiguas (Tiawanacu, Wari e Inca). Al mismo tiempo, es la macro región más pobre a nivel nacional, cubre la región que se denominó peyorativamente, la mancha india, apelativo que es, de por sí, una confesión de racismo y exclusión. Por su parte, y contradictoriamente con la realidad en que se insertan, las ciudades de Puno, Cusco y Ayacucho son características por el predominio del castellano en la vida administrativa y económica, a pesar de estar rodeadas de amplias regiones de predominio vernáculo; inclusive en algunos barrios periféricos de la ciudad de Ayacucho no se habla castellano (Chirinos, 2001: 29-30).

Cuadro 1. Perú: Hablantes maternos de lenguas nativas.

Lengua	Porcentaje
Quechua	83,3
Aimara	11,2
Otra lengua nativa	3,5
Total	100

Fuente: Chirinos, 2001: 35, datos del INEI (1993).

1. En el Perú, por ejemplo, muchos coolíes de apellido "Leong", recibieron en sus partidas de bautismo (documento de identificación) un apellido cambiado por el castellano "León"; de la misma manera que en los Estados Unidos los inscribieron como "Lee", en lugar de chinesco "Li". Trabajando en la región de Cusipata (Cusco) me asombró encontrar en mis informantes raros apellidos de origen quechua, la mayoría eran García, Gonzáles, Ponce, etc., todos eran campesinos quechuahablantes.

2. El conjunto de estas y otras reflexiones están basados en diversas consultorías sobre la situación del macro-Sur andino del Perú, realizadas entre los años 2005 y 2006.

Cuestionando la información del INEI, Chirinos observaba que las tasas de analfabetismo señaladas por dicha institución muestran más una tasa de “indianidad”³ que de saber leer y comprender. “A los más indios se les atribuye la condición de analfabetos, sobre todo a las mujeres, caracterizaciones que se hacen por uso de ropas típicas, costumbres, etc.” (Chirinos 2001: 43). Por ejemplo, los datos proporcionados por el censo del INEI, más que la tasa de escolaridad, reflejan la pobreza de las herramientas metodológicas para medir fenómenos culturales y las dificultades de los técnicos (capitalinos) de entender la situación compleja de la población marginada aferrada a costumbres tradicionales y al margen de la cultura occidental difundida por la escuela. El último censo nacional, que incluyó preguntas que permitiesen medir la indianidad, fue el de 1993, con preguntas sobre la lengua materna, pero el censo de 2005 creyó conveniente excluirlas; según los datos de 1993, el 20 % de la población total se autodefine indígena (por lengua materna). C. Trivelli, usando datos más complejos producto de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG, 2001/IV), llega a una población indígena variable entre 25% y el 48 % (M. 36,5 %), es decir, que los datos de 1993 muestran un subregistro por la distorsión de las preguntas sobre la lengua (Ib., 2005).

Hay una notable diferencia entre el censo de 1993 y los cálculos para el 2002, año en que, misteriosamente, desaparece cerca de medio millón de personas que se declaraban indígenas en 1993.

“La explicación es bastante sencilla: tiene que ver con un cambio en la formulación de la pregunta, que fue absolutamente distinta en uno y otro caso, y que provocó más de una confusión” (...) “Los indígenas peruanos están presentes en todos los departamentos del país, si bien en diferentes proporciones. Los departamentos del llamado Sur Andino (Puno, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y Cusco) concentran la mayoría de la población indígena de todo el país (59,1%) aunque con presencia preponderante de sólo dos pueblos: el aimara y el quechua; es decir, se trata de la macro región más indígena pero, también, de mayor uniformidad sociocultural y lingüística. Al respecto, hay que destacar que los quechuas están presentes en todos y cada uno de los departamentos del país, los aimaras en diez de ellos y los amazónicos en ocho” (López y Machaca, foro 1° ISEES).

Según el INEI el porcentaje de la población peruana en situación de pobreza en 2003 alcanzaba el 54,3%. De éste un 23,9 % se incluía en el denominado grupo de “pobreza extrema”. A nivel regiones, es la sierra donde la población en condición de pobreza alcanza mayores porcentajes: 69,9%, con un 43% de pobreza extrema.

3. Para este concepto y su carga discriminante tenemos como referencia los trabajos de Marisol de la Cadena en el Cusco.

En la selva, los porcentajes llegan al 65,6% de pobreza y al 37,8% de pobreza extrema. Por departamentos, los más afectados son Huancavelica (83,7% pobreza y 61,6% pobreza extrema), Huánuco (83,2% pobreza y 61,6% pobreza extrema), Amazonas (80,4% pobreza y 53,4% pobreza extrema), Puno (79,7% pobreza y 49% pobreza extrema) y Apurímac (77% pobreza y 51,4% pobreza extrema); todas ellas regiones de predominancia indígena.

Cuadro 2. Porcentaje de población de habla originaria. Niveles de vida e índice de pobreza.

Departamento	Habla originaria	Nivel de vida	Índice de pobreza
Huancavelica ⁴	67,3	Muy pobre	3,39
Apurímac	77,4	Muy pobre	3,16
Ayacucho	71,3	Muy pobre	3,03
Cusco	67,3	Muy pobre	2,93
Puno	76,5	Muy pobre	2,83

Fuente: INEI (Censo 1993), Foncodes, Mapa de pobreza y asignación de recursos (1996).

La medición del índice de pobreza se hace a partir de porcentajes negativos, desde la tasa de 0,0 estamos en el segmento de los “muy pobres”; obviamente que en la medida que el porcentaje se incrementa, el índice de pobreza es más agudo. En el Cuadro 2 hemos incluido al departamento más pobre del país, Huancavelica, que presenta un índice de pobreza de 3,39; índice que es seguido muy de cerca por los departamentos de Apurímac y Ayacucho; si tenemos en cuenta que el departamento de Apurímac se formó del cercenamiento de los departamentos de Ayacucho y del Cusco, y que Huancavelica es geopolíticamente una misma región con Ayacucho; nos encontramos ante la región más pobre del país, la cual es, coincidentemente, la de más altos índices de población de habla originaria, juntamente con Puno. Cabe notar que, a pesar de ser considerados departamentos “muy pobres”, Puno y Cusco tienen un menor índice de pobreza.

Por otro lado, en los estudios estadísticos “la *tasa de analfabetismo*, más que medir la capacidad de lectoescritura, parece que mide el grado de ‘indianidad’ de una población. La sociedad peruana tiene una idea de lo que supone es una persona iletrada, la que está asociada a ropa, costumbres e idioma. Esta idea social está presente en las encuestas que indagan sobre la condición del analfabetismo de una

4. A título comparativo, incluimos los departamentos de Huancavelica y Apurímac, los mismos que, por su continuidad geográfica e histórica, podrían considerarse parte de Ayacucho el primero y de Ayacucho y Cusco el segundo, dentro de una misma macro región Sur andina.

persona y se refleja en los datos que se obtienen. *La tasa de analfabetismo mide más esa idea que implica un prejuicio discriminante*” (Chirinos, 2001: 11). Por su parte, el Índice de Sustitución Lingüístico (ISL) demuestra cómo la mayoría de los migrantes en Lima o Arequipa sólo enseñan el castellano a sus hijos, el que luego viene a ser lengua materna. Se encuentran casos iguales en la Amazonía, pero “hay zonas donde sí se enseña el quechua o aimara a los hijos, porque es la lengua de la comunidad social, salvo en la administración pública” (Chirinos, 2001: 12). La identidad cultural y lingüística está atravesada por las interferencias de la modernidad y la exclusión: “por vivir en un departamento que se supone ya no debe hablar quechua tendemos a abandonar la lengua, igual en la ciudad o en el campo. En lugares donde hay turistas que tienden a valorar las costumbres y la lengua, se encuentra ‘rentable’ mantener la lengua, hoy muchos pueblos indígenas lamentan la pérdida de su lengua” (Ib.).

Quizás un elemento para entender el índice de subregistro de la población indígena en los datos del INEI está no sólo en la falta de voluntad política de estudiar detenidamente este asunto, sino en la carga peyorativa que tienen los términos asociados con la denominación “indio”, el que viene a ser sinónimo de *pobre, siervo, ignorante*. Sin tener en cuenta que, en los últimos años, se están desarrollando discursos reivindicativos por los servicios básicos que reclaman una identificación indígena como forma de expresión de los tejidos sociales y políticos en reorganización, marcando un incremento en la participación política, lo que implica mayor movilización y participación indígena en la política nacional (Pajuelo, 2007: 22).

2. Concatenación lógica excluyente

En el Perú existe la tendencia oficial a considerar que, por tratarse de un país mestizo, carece de sentido hablar de problemas étnicos. Sin embargo, estos son causales frecuentes de restricción y violación de derechos fundamentales, tanto civiles como políticos, sociales y económicos. Abordar el tema étnico en el Perú no consiste, necesariamente, en hacer reivindicaciones indígenas particulares, sino más bien, en encontrar las barreras que impiden la generación de una ciudadanía más inclusiva. Es verdad que existe un importante mestizaje en vastas regiones, sin embargo, se suele olvidar que importantes sectores de la población no son mestizos: en departamentos andinos como Cusco, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Puno viven varios millones de originarios andinos. En la Amazonía los indígenas son casi 250 mil, divididos en unos sesenta grupos diferentes (Ardito, en OXFAM, 2005: II5-II6).

La experiencia de la guerra interna, con cerca de 70 mil campesinos originarios quechuahablantes muertos, sin que se percatase de ello la comunidad nacional, nos muestra la mortal “indiferencia de la población blanca y mestiza hacia los sufrimientos de la población andina, la misma puede hallar una explicación en el hecho de que algunos sectores tienen la fantasía, pocas veces verbalizada, de que el Perú sería mejor si los campesinos simplemente desaparecieran” (Ardito, citando a J. Bruce, en OXFAM, 2005: 117-119). La persona de rasgos andinos, mestizos o negros puede sufrir maltrato o discriminación *naturalmente*, millares de campesinos fueron asesinados simplemente porque sus rasgos físicos los hacían sospechosos de pertenecer a Sendero Luminoso, todo lo cual es asociado con una condición social inferior.

Hijo legítimo de la discriminación, el racismo es un comportamiento excluyente inveterado en nuestras prácticas sociales. El racismo es un problema fundamental que queda por resolver en el Perú, desde el surgimiento de la Nación ésta fue excluyente, y sus élites político militares nunca pretendieron representar los intereses de negros e indios, esta población quedó excluida del proyecto nacional, salvo como contribuyentes obligados o mano de obra gratuita, nunca fueron ciudadanos. A mediados del siglo xx se producen procesos que rompieron la condición estamental de la sociedad peruana, las migraciones masivas de la sierra por las sequías cambian el perfil *étnico* de las ciudades de la costa; la reforma agraria de 1969, desaparición de las haciendas, expansión de la escuela, incremento del manejo del castellano, masificación de la universidad pública y la serie de cambios estructurales irreversibles de la década de los setenta, rompen no sólo el molde estamental de la sociedad peruana, sino que la obligan a dejar de mirar hacia la metrópoli europea a través del mar, sino a mirarse a sí misma, como comunidad nacional situada en los Andes y en América Latina.

Sin embargo, indígenas rurales, andinos y amazónicos, continúan en una situación de profunda marginalidad. El Estado y el resto de la sociedad actúan como si ellos no existieran. Ninguna norma estatal se traduce a sus lenguas. No hay intérpretes en las dependencias estatales, ni se exige que los funcionarios públicos sepan el idioma predominante en las zonas donde trabajan. Ni siquiera los gobiernos regionales han asumido esta problemática, si no es de manera retórica (Ardito, en OXFAM, 2005: 118). Como graficaba una informante aimara:

“yo me matriculé: exonerada de ingreso, porque fui primera alumna de mi colegio, cuando vine a inscribirme a la universidad no sabía explicarme bien en castellano, por eso la señorita de la ventana me dijo que me ponga al lado, porque tenía mucha gente para atender, –ya te llamo, me dijo– pero pasaron más de cuatro horas y no me llamaba. Yo seguía allí parada, sin saber qué hacer, queriendo regresarme a mi pueblo”.

La discriminación en el Perú hacia los indígenas es antigua y evidente, sin embargo, no hay sanciones para quien discrimina. Es importante identificar la agresión a los derechos de las personas que representa el desempeñar mal una función de servicio público en zonas donde el Estado (a través de la escuela o la posta de salud) es la principal fuente de relación con el resto del país. No hacerlo significa, simplemente, hacer oficiales la discriminación y el racismo (Oliart, P., en OXFAM, 2002: 48). Cuánto más grave es esta situación si se reproduce en el comportamiento cotidiano del Alma Mater, de la universidad, sea en la ventanilla de una oficina o, peor, si es públicamente a través de la burla o el menosprecio por el originario en el aula de clases, por el maltrato de los profesores, quienes debieran dictar cátedra de correctos comportamientos sociales.

La marginación es el correlato necesario del racismo y el racismo es la doctrina de la segregación. En las sociedades desiguales y en las relaciones internacionales asimétricas, a través de la discriminación, se generan grupos llamados minorías, los que quedan marginados de las formas de vida socialmente aceptables, reducidas a condiciones de vida éticamente injustificables. Son estas “*minorías*” (frecuentemente mayorías absolutas, sólo que sin poder) las que viven en formas precarias y que no encuentran espacio de realización dentro del funcionamiento de la sociedad nacional, ni del sistema de globalización mundial; pues justamente, el funcionamiento óptimo de los mismos, los aísla, arrincona y embrutece, es decir, los *invalida* como ciudadanos de la ciudad futura.

El *racismo* y la *marginación* son actitudes ante la diferencia, que producen la exclusión del “otro”, y son características de la moderna sociedad occidental. El racismo “*naturaliza, biologiza*” lo social; es decir que, otorga a las actitudes frente al “*diferente*”, fundamentos “*naturales*” que están más allá de la voluntad humana. La marginación se ampara en argumentos pretendidamente “*racionales y técnicos*”, y permite al sistema socioeconómico excluyente, utilizar –de acuerdo a sus necesidades de ganancia– a los indigentes. Es decir, que la marginación recrea y confirma en la sociedad, la existencia de ciudadanos de primera clase y los de “*la ínfima*”, como se dice aún en ciertos sectores sociales limeños. El *racismo* y la *marginación* de hoy reactivan los sentimientos que produjeron, desde siempre, las guerras contra el diferente, la fobia contra el otro, la agresión al extranjero; y las guerras de religión desde hace más de treinta siglos (Vega-Centeno, 2001: 16).

“El racismo es un camino de doble vía, por una parte crea y justifica el desprecio, la prepotencia y los abusos; por la otra, genera un profundo resentimiento, alimentado continuamente por la experiencia de humillación cotidiana. Una de sus consecuencias posibles suele ser el estallido de la

violencia. Es fácil encontrar la huella del racismo y sus consecuencias en el conflicto interno que vivió la sociedad peruana a fines del siglo xx” (Manrique, 2004: 37).

Pero estos fenómenos de doble vía inciden en las mentalidades colectivas, no condicionan ni interfieren solamente el desarrollo de quienes son excluidos, sino también, de los que excluyen, es un perverso círculo que urge romper: lo cual no se hace por decretos, normas, ni son suficientes las buenas voluntades. Romper el círculo perverso de la discriminación racial significa una profunda revolución cultural, romper con los moldes excluyentes del proyecto nacional del siglo xix y el imaginario de superioridad centralista urbano consumista del neoliberalismo del siglo xxi; significa reeducar las poblaciones enteras en los valores de solidaridad, apertura al otro, inclusión, derechos humanos, respeto a las diferencias y goce con las mismas. Inclusive el simbólico suicido de Arguedas (1968) –el entrañable “individuo quechua que aprendió el castellano a los doce años”, que logró expresar con pasión el amor y el dolor de su condición mestiza–, que se mata por padecer del mal del Perú (su lucha por combatirlo en su cuerpo y alma había sido derrotada por las tendencias de muerte de la patria misma), se mata en el local de una universidad para dejar, en un recinto académico, la última lección de su vida.

3. Cultura e Identidad

La aproximación de las ciencias sociales a la *cultura* nos permite percibirla como a un *sistema*, que comporta un contenido y unas formas de organización y manifestaciones del mismo, las que vienen a ser su *estructura* la cual, integrada a la vida de los actores sociales, genera determinada *función*. Cuando la cultura cambia –pues está en permanente proceso de producción-reproducción-reelaboración cultural–, lo que se modifican son los *modelos* de sus manifestaciones, estos cambios en la cultura no significan necesariamente cambios culturales, pues son *cambios en el sistema de pensamiento social*, el cual está históricamente fechado (Balandier, 1988; Bourdieu, 1982).

Repasando las *clásicas definiciones antropológicas de la cultura*, encontraremos que ésta es:

- “Un todo complejo que engloba conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las posibilidades y prácticas adquiridas por los hombres como miembros de una sociedad” (Tylor, 1871).
- “El producto de la actividad humana determinado por la práctica” (Boas, 1930).

- “La expresión particular de la herencia social” (Linton, 1936).
- “Los sentidos vividos inconscientemente por los miembros de un grupo” (Sapir, 1958).
- “La respuesta que los grupos humanos han dado a los interrogantes que les plantea su entorno natural, social y espiritual” (Levi Strauss, 1958).

La *cultura* es la dimensión simbólica y expresiva de todas las prácticas de las instituciones sociales. Universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo. Universo de sentido que se expresa a través de símbolos o de un sistema de significantes que lo representan y evocan: símbolos de participación, solidaridad, jerarquía, evocación del pasado, símbolos étnicos, míticos, religiosos, etc. (Giménez, 94 a, 260). Más sencillamente Salazar Bondy resume esta perspectiva afirmando: “La *cultura* es un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las sollicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia” (Salazar Bondy, 1974: 32). A su vez, pedagógicamente y acercándonos a la cultura inmaterial propiamente dicha: “La *cultura* está formada por las creencias que tenemos, la historia que contamos, las cosas que sabemos, el idioma que hablamos, nuestras fiestas y las maneras de organizarnos” (Monroe, Arenas, 2003: 86).

Este *sistema de ideas que es la cultura*, confiere al individuo la capacidad de identificarse como miembro de una comunidad visible, le permite relacionarse con el medio y distinguir a propios de extraños, y permite discernir lo importante de lo que no lo es (Goulet 1997, 19). Las comunidades de cultura son portadoras de tres características; *primero* un sistema de valores significativos y normativos que aportan un significado a la existencia de todos, así como normas y pautas de comportamiento para la vida en común; *segundo*, una base común –territorio, lengua, religión, ritos, etc.– que les permita identificarse como miembros de un grupo; y *tercero*, la voluntad o decisión de autoidentificación como miembros de determinada colectividad. La cultura tiene así tres funciones esenciales, proporciona identidad, un sistema de significaciones y asigna un lugar a sus miembros dentro de la totalidad (Goulet 1997: 20-21). En sociedades pluriculturales como la nuestra, existe una ligazón fuerte entre los valores normativos y significativos (funciones 1ª y 2ª).

Las *culturas populares* (Gramsci) están constituidas por un conjunto de bienes y formas culturales tradicionales, de carácter principalmente oral y local, que se mantienen en el tiempo, constituyen lo esencial de la identidad y del patrimonio cultural del país, la irrupción de la modernidad sobre las mismas puede tener un fuerte carácter desestructurante y puede significar pérdidas identitarias (García Canclini, 2001: 6). Salazar Bondy se refería a este proceso como *mistificación*,

situación que se produce cuando se aceptan u oficializan como valiosos o reales, hechos, personas e instituciones por razones extrañas a su entidad, ligado al fenómeno de la *inautenticidad*, cuya forma común es la *imitación* (Salazar Bondy, 1974: 32). Este autor avanza más en su reflexión sobre el caso peruano y afirma que existe también *alienación cultural*, cuando los individuos han perdido su ser propio o lo han degradado para vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización, el ser alienado se convierte en un ser defectivo, ajeno a su propia existencia.

En el Perú hay multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias y difusión, las que corresponden a los diversos grupos humanos que convergen en el territorio nacional. La sociedad y cultura carecen de una norma fundamental, de un principio integrador, gracias al cual los particularismos se disuelven potencialmente hacia la unidad; el hibridismo y la desintegración son, así, dos rasgos de la personalidad cultural del peruano (Salazar Bondy, 1974: 35-38). Estos fenómenos han sido denominados *deculturación* desde la antropología (Salazar Bondy era filósofo), o pérdida de la cultura por contacto con otra sociedad y/o por autodestrucción. Ciertas degradaciones en la civilización (pérdida de técnicas, costumbres, creencias, tradiciones en general, crispaciones formalistas e integristas o contestación anárquica) constituyen los primeros índices de este proceso. Sin embargo, la deculturación puede marcar un período de transición hacia una nueva cultura (Pereira de Quiros, 1971: 236)

Examinado las causas de esta situación, Salazar Bondy señala que padecemos de

“una personalidad hecha de imitaciones y carencias y no tenemos otra, la propia, como la manifestación de un ser cumplido y libre. Hasta que no cancelemos esta situación la nuestra es una *cultura de dominación*, y no puede haber una cultura tipificada por la dominación sin que toda la estructura social resulte comprometida. Cuando hablamos de una *cultura de dominación* hablamos no sólo de ideas, actitudes y valores que orientan la vida del pueblo, sino del sistema socio político que encuadra su vida y que no lo deja expandirse y dar frutos cabales”. Por eso, es preciso tener en claro un elemento como la *dependencia* para poder poner al descubierto el sistema de dominación que nos tiene sujetos como Nación, este sistema de dominación sólo puede ser cancelado por un movimiento generador de una cultura integradora, unitaria original y libre (Salazar Bondy, 1974: 51-56).

El concepto de *identidad* por su parte, es tardío en las ciencias sociales, surge de la comprobación del hecho que frente a las diferencias cotidianas, en particular cuando las relaciones internacionales se intensifican, los antropólogos comprueban “un retroceso hacia su territorio en búsqueda de una identidad propia, del sueño

situación que se produce cuando se aceptan u oficializan como valiosos o reales, hechos, personas e instituciones por razones extrañas a su entidad, ligado al fenómeno de la *inautenticidad*, cuya forma común es la *imitación* (Salazar Bondy, 1974: 32). Este autor avanza más en su reflexión sobre el caso peruano y afirma que existe también *alienación cultural*, cuando los individuos han perdido su ser propio o lo han degradado para vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización, el ser alienado se convierte en un ser defectivo, ajeno a su propia existencia.

En el Perú hay multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias y difusión, las que corresponden a los diversos grupos humanos que convergen en el territorio nacional. La sociedad y cultura carecen de una norma fundamental, de un principio integrador, gracias al cual los particularismos se disuelven potencialmente hacia la unidad; el hibridismo y la desintegración son, así, dos rasgos de la personalidad cultural del peruano (Salazar Bondy, 1974: 35-38). Estos fenómenos han sido denominados *deculturación* desde la antropología (Salazar Bondy era filósofo), o pérdida de la cultura por contacto con otra sociedad y/o por autodestrucción. Ciertas degradaciones en la civilización (pérdida de técnicas, costumbres, creencias, tradiciones en general, crispaciones formalistas e integristas o contestación anárquica) constituyen los primeros índices de este proceso. Sin embargo, la deculturación puede marcar un período de transición hacia una nueva cultura (Pereira de Quiros, 1971: 236)

Examinado las causas de esta situación, Salazar Bondy señala que padecemos de

“una personalidad hecha de imitaciones y carencias y no tenemos otra, la propia, como la manifestación de un ser cumplido y libre. Hasta que no cancelemos esta situación la nuestra es una *cultura de dominación*, y no puede haber una cultura tipificada por la dominación sin que toda la estructura social resulte comprometida. Cuando hablamos de una *cultura de dominación* hablamos no sólo de ideas, actitudes y valores que orientan la vida del pueblo, sino del sistema socio político que encuadra su vida y que no lo deja expandirse y dar frutos cabales”. Por eso, es preciso tener en claro un elemento como la *dependencia* para poder poner al descubierto el sistema de dominación que nos tiene sujetos como Nación, este sistema de dominación sólo puede ser cancelado por un movimiento generador de una cultura integradora, unitaria original y libre (Salazar Bondy, 1974: 51-56).

El concepto de *identidad* por su parte, es tardío en las ciencias sociales, surge de la comprobación del hecho que frente a las diferencias cotidianas, en particular cuando las relaciones internacionales se intensifican, los antropólogos comprueban “un retroceso hacia su territorio en búsqueda de una identidad propia, del sueño

de un enraizamiento insular, de una separación ideal, sentimiento que surge al mismo tiempo que la exigencia de una unidad entre los hombres, del paradigma de la humanidad trascendente” (Benoist, en Levi Strauss 1987: 13-14); se trata de una suerte de llamado a salir de los límites del etnocentrismo, para salir de la amenaza de homogeneización despersonalizante de las culturas se recurre al horizonte identitario (Levi Strauss 1951: 21).

La *identidad* es la representación de sí mismo y de un nosotros socialmente situado; esta identidad es esencialmente distintiva, relativamente durable y debe ser socialmente reconocida. Por su parte, la *identidad social* se funda siempre en una matriz cultural, portadora de los “emblemas de contraste” que marcan sus fronteras, esta matriz no se identifica, necesariamente, con la cultura objetivada observable, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de los elementos de cultura institucionalizada y preconstruida (Giménez, 1994 a: 261). Sin embargo, las investigaciones sobre identidades no nos entregan un conjunto de rasgos que puedan afirmarse como la esencia de un pueblo o nación, sino una serie de operaciones de selección de elementos de distintas épocas articulados por grupos hegemónicos en una narración que les da coherencia, dramaticidad y elocuencia. Los datos de acontecimientos, héroes, batallas, que dan origen a las Naciones y que permiten fijar los límites de los territorios, han sido seleccionados y combinados por los relatos que se enumeran desde posiciones particulares. La historia social y cultural concebida como un tráfico de identidades es un laberinto de confusiones, se seleccionan rasgos al azar y se los teatraliza como identidad, como rasgos de cohesión de cada grupo o Nación y sirven para seguir comunicándose con los demás (García Canclini, 2001: 85-93).

Tener una identidad sería, ante todo, tener un país, una ciudad, un barrio, una entidad donde todo lo compartido por los que habitan en ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable. Es en este territorio que la identidad pone en escena, se celebra, se dramatiza a través de rituales cotidianos. Los que no comparten estos rituales en estos territorios, son los extraños, los diferentes. En este sentido, recuperar el patrimonio identitario es recuperar la relación con el territorio que vuelve a ser el de antes, con sus santuarios identitarios expresados en la cultura material y espiritual. Los lugares emblemáticos se vuelven sagrados por el hecho de contener símbolos de identidad, objetos, recuerdos, donde se conserva la identidad en su versión auténtica (García Canclini 2001: 183-184). La *identidad* es, entonces, el conjunto de territorios culturales interiorizados, a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez 2000 a: 54-55). La *identidad regional* implicaría

una pertenencia socioterritorial, asociada a lo que se denomina identidades colectivas primarias que se definen por acumulación o intersección de pertenencias múltiples, identidad que se adquiere por procesos de identificación secundaria y por la pedagogía difusa del discurso social común y del discurso ideológico regionalista (Giménez, 1994 b: 75).

Al tratar el tema de las *identidades* habrá que tener en cuenta, primeramente, la *relación entre identidad y cultura*, aunque necesariamente ciertas culturas no generen identidades; por otro lado, *la identidad sólo existe en y para los sujetos*; su lugar está en la relación social, se produce en el seno de un proceso relacional. Finalmente, la identidad es una *construcción social* que se realiza dentro de los *marcos sociales* que determinan la posición de los actores dentro de la sociedad, es decir, que no está determinada únicamente por los factores objetivos, ni depende de la pura subjetividad (Giménez 2000 a: 54-55).

Las ciencias sociales explican los procesos identitarios sin juzgarlos, dilucidan las lógicas sociales que impulsan a individuos y grupos a identificarse, a “etiquetar, categorizar y clasificar” (Giménez 2000 a: 57). La identidad puede ser internalizada como *habitus* (Bourdieu 1982), en este sentido, no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerado bajo el ángulo de su función distintiva, la identidad, a su vez, requiere de la sanción de terceros, del reconocimiento social para existir social y públicamente (Giménez 2000 b: 49). Los mecanismos identitarios se expresan a través de símbolos de pertenencia, una orientación común en la acción y en las formas de delegación de sus representados (Bourdieu 1982).

La *identidad* se expresa, también, a través de la capacidad de perdurar en el tiempo y en el espacio, proporciona una distinguibilidad y diferenciación en tiempos de igualación globalizante, permite la conciencia, estabilidad y consistencia, así como la responsabilidad de los actos, también implica una relativa predictibilidad de los comportamientos. Sin embargo, al igual que la cultura, está atravesada por el proceso de cambios, reelaboraciones y de reproducción cultural, y está tejida por la dialéctica permanencia/cambio, continuidad/discontinuidad (Giménez 2000 b: 63). Las *identidades* permiten la valoración de sí mismo con respecto a los demás y éste es uno de los resortes fundamentales de la vida social, pues estimula la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración de elementos exteriores (Giménez 2000 b: 66), pues permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger sus alternativas de acción.

Hobsbawm llamó “*invención de la tradición*” al proceso de re-elaboración del pasado,

generalmente “puesto al día” para servir las necesidades del presente. Noción a primera vista contradictoria ¿se puede inventar algo nuevo que pretende ser antiguo y permanente?, ésta es, sin embargo, una herramienta de análisis muy importante para entender cómo el Estado, las élites y los grupos sociales entienden y se apropian selectivamente de la historia para sustentar hoy sus propias identidades (Domínguez 2005).

a) Identidades étnicas y Nación

Existen en el mundo más o menos 200 Estados Nacionales y varios miles de *grupos étnicos*, los mismos que, frecuentemente, son definidos en términos culturales: lengua, religión, origen nacional, organización social. Las relaciones interétnicas, así como la relación entre estos grupos y el Estado, constituyen un elemento primario en el desarrollo político, social y económico del mundo moderno. En teoría, y en práctica, las cuestiones étnicas y culturales son las que dan lugar a los “fracasos del desarrollo” y, desde 1945, son fuente de innumerables conflictos, muchos de ellos bélicos (Stavenhagen 2001: 18). Frecuentemente, no coexisten pacíficamente sino en confrontación y conflicto con los actores de su entorno, incluyendo el Estado Nacional, lo que subyace a la disputa por los bienes tangibles de sus territorios es la búsqueda de reconocimiento, su conciencia de ser identidades minorizadas, descalificadas por un proceso de etnización discriminante perpetrado por los grupos dominantes, por los procesos coloniales y neocoloniales.

En la mayoría de los conflictos por los recursos escasos (vg. agua, minerales, biodiversidad) están presentes los conflictos de identidad, a través de estas luchas las Naciones originarias buscan restablecer el equilibrio en las relaciones de intercambio fundado en el reconocimiento de sus saberes y de sus bienes inmemoriales (Giménez 2000 a: 85). Las *identidades étnicas* son unidades culturales diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios” que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, y que, interactúan en situación de minorías en sociedades más vastas; su origen es premoderno, con una fuerte territorialización y primacía de ritos religiosos tradicionales como nudo de su identidad. (Giménez 1994 a: 267).

Según la tesis general, la modernización haría desaparecer a las culturas tradicionales y a las identidades que se fundan en ellas, pero, al mismo tiempo, se producen nuevas formas de identidad. Aunque la historia reciente de América Latina no confirma esta percepción, la globalización tiene una serie de efectos sobre las identidades étnicas, las que, esquemáticamente, se podrían graficar en medio de una alternativa (Giménez 1994 a: 268).

ALTERNATIVA 1	ALTERNATIVA 2
a. Desintegración de las... Extinción, evaporación de...	a. Renergeración y renovación... Poder a través de las mismas.
b. Apropiación del cambio por migración, racionalidad moderna o por la propia identidad.	b. Asimilación, incorporación total a la sociedad moderna.
c. Absorción selectiva por las etnias de las ofensivas de la modernidad económico cultural.	c. Variación étnica subnacional no occidental de la sociedad moderna por su transformación adaptativa manteniendo la continuidad de sus límites.
PUEBLOS RESISTENTES	

Las culturas tradicionales tienen caracteres recurrentes como su particularismo, localización, naturaleza consensual y comunitaria, su coeficiente religioso y su referencia constante a la tradición y la memoria colectivas. Estas identidades serían fundamentalmente colectivas y territorializadas (Giménez, 94 a 262: 3). Los *pueblos resistentes* buscarían la regeneración y la renovación en la modernidad en función de su identidad étnica (Alternativa 2/a), búsqueda que trata de construir una variante étnica subnacional no occidental de la sociedad moderna a través de la utilización y apropiación del cambio, de la racionalidad moderna y de la absorción selectiva de la modernidad económica, cultural y tecnológica (Alternativas 1/c, 2/b y c), reactivando, al mismo tiempo, la capacidad mítico simbólica tradicional en la que basa su identidad.

Sin embargo, al mismo tiempo existen sociedades portadoras de un:

- a) *Tradicionalismo fundamentalista*: orientado a la conservación de valores y modelos más enraizados en prácticas sociales y culturales.
- b) *Tradicionalismo formal*: excluyente del anterior. Reutiliza las formas tradicionales para darles nuevas funciones sociales, dándoles nuevos contenidos.
- c) *Pseudo tradicionalismo*: aquél que inventa tradiciones (actuales fiestas del “*Inti Raymi*”, “*llegada de Naylamp*”, “*bandera del Tawantinsuyu*”) (Balandier, 1988).

Por ello, teóricamente podemos decir:

1. Que la modernización por aculturación no implica por ella misma, necesariamente, una mutación de identidad, sino su redefinición adaptativa.
2. Como la identidad marca las diferencias, con el tiempo ella puede transformar el carácter cultural del grupo, sin alteración de su identidad.
3. Que es posible refuncionalizar la modernidad y los valores universales que le son inherentes, desde la lógica de una identidad tradicional particular, y no

contra ella o a pesar de ella; tradición y modernidad se oponen solamente en los ideales-tipo, históricamente no son ni incompatibles ni excluyentes.

4. Toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian de forma compleja, rasgos modernos y rasgos tradicionales; y sus relaciones no son dicotómicas, sino dialécticas.

b) Lengua e identidad

La *lengua* no sólo es un medio de comunicación, sino un sistema “modelante” que propone modelos del mundo y una especie de código que comprende la visión del mundo de una colectividad (Sapir, Wolf); otorga una connotación ancestral que la enlaza con los mitos de origen, con la vida y la muerte (Anderson), es la herencia de los antepasados (Rocher); por eso, por ejemplo, la pérdida de la lengua nativa por el proceso de escolarización que impone la castellanización compulsiva implica el reemplazo lingüístico que puede estar acompañado por el renunciamiento étnico (Bartolomé, autores citados por Giménez 2000 b).

En nuestro país, luego de la experiencia del *quechua*

“no se logró consolidar una unidad lingüística y cultural en el Tawantinsuyu, en sus territorios coexistieron diferentes pueblos que usaban distintas lenguas y dialectos, a pesar de constituir un fenómeno político y militar sin precedentes no logró disolver las identidades particulares de las etnias. Esta situación fue aprovechada por los españoles que inclusive utilizaron las fricciones existentes entre los grupos étnicos regionales y el gobierno inca para ganarse a quienes querían liberarse del yugo cusqueño” (Degregori 2004: 9).

A pesar de la extensión del habla quechua, la clasificación de sus variedades, así como las normas para su escritura son aún motivo de controversia entre lingüistas dedicados a estudiar los orígenes y evolución de la lengua; Torero afirma que existen siete tipos de quechua que permiten una adecuada inteligibilidad en sus áreas de influencia. Por su parte, el aimara es un idioma usado por una variedad de pueblos que se establecieron en el Sur del Perú como los canchis, canas, collas, omasuyos, charcas y collaguas; todo lo cual plantea una frontera lingüística móvil, a pesar de los contactos y préstamos lingüísticos no se puede demostrar su parentesco lingüístico con el quechua (Degregori, 2004: 27), y hablamos solamente de las dos lenguas originarias mayores, sin entrar en el universo variado de las más de cuarenta lenguas originarias amazónicas.

El *quid* de la cuestión de la pluriculturalidad está en estrecha relación con el problema identitario y sus efectos en la construcción de lo nacional. Algunos han repetido la frase de E. Romero: “Hay que aplanar los Andes”, cuando hablaba de

generar condiciones de posibilidad para el desarrollo de las regiones de altura. Si tomamos la frase como que viene de un ilustre *puneño ideólogo de la regionalización*, no se trata de una propuesta de *homogeneización*, en aras de un *desarrollo* que viene con modelos costeños, donde las identidades parecieran ser una traba; no creemos que este fuera el sentido dado a la frase por tan ilustre intelectual. Sin embargo, se ha interpretado a la misma con una actitud centralista, etnocéntrica y urbano-céntrica, con la que, desde Lima, se mira al resto del país. Es la incapacidad de ciertos sectores políticos e intelectuales de mirar más allá de Lima y de imaginar el desarrollo nacional de otra forma que a través de los fenómenos urbanos inmediatos. Este es un serio impedimento para la formulación de políticas que sean nacionales, transversales y que recojan el aporte pluricultural del Perú de *todas las sangres*.

c) Hibridaciones culturales e identidad: impactos del turismo

La cultura está en permanente proceso de producción y reproducción cultural, no hay que tener miedo a los procesos de hibridación que está procesando permanentemente la cultura viva, pero hay una irrupción de lo foráneo espectacular sobre el hecho cultural original que lo distorsiona completamente, es este tipo de fenómeno frente al cual alertaba Salazar Bondy cuando hablaba de *alienación producto de la inautenticidad cultural*. Somos un país híbrido desde siempre, nuestro barroquismo muestra las diferentes capas de estos procesos histórico culturales en permanente producción-reproducción y reelaboración.

Los *impactos culturales del turismo* pueden tornarse perniciosos cuando abusan de formas culturales altamente significantes para los pueblos, como las fiestas patronales por ejemplo, donde la recreación ritual resulta desvirtuada por la explotación de fenómenos exóticos, volviéndose productos artificiales para un mercado turístico mal informado (Vega-Centeno 2004). Las formas culturales inanimadas como la *artesanía* normalmente reflejan formas de arte funcional con contenidos étnicos de la propia tradición cultural, en este aspecto es difícil trazar la línea que separa la distorsión de la recreación cultural, pero se puede detectar características grotescas, caricaturales del *souvenir* comercializado y asimilado “*a lo que le gusta al turista*” (Santana 1997: 99 ss). La actividad turística tiene pues, incidencia directa sobre la producción, difusión y consumo de múltiples formas del patrimonio cultural de nuestras Naciones, puede jugar un papel de desestructurante cultural, pero puede ser regulada e incidir positivamente dentro de políticas culturales de salvaguarda, respeto y difusión de diversos productos culturales.

4. Reflexiones finales

En el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004)⁵, en las recomendaciones sobre los pueblos indígenas, partiendo del reconocimiento del Perú como país pluricultural, sugieren al Estado que asuma la interculturalidad como política de Estado, la oficialización del uso de las lenguas originarias, la obligatoriedad de su uso por parte de la administración pública en las regiones correspondientes, razones por las que se propende a investigar y llevar a cabo sistemas de salud intercultural como exigencia “ética, de equidad, inclusión, democracia, y como retos a la creatividad, innovación y conciencia sobre nuestra realidad”⁶. Todo lo cual tendrá un espacio excepcional de expresión dentro de una “educación de calidad, con valores democráticos, en el respeto a los Derechos Humanos, a las diferencias, como visiones actualizadas de nuestra compleja realidad nacional”⁷.

La interculturalidad en las actuales circunstancias históricas es para nosotros un desafío, un reto que cuestiona todo trabajo institucional y, en particular, para aquellos que se insertan en el Sur andino, una opción pedagógica dialogante y respetuosa de las diferencias culturales, una apuesta ética por un mundo construido sobre la base del respeto a la dignidad del otro, donde las relaciones sociales sean realmente solidarias y nos comprometan a todos en una construcción social donde, contribuyendo con la humanidad a partir de la sabiduría ancestral que desde siglos atrás atesoraron estos pueblos, se valore su aporte para la construcción de una humanidad más plena y solidaria. La otra cara de la interculturalidad es lógica y éticamente, la inclusión.

Es preciso tener siempre en cuenta que más del 70% de los setenta mil muertos por la guerra interna fueron campesinos sur andinos, quechuahablantes, los indocumentados, los “N. N.”, de quienes el Estado no había tomado responsabilidad alguna y los que eran “invisibles” para las adormiladas conciencias nacionales marcadamente costeñas y ciudadinas⁸. Pero, no sólo es absolutamente ahistórico que los antiguos dueños de estas tierras, quienes le dieron sustento cultural y social, hayan sido asumidos como seres invisibles para la historia oficial republicana, sino que se los percibe como los menesterosos del sistema económico social, que sólo podían acceder a las migajas que “chorreen”⁹ de las crecientemente abundantes

5. Tomo IX, p.90 y siguientes.

6. *Ibid.*, p. 100.

7. *Ibid.*, p. 99.

8. Estas referencias de contexto están tomadas del Resumen del Informe Final de la CVR, al cual en adelante nos referiremos como: Comisión de Entrega, 2004.

9. Vulgar y despectivo término utilizado para explicar el lugar de los pobres en las políticas sociales del periodo 2001-2006.

mesas de los ricos. Metáfora que nos habla de lo cruelmente honda y discriminante que es la brecha social e histórica en la construcción del Estado Nacional.

Ayacucho fue el escenario, por excelencia, del horror que nos tocó vivir de 1980 a 1995; escenario que se extiende hacia Huancavelica, Chincheros y Andahuaylas en Apurímac, es decir, el escenario por excelencia de la guerra son las zonas de extrema pobreza, antigua mancha india, sierra Sur central y las provincias altas del Cusco, la amplia zona de antigua presencia terrateniente y gamonal (Comisión de Entrega, 2004: 88). En Ayacucho se concentra más del 45% de los muertos y desaparecidos reportados por la CVR, la población campesina quechuahablante ha sido la principal víctima de la violencia; 79% de los muertos vivían en zonas rurales. 75% de las víctimas fatales del conflicto armado tenía el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. Si la tasa de víctimas de Ayacucho fuera similar en el país, a nivel nacional serían un millón 200 mil muertos y 340 mil sólo en Lima. Tragedia de quechuas, aimaras, ashaninkas, campesinos pobres, con poca educación, que no fue sentida, ni asumida, por el país.

Justamente, la historia nacional está hecha de exclusiones, heridas y simulaciones que no pueden ser soslayadas, eso es lo que nos han dicho los resultados electorales del 2006, donde sobre un mapa se grafican las sangrantes fracturas del país oficial. La guerra interna nos hizo descubrir el Ayacucho, rincón de los muertos, de una historia que no terminamos de aprender ni entender, porque para el resto del Perú es eso: Ayacucho, pero si hablamos con los originarios de la región (ciudadinos y rurales), nos hablan de Huamanga ¡El halcón!, usando el nombre admirativo de la nación wari, doblegada por las huestes de Pachacutec hace más de 500 años, aquellas que la convirtieron en rincón de los muertos. En la forma de nominar a esta región estamos ratificando, tácitamente, la marca de la derrota, estigma que los huamanguinos están decididos a romper, clamor que es imposible soslayar si queremos una Nación más incluyente, intercultural y respetuosa de la pluriculturalidad. 

Bibliografía

- BALANDIER, GEORGES, 1988, *Le désordre: éloge du mouvement*, Edts. Fayard, Paris.
- BOURDIEU, PIERRE, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard edts. Paris.
- CHIRINOS RIVERA, ANDRÉS, 2001, *Atlas lingüístico del Perú*, Ministerio de Educación y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cusco.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (CVR), 2003, *Informe Final*, <http://www.cverdad.org.pe>
- COMISIÓN DE ENTREGA DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN, 2004, *Hatun Willakuy, versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*, editado por la Comisión de Entrega de la CVR, Lima.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO, 1997, "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas", En: *Revista Iberoamericana*, Vol LXIII, N° 180, jul-sept.
- DE LA CADENA, MARISOL, 1991, «Las mujeres son más indias. "Etnicidad y género en una comunidad del Cusco"», En: *Revista Andina*, Vol 17, Año 9, N° 1, Cusco.
- 1997, *Decencia y respeto*, IEP edts., Lima.
- 2004, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, IEP edts. Lima.
- DEGREGORI, CARLOS IVÁN, 2004, *Diversidad cultural*, Enciclopedia Temática del Perú, Vol. VIII, Empresa Editorial El Comercio, Lima.
- DEGREGORI, CARLOS IVÁN, PORTOCARRERO GONZALO, 1999, *Cultura y globalizaciones*, Red para el desarrollo de las CC SS en el Perú, Lima.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, 1986, *Las culturas populares en el capitalismo*, Ed. Nueva imagen, 3ª edición, México.
- 2001 a, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo, 1ª edición actualizada (1ª edición 1990). México.
- 2001 b, *La globalización imaginada*, Col. Estado y Sociedad, Edts. Paidós, México 3ª edición.
- 2002, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Col. Estado y Sociedad, N° 105, Eds. Paidós Buenos Aires.
- GIMÉNEZ, GILBERTO, 1994 a, "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", En: *Revista Mexicana de Sociología*, Cuarto Trimestre, México DF.
- 2000 a, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", En: VALENZUELA ARCE, J.M. (COORD.), *Decadencia u auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de

la Frontera de México y p&v coeditores, México. pp 45-78.

----- 2000 b, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", En: REINA, LETICIA (coord.) "Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI", CIESAS, INI y M. A. Porrúa, editores, México, pp 45-70.

----- 2002, "Paradigmas de la identidad", En: CHIHU AMPARÁN A., (coord.), *Sociología de la identidad*, UNAM Iztapalapa, México DF, pp. 35-62.

GOULET DENIS, 1997, *Desarrollo económico, desarrollo humano, ¿cómo medirlos?*, F.F. Ebert editores, 2ª edición, Lima.

HOBBSBAWN ERIC, TERENCE RANGER, 1992, *The invention of traditions*, Cambridge University press. England.

LEVI STRAUSS CLAUDE, 1951, *Race et histoire*, Edts. Unesco, Paris.

----- (Directeur), 1987, *L'Identité* (Seminaire), Quadrigue, PUF, París, 2ª edición.

MARTÍNEZ-COBO, J. 1986. "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas". Vol.V. *Conclusiones, propuestas y recomendaciones*. Nueva York: Naciones Unidas. (ERCN.4/Sub.2/1986/7/Add.4).

MONROE M. JAVIER, ARENAS B. FABRICIO, 2003, *¿Somos iguales? Un aporte para el diálogo sobre la identidad cultural en las escuelas de la sierra del Perú*. Coordinadora de Ciencia y Tecnología en los Andes, Centro Ideas e IDMA coedts. Lima.

PAJUELO, RAMÓN, 2007, "Nuevas tendencias de participación y movilización política indígena en el Perú", En: *Crónicas Urbanas* n° 12, Centro Guaman Poma de Ayala, editores, Cusco, pp. 19-28.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO, 1974, "La cultura de la dominación", En: *Entre escila y caribdis*, INC editores 2ª edición. Lima, pp. 31- 61.

SMITH, V.L. (Editor) 1992, *Anfitriones e invitados*, Endimión editores Madrid.

STAVENHAGEN, RODOLFO, 2001, *La cuestión étnica*, El Colegio de México editores, México D.F.

TAYLOR CHARLES, 2001 (1992), *El multiculturalismo y la política del 'reconocimiento del otro'*, FCE, México, 2ª edición.

TEJADA RIPALDA, LUIS, (editor) 2005, *Los estudiantes indígenas amazónicos de UNMSM*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Oficina Técnica del Estudiante, Lima.

TODOROV, TZ., et al, 1988, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Ediciones Júcar, Barcelona.

TORERO, ALFREDO, 2002, *Idiomas en los Andes, lingüística e historia*, IFEA e IEP coeditores, Lima.

TRIVELLI, CAROLINA, 2005, *Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú: una mirada a partir de la información*

cuantitativa, Documento de Trabajo, N° 141, IEP, Lima.

VEGA-CENTENO, B. IMELDA, 1982, “*Visión del mundo andino e Joaquín López Antay. Una aproximación sociolingüística*”, En: *Socialismo y Participación*, N° 19, CEDEP edts. Lima.

----- 1988, “*Ser joven y mestizo. Crisis social y crisis cultural en el Perú de hoy*”, En: *Márgenes, Encuentro y Debate*, Año II, N° 3, Sur Casa de Estudios del Socialismo, Lima, pp. 63-75.

----- 1999, “*Hacia un perfil del joven campesino peruano*”, En: *Allpanchis* N° 51, Revista del IPA; Cusco.

----- 2000, *¿Imaginario femenino? Cultura, historia, política y poder*, Escuela para el desarrollo editores, Lima.

----- 2001, “*Conceptos clave para trabajar ‘género’ en una perspectiva antropológica*”, En: *Allpanchis* N° 57, Año XXI, Revista del IPA, Cusco.

----- 2005 a, *Cultura, identidad y región en Cusco y Apurímac*, Cuadernos Descentralistas N° 17, Propuesta Ciudadana edts. Lima.

----- 2005 b, “*La salud del indígena en la historia cultural del Cusco republicano. Raíces y efectos de la exclusión*”, En: *Diagnóstico Participativo de Salud y Derechos Humanos en la Región Cusco*, Informe de Investigación para el CIES, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, manuscrito, pp. 2-26.