ANTROPOLOGÍA

CUADERNOS DE RESPONSABILIDAD SOCIAL UNIVERSITARIA

SACSAMARCA

INVESTIGACIONES DEL CURSO
TRABAJO DE CAMPO 2
2014-I

MARCOS LÓPEZ
ROXANA GASTELÚ
FABIO MIRANDA
JOSÉ ENRIQUE SOLANO
XIMENA MÁLAGA SABOGAL, DOCENTE

DIRECCIÓN ACADÉMICA DE
RESPONSABILIDAD SOCIAL

PUCP

CUADERNOS DE RESPONSABILIDAD SOCIAL UNIVERSITARIA SACSAMARCA

TRABAJO DE CAMPO 2
ANTROPOLOGÍA, 2014-1

MARCOS LÓPEZ
ROXANA GASTELÚ
FABIO MIRANDA
JOSÉ ENRIQUE SOLANO

XIMENA MÁLAGA SABOGAL, DOCENTE

Investigaciones de cursos para el área de Desarrollo Social
Dirección Académica de Responsabilidad Social
PUCP

CUADERNOS DE RESPONSABILIDAD
SOCIAL UNIVERSITARIA
SACSAMARCA
TRABAJO DE CAMPO 2. ANTROPOLOGÍA, 2014-1
DIRECCIÓN ACADÉMICA DE RESPONSABILIDAD SOCIAL

© Dirección Académica de Responsabilidad Social, 2016

De esta edición:
© Dirección Académica de Responsabilidad Social de la Pontificia Universidad
Católica del Perú, 2016
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
dars@pucp.pe

Cuidado de la edición: **Carla Sagástegui**

Diseño de cubierta y diagramación de interiores: **Juan Pablo Campana**

Primera edición: julio de 2016

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro
por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

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

ISBN:

LICENCIA CREATIVE COMMONS
ALGUNOS DERECHOS RESERVADOS

Usted es libre para:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato
Adaptar — remezclar, transformar y crear a partir del material
El licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia.

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe darle crédito a esta obra de manera adecuada, proporcionando un enlace a la licencia, e indicando si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo del licenciante.
NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con fines comerciales.
Compartir — Si usted mezcla, transforma o crea nuevo material a partir de esta obra, usted podrá distribuir su contribución siempre que utilice la misma licencia que la obra original.
No hay restricciones adicionales — Usted no puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros hacer cualquier uso permitido por la licencia.

ÍNDICE

Presentación.....**9**

A modo de introducción.....**13**

Violencia, excepción y marginalidad en Putaccasa:
Aproximaciones a una historia por conocer.....**23**

De la política educativa a las prácticas locales:
El caso de la implementación de la educación intercultural
bilingüe en Sacsamarca.....**56**

Asociaciones de productores de Pallcca:
Desarrollo rural y límites del modelo empresarial.....**82**

Las narrativas de los Nakaq y su vinculación con las
relaciones étnico-raciales en el centro poblado de Colcabamba.....**108**

PRESENTACIÓN

Cada año se incrementa el número de docentes y estudiantes de nuestra universidad que realizan proyectos y actividades en la comunidad de Sacsamarca, distrito de la provincia de Huancasancos, en Ayacucho. El 2013 la PUCP firmó un convenio de colaboración; desde ese momento nuestras relaciones entre la comunidad y la universidad se han fortalecido en medio de un incesante proceso de mutuo aprendizaje, acuerdos, risas, suspicacias, afectos, convocatorias y demandas que gana cada vez mayor confianza, pero que se dio inicio en el reconocer con sinceridad nuestro desconocimiento sobre la comunidad, sus prácticas, recuerdos y problemas. Cuando la Dirección Académica de Responsabilidad Social fue convocada por el entonces Presidente de la Junta directiva de la comunidad, el señor Orlando Janampa, y realizó las primeras visitas para conocerla provocó pues una intensa curiosidad, unos sobre otros: ¿quiénes somos? ¿Cómo nos podemos ayudar para fortalecernos solidariamente? El área de Desarrollo Social de la Dirección es la sección encargada de brindar y sostener vínculos con diversas comunidades del Perú para aprender a aplicar y adaptar los conocimientos universitarios en beneficio de los objetivos establecidos con ellas. Con la ventaja, entonces, de contar con diversos docentes de impecable profesionalismo y de estudiantes ávidos de aportar a los cambios sociales que requiere nuestro país, el vínculo con Sacsamarca se inició con un diagnóstico que nos permitiera identificar las capacidades que podemos fortalecer para nuestro desarrollo, académico y social. El diagnóstico socioeconómico estuvo a cargo del profesor del Departamento de Economía, Ismael Muñoz, quien junto con sus estudiantes de la especialidad de Ciencia Política

y Gobierno, diseñó un conjunto de herramientas para relevar la información esencial. Junto con este equipo, dos practicantes de la especialidad de Psicología, asesoradas por la profesora Tesania Velázquez, completaron el diagnóstico[1] con un primer acercamiento a la realidad psicosocial de una comunidad que en el año 1983 logró vencer al PCP Sendero Luminoso, pero que vivió por más de una década amenazada por el fuego que se cruzó en sus tierras durante el conflicto armado interno. El recojo de información y entrevistas se llevaron a cabo solo en el centro de la comunidad y no en sus anexos. Nuestro primer aprendizaje fue entender que una comunidad no se puede entender sin los diversos pueblos que la componen. Por esa razón, convocamos a la profesora Ximena Málaga Sabogal para que vinculase el curso Trabajo de campo 2, de la especialidad de Antropología para que sus estudiantes nos ayudaran a acrecentar y complejizar nuestra percepción inicial de la comunidad. Los estudiantes viajaron acompañados de Ricardo Caro, especializado en la historia del conflicto armado y Alicia Noa, estudiante de intercambio de antropología de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, ambos integrantes del equipo permanente de Desarrollo Social. Los artículos que se presentan a continuación son resultado de las investigaciones que pudieron hacer durante su breve estadía. Los pueblos de Sacsamarca que pudieron visitar fueron el centro de Sacsamarca, Colcabamba, Pallcca y Putaccasa. Cada uno de ellos aporta a la construcción de nuestro imaginario (universitario y sacsamarquino) sobre la comunidad.

[1] El diagnóstico ha sido entregado a la comunidad adaptado como el texto que describe al distrito y comunidad de Sacsamarca en la enciclopedia libre Wikipedia, tal como se acordó en la asamblea comunal de diciembre de 2015.

Con la publicación del primer cuaderno iniciamos la creación de un espacio editorial de acceso libre y virtual que comparte comprensiones académicas e interculturales de nuestro país y que se ofrece como repositorio de información sustancial para que las comunidades puedan conocerse a sí mismas a través de diversas visiones formadas por la universidad. Esta primera edición ha sido posible gracias al empeño de Ximena Málaga y sus estudiantes, quienes nos han entregado versiones claras y prolijas de sus investigaciones, y al reflexivo trabajo de revisión de María Teresa Rodríguez, coordinadora del convenio con Sacsamarca, su asistente, Ruth Nevado, y Alicia Noa.

CARLA SAGÁSTEGUI

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Encontrar mi lugar en Huancasancos fue cuestión de horas. Tras desempacar provisionalmente y presentarme a las autoridades –habría de trabajar en la zona los siguientes dos años, yendo y viniendo entre Lima, Huamanga y Huancasancos por un proyecto de investigación –salí a explorar las calles casi desiertas. Los niños y niñas estaban en las escuelas, los padres y madres trabajando, hasta las bodegas estaban cerradas. Huancasancos es la capital de la provincia homónima y no es un pueblo pequeño –al menos para el promedio andino–, aunque los lazos que unen a la gente conservan aún reminiscencias de días en los cuales todos estaban emparentados y se conocían, cosa que aún aplica a gran parte de la población. El sol andino resulta un reto para las incautas como yo que se lanzan a las calles sin sombrero. Tuve que buscar el refugio de la sombra y me adentré muy rápido por una callejuela pequeña y enredada. Los escasos ruidos de la ciudad –el cláxon de algún carro ocasional, el ladrido de un perro– quedaron tras de mí en apenas unos minutos y fueron reemplazados por el sonido del agua. La callecita se cortaba abruptamente para dar paso a un escarpado bajo el cual, entrecortados por riachuelos y acequias, se extendían los pastos para el ganado. Me senté al borde del escarpado y dejé vagar la mirada. Detrás de los pastos, a una distancia al parecer manejable, se alzaban los cerros de formas extrañas, como cortados por la mitad, sin picos. Estaba viendo lo que en toda la región se conoce con el nombre de punas: explanadas en lo más alto de los cerros, altiplanos excelentes para el ganado, pero muy difíciles para la gente.

Si bien en el vocabulario común peruano –que debe mucho a los textos escolares de geografía– "puna" se refiere a la región geográfica ubicada a más de 3200-3400 m.s.n.m., en los Andes el término tiene un significado más específico. No se refiere únicamente a la altitud –hay ciudades grandes a más de 3200 m.s.n.m. que no se consideran "de puna"– sino a una serie de factores vinculados con su población y la actividad que realiza. En el imaginario huancasanquino, las punas son para el ganado y los pastores, lo cual no es necesariamente despectivo para una comunidad cuya principal actividad económica durante siglos fue la ganadería. Las punas son lugares de paso, ya sea para los animales como para quienes los acompañan. En esa cualidad de transitabilidad radica su principal característica.

Sentada en el escarpado con la vista fija en las punas escuché las primeras historias acerca de lo que había sucedido en la zona a comienzos de la década de 1980. Si bien antes de llegar había leído mucho y tenía estudiado en profundidad el informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003), nada podía compararse a las historias de los/as testigos oculares y las víctimas de la violencia en el lugar mismo de los hechos. Todas las historias eran ubicadas en el espacio actual: de aquel cerro habían bajado, por aquella puna habían cabalgado, por aquellos techos habían trepado, en aquellas casas habían matado. En el quechua hay una expresión intraducible: el sufijo "sqa" o pasado del narrador. El usarlo en primera persona implica hablar de hechos que ocurrieron en sueños, cuando uno estaba inconsciente o bajo influjo de alguna sustancia, o que causaron gran sorpresa en el hablante. En el castellano andino, este tiempo se traduce como "había sido". "Había sido" senderista el hijito del vecino, "habían llegado" los militares en helicóptero: las historias de los años de la violencia hablan de un tiempo que la gente aún no termina de aprehender, aunque algunos hechos sean innegablemente ciertos. Sí, en aquellas casas *habían matado.*

Los distritos de Huancasancos aparecían a menudo en la historia narrada por sus habitantes, pues las distinciones entre zonas urbanas y rurales, en un espacio que es transitado a diario por personas de toda procedencia, son muy fluidas. La historia de la batalla de Sacsamarca

era una de las más recordadas, quizás porque está tan cerca que se oían las campanadas y los ecos de los gritos de sus habitantes. Algunos huancasanquinos/as recuerdan haber visto las nubes de polvo que se habían levantado en las punas al paso de los senderistas y los sacsamarquinos que se aproximaban para enfrentarlos. Llegar a Sacsamarca y poder observar niveles cada vez más diferentes de la historia a través de sus anexos me hizo pensar en las complejidades que asoman en relatos contados a una escala cada vez más pequeña. De Lima a Huamanga, de Huamanga a Huancasancos, de Huancasancos a Sacsamarca, de Sacsamarca a Putaccasa, Colcabamba y Pallcca: mientras más nos acercábamos, las historias iban cambiando y adquiriendo otros matices. Y si bien no es mi tarea contarlas, marcaron cada una de las conversaciones sostenidas durante la práctica de campo en Sacsamarca y sus anexos.

"Práctica de campo" es un nombre que resulta pretencioso en una disciplina que se ha redefinido a lo largo de las últimas décadas, abandonando las definiciones tradicionales de campos y objetos de estudio para centrarse en una reflexión profunda sobre las relaciones humanas en aquello que aún denominamos la cultura. El campo ya no es ese ente homogéneo, demarcado por un espacio geográfico ubicable en el mapa (Gupta y Ferguson 1997), sino una categoría conceptual que ayuda a organizar los nodos en las redes de relaciones estudiadas. ¿En qué consistiría una "práctica de campo" antropológica? En la especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), la práctica de campo es la puesta en escena de las habilidades de investigación social adquiridas en los cursos de Metodología. Grupos pequeños de estudiantes son acompañados por una profesora o profesor durante una breve investigación, cuyas bases fueron sentadas a lo largo del curso. Antes de "ir al campo", los alumnos y alumnas preparan sus proyectos de investigación de acuerdo a una combinación de las pautas sentadas y de sus áreas de interés personales. Si bien, con las redefiniciones de "campo", la Antropología se ha abierto a muchas innovaciones metodológicas, muchos profesores y profesoras aún optan por el "campo clásico": trasladarse a un lugar físico, identificable en el mapa. ¿Por qué lo hicimos nosotros?

Hacía un tiempo ya que venía investigando en Huancasancos (con María Eugenia Ulfe y Vera Lucía Ríos) cuando me propusieron dirigir una práctica de campo en la zona. Quería aprovechar para ampliar mi conocimiento de la provincia y Sacsamarca, que había aparecido tanto en los relatos huancasanquinos, parecía un buen lugar para comenzar. La PUCP venía estableciendo lazos en la comunidad a través de la Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS) y firmó un convenio con las autoridades sacsamarquinas, lo cual sentaba una buena base para las investigaciones de estudiantes. La DARS se encarga de diseñar, promover y realizar iniciativas de Responsabilidad Social Universitaria (RSU). Las universidades son a menudo acusadas de dar la espalda a la realidad nacional y desentenderse de los problemas que se dan fuera de sus muros. La RSU es uno de los puentes para reducir esta brecha. A través de iniciativas promovidas por la DARS, los estudiantes pueden poner en práctica –como en el caso de los/as estudiantes de Antropología– los conocimientos adquiridos en la universidad al servicio de causas socialmente relevantes. Las ciencias sociales son el campo de conocimiento ideal, pero la DARS no se contenta con ello, involucra a alumnos/as de todas las disciplinas, incluso de aquellas consideradas más "teóricas".

Como cada proyecto de colaboración, la relación entre la PUCP –a través de la DARS– y la comunidad de Sacsamarca traza una genealogía que vale la pena reconocer. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación, que trabajó entre los años 2001 y 2003, fue un primer paso para tender puentes a través de Salomón Lerner y otros profesores, profesoras, trabajadores y estudiantes de la PUCP que se involucraron en el proyecto. En aquel entonces se estableció el primer contacto con Sacsamarca. Años después, en 2013, las autoridades sacsamarquinas acuden a la PUCP para retomar ese lazo e incentivar la formación de un equipo de trabajo encargado de proponer un plan de reactivación de la comunidad tras el conflicto armado interno. La DARS asumió la tarea y ha venido trabajando en Sacsamarca de manera ininterrumpida desde el año 2013. En coordinación con la DARS y las autoridades sacsamarquinas, establecimos un plan de acción para una práctica de campo que pueda resultar beneficiosa para todos/as. En mayo de

2014, llegamos a Sacsamarca con un grupo de ocho estudiantes de Antropología de la PUCP. A lo largo del trabajo de campo estuvimos acompañados por Ricardo Caro y Alicia Noa Alfaro, integrantes del equipo de la DARS.

Las prácticas de campo suelen plantearse a partir de un eje general en el cual se ubican los trabajos personales de los estudiantes y ésta no fue una excepción. En conversaciones previas con los alumnos y alumnas y en base a la experiencia de investigación en Huancasancos, el eje establecido fue las relaciones de poder. El poder y las maneras en las que se ejerce es un tema que ha tomado nueva fuerza en las últimas décadas, especialmente en la antropología. Si bien en los años 1960 y 1970 las preguntas por el poder solían aparecer en un contexto teórico marxista, hoy en día se ubican más en la línea de lo propuesto por Michel Foucault (1995 y 2007, entre otros). En su definición, la pregunta por el poder ha sido planteada de manera equivocada durante demasiado tiempo. El poder no es, el poder actúa. El poder puede analizarse únicamente en las acciones y relaciones que teje. Al combinarse con una larga tradición de antropología política que establece la necesidad de analizar las relaciones de poder a un nivel micro (Evans-Pritchard 1969, Balandier 2005), se establece una forma de analizar el poder desde su construcción en los niveles más mínimos.

Entre las reflexiones foucaultianas sobre el poder, hay una que ocupa un lugar muy especial y es la que refiere a la relación entre conocimiento, poder y discurso. Ya que el poder se construye a través de una constante interacción entre conocimiento y discurso, la memoria y el discurso histórico son sumamente importantes en el establecimiento de los Estados y otros sistemas de poder. El Estado aparece en Foucault como el poder organizado más relevante simbólicamente, pero no es nada sin las micro expresiones (y ejecuciones) de poder que lo sustentan. Es a través de funcionarios específicos, personas concretas, documentos redactados por ellas, colas hechas en las oficinas estatales, que el poder del Estado se expresa en el día a día. Incluso cuando pareciera que ese Estado ha dejado de lado a ciertas poblaciones rurales –fenómeno que en el Perú se hizo más conocido por

la expresión "baja densidad del Estado"– las interacciones cotidianas en las escuelas y las postas de salud son pequeñas expresiones de ese poder "lejano". Las jerarquías administrativas de las municipalidades y centros poblados en el Perú son una de las tantas formas en las que el Estado se hace presente.

La práctica de campo en Sacsamarca reflexionó sobre estos temas, analizando las maneras en las cuales el poder se ejerce en el día a día, ya sea a través de la construcción de memorias hegemónicas, de un sistema educativo que muchas veces ignora las realidades locales o de las organizaciones de productores de la zona. En conversaciones con Carla Sagástegui, Ricardo Caro y Juan Miguel Espinoza de la DARS, decidimos descentralizar la práctica de campo y llevar a cabo las investigaciones no solo en la capital del distrito, Sacsamarca, sino también en los anexos de Pallcca, Putaccasa y Colcabamba. Las cifras sobre Sacsamarca que pudimos obtener previamente a la salida de campo eran agregadas y dejaban de lado la realidad de los anexos. Si bien queríamos obtener una mirada más cercana, debemos ser claros acerca de los alcances y limitaciones de una investigación tan breve. El tiempo real pasado en Sacsamarca apenas superó una semana y las conclusiones a las que llegamos fueron reflexiones a partir de un ejercicio muy puntual. No nos atribuimos objetividad – cosa que en antropología ya es un cuasi truismo – ni exhaustividad y pedimos al lector tener ello en cuenta.

La memoria de la época de la violencia –como es popularmente llamado el Conflicto Armado Interno (CAI)- en la región, fue un tema recurrente en todas las conversaciones sostenidas con sacsamarquinos y sacsamarquinas, pero es en el artículo de Marcos López que se convierte en el eje principal de reflexión. Marcos López se centró en la memoria que los pobladores y poblador de Putaccasa conservan del CAI. El caso de Putaccasa es particularmente relevante, tomando en cuenta la desaparición de la comunidad por un tiempo considerable. Putaccasa fue quemada dos veces, pero las historias que circulan acerca de las quemas y otros episodios relacionados, son una expresión de muchos otros factores de la política local. Los habitantes de este poco

poblado anexo reclaman a través de sus historias una mayor atención por parte del Estado, pero también por parte de sus vecinos/as de la capital de distrito. En las memorias de Putaccasa pueden observarse constantes referencias a Sacsamarca y los otros anexos, diluyéndose así el mito de la comunidad aislada. Putaccasa, al ser un lugar de paso en una ruta muy transitada, habrá sido pequeña, pero no aislada.

Es en Putaccasa, mientras acompañaba a Marcos en una de sus entrevistas, que oí algo que me impresionó mucho y me hizo repensar no solo la posición de Putaccasa en esta recolección de memorias, sino en el trabajo que estaba llevando a cabo en paralelo en Huancasancos. Estábamos en la casa de uno de los putaccasinos más importantes, tomando un matecito caliente, cuando empezamos a preguntarle por sus recuerdos del paso de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación por Sacsamarca y sus anexos. El señor respondió con una prolongada queja acerca de la escasa veracidad de la data recolectada por la comisión y la irresponsabilidad en no confirmarla con más pobladores/as. Como prueba de lo que estaba diciendo, fue a la trastienda para traer un calendario que retrataba, en cada mes, las fechas más importantes de los años de la violencia en la zona. "¡Éstas ni siquiera son las fechas!" –nos decía indignado, mientras sacudía el calendario. Pero el calendario no estaba elaborado por la CVR, era una publicación del Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF). Preguntamos entonces cuándo había pasado la comisión y, tras la respuesta, entendimos todo: la comisión había venido hace dos años, tres años, cinco años, hace diez años también. "Como ustedes venían, haciendo preguntas" –cada investigador o equipo de investigación que había llegado a hacer preguntas acerca de la época de la violencia era una "comisión". Nosotros, entonces, éramos una comisión más.

Roxana Gastelú analiza las dinámicas que acompañan la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en la Escuela Primaria de Sacsamarca. Gastelú resalta los cambios linguísticos en la comunidad y el cada vez mejor manejo de castellano por parte de los niños y niñas. Muchos padres y madres de familia se oponen a la EIB pues la ven como una amenaza a la fluidez lingüística de sus hijos. Como señala

Gastelú, en muchos casos el rechazo se debe a una entrada difícil, descoordinada y no consultada de los programas EIB en la comunidad. No solo el Estado peca de soberbia en sus intentos de implementación de la EIB sin colaboración comunal: algunas organizaciones no gubernamentales también demuestran poco criterio en sus relaciones con la comunidad y las formas en las que presentan –o dejan de presentar– sus proyectos.

El artículo de Fabio Miranda ofrece un análisis concreto de las dinámicas presentes en la formación y funcionamiento de las asociaciones de productores en el anexo de Pallca. Hechando mano a algunas de las herramientas más básicas –y necesarias– del entrenamiento antropológico, Miranda da cuenta de las redes de relaciones internas del anexo que permiten la formación de asociaciones, pero que, a la larga, son también muchas veces la causa de sus fracasos. Las asociaciones aparecen y desaparecen en pequeños booms que dejan a su paso un reguero de proyectos inconclusos. El autor se pregunta por las razones de los fracasos, analizando a su vez las causas del éxito inicial.

Por su parte, el artículo de José Enrique Solano acerca de los ñakaq en la narrativa del anexo de Colcabamba también echa mano de un topos recurrente en antropología: ¿cuánto pueden decirnos los mitos acerca de la gente que los cuenta? En el caso analizado por Solano, la memoria del CAI nuevamente sale a relucir, mientras los ñakaq adquieren formas semihumanas, a veces similares a senderistas y a veces a militares. Las respuestas colectivas al ataque de un ñakaq son interpretadas por Solano como una representación de solidaridad comunal, mientras que la soledad de los ñakaq es la señal de su inhumanidad. Las reflexiones del autor y los relatos recopilados por él son acompañados de una exhaustiva revisión bibliográfica de la idea y representación del ñakaq, que busca sentar las bases para un análisis comparativo.

Ningún trabajo de investigación es posible sin la contribución de muchos actores. Además de Alberto Castro, Paola Huaco, Katty Qqueccaño y Thor Durant, autores/as de los artículos, varios estudiantes de

antropología también realizaron sus propias investigaciones en Sacsamarca y en el anexo de Pallca. Aunque por razones de fuerza mayor no fue posible incluirlos en este volumen, han sido parte del proceso de diálogo y discusión del cual nos enriquecimos todos. En la DARS, la colaboración con Ricardo Caro y Juan Miguel Espinoza ha facilitado la transición por los recovecos de la administración universitaria. Carla Sagástegui, quien supervisó el proyecto desde la DARS, ha sido una presencia constante. En Sacsamarca, Alicia Noa Alfaro, asistente de la DARS, resultó un apoyo inigualable en el día a día del trabajo de campo. María Eugenia Ulfe, desde Lima y la vecina Huancasancos, ha estado presente con consejos y recomendaciones.

Los agradecimientos más importantes siempre quedan para el final y esta no es la excepción. Los hombres y mujeres sacsamarquinos, pallcceños, putaccasinos y colcabambinos que nos acogieron y contaron sus historias, son el motor y motivo de estas investigaciones. Hoy muchos de los estudiantes a los que les abrieron sus casas son ya antropólogos y antropólogas y andan buscando su camino en las difíciles rutas de la academia. Al hacerlo, reflexionan a cada paso acerca de las responsabilidades que implica la labor antropológica y la importancia de la devolución. No queremos ser "una comisión más" que pasa haciendo preguntas y desaparece sin dejar rastro. Aunque se trata de investigaciones muy breves con todas las limitaciones que ello implica, queremos que este libro –gracias al apoyo de la DARS– vuelva a Sacsamarca y viva allí una segunda vida, entre sus dueños y dueñas.

XIMENA MÁLAGA SABOGAL

BIBLIOGRAFÍA

BALANDIER, Georges

2005 Antropología política. Buenos Aires: Del Sol.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN

2003 Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Lima: Comisión de la Verdad y la Reconciliación

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1969 The Nuer, a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Nueva York: Oxford University Press.

FOUCAULT, Michel

1995 Discipline and punish: the birth of the prison. Nueva York: Vintage Books.

2007 Security, territory, population: lectures at the College de France. Nueva York: Palgrave Macmillan.

GUPTA, Akhil Y FERGUSON, James

1997 "Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology". En Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press.

VIOLENCIA, EXCEPCIÓN Y MARGINALIDAD EN PUTACCASA: APROXIMACIONES A UNA HISTORIA POR CONOCER

MARCOS G. LÓPEZ AGUILAR

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se centra en la historia del anexo de Putaccasa reconstruida a partir de la memoria de los/as pobladores/as que vivieron la época del conflicto armado interno. Al igual que otras zonas de Ayacucho, este anexo del distrito de Sacsamarca tuvo que atravesar por una historia particular que se mantiene en los recuerdos de sus pobladores/as. Este trabajo no recoge solo la memoria de los/as pobladores/as, sino también información que pude encontrar sobre el anexo en los archivos de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). La información disponible nos permite saber lo que sucedió en el anexo, pero no nos puede decir nada más. En cambio, los testimonios de los/as pobladores/as nos dan pistas desde la memoria local de las razones que pudieron haber causado la quema del anexo en dos ocasiones. Los testimonios de los/as pobladores/as emergieron en las conversaciones que mantuve durante el trabajo de campo de una semana que realicé en el anexo de Putaccasa. La brevedad del trabajo de campo fue un obstáculo para trazar una historia en profundidad de la memoria de los/as pobladores/as, pero nos permite comprender un poco más cómo vivieron el conflicto armado interno y cuál es su situación en la actualidad.

Primero, comenzaré por contar cómo me fui enterando de la historia del anexo a partir de los testimonios de sus pobladores/as. Expli-

caré las razones que, según los/as pobladores/as, causaron la quema del anexo. Hacia el final, buscaré dar cuenta de cómo la situación del anexo de alguna manera ha cambiado a partir de las políticas de responsabilidad social implementadas por la empresa minera Catalina Huanca. Sin embargo, lo que parece no haber cambiado es su relación con el Estado. Putaccasa aún parece encontrarse en los *márgenes del Estado* peruano debido a la poca presencia del gobierno central en el anexo. Al igual que otras zonas rurales, Putaccasa parece haber sido olvidada por el Estado, pues su presencia no es tan densa como en otras zonas del país. Mediante un análisis histórico a través de los testimonios de los pobladores y pobladoras, se pretende dar cuenta de los problemas por los cuales ha atravesado y atraviesa este anexo.

ADENTRARSE EN SACSAMARCA: ANEXO DE PUTACCASA

Un viento helado terminó con la cálida bienvenida que el sol de Putaccasa me ofrecía. Estaba exhausto. Había recorrido cerca de 14 horas en auto para poder llegar a Sacsamarca,[2] uno de los cuatro distritos que conforman la provincia de Huancansancos. Al ser un anexo del distrito, Putaccasa se encontraba ubicado a unas dos horas más en auto, en la zona de puna (4200 m.s.n.m.) del distrito de Sacsamarca, donde se encuentran la gran mayoría de estancias. Un inhóspito lugar en el cual no se practica la agricultura y lo único que crece es alimento para ganado.[3]

Putaccasa es el anexo con menor población de todo el distrito, pues cuenta con tan solo 24 habitantes. ¿Siempre fue así? ¿A qué se debía tan poca población? Eran algunas de las preguntas que tenía en mente cuando elegí aquel lugar para realizar mi práctica de campo del 9 al 17 de mayo de 2014. Investigando y conversando con especialistas sobre el tema, pude averiguar que el anexo había sido quemado dos veces.

[2] Sacsamarca es un distrito conformado por 590 viviendas y 544 familias y es uno de los más pobres del Perú, pues tiene al 77.1% de la población como pobre y al 38.6% como pobre extremo (DARS 2014: 6).
[3] Sin embargo, ante la ausencia del Estado, la mina Catalina Huanca ha implementado un proyecto de fitotoldos con el fin de que los/as putaccasinos/as puedan cultivar algunas cantidades de vegetales. El contexto actual de Putaccasa será analizado hacia el final del artículo.

En base a las conversaciones que mantuve con estas personas, entendí que habían sido miembros del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) quienes habían realizado tal acción.

Sea cierto o no, los anexos de la comunidad campesina de Sacsamarca habían enfrentado sus propias batallas contra los militares y los miembros del PCP-SL.[4] La historia local de anexos como Putaccasa, solo se conocía en el rumor del distrito y parecía estar perdiéndose entre los recuerdos de los sacsamarquinos. ¿Qué estaba haciendo yo allí? ¿Para qué había llegado hasta tan lejos? Sabía que mi objetivo no era reconstruir una versión oficial de la quema de Putaccasa ni mucho menos dar a conocer la verdad sobre lo que había sucedido. Por el contrario, mi trabajo pretendía reconstruir la historia del anexo durante la década de 1980 a partir de la memoria de los/as pobladores/as. Según Paul Connerton, la memoria social requiere de representaciones que revitalicen los hechos del pasado. Esta se pondría en escena a través de ceremonias conmemorativas que establecerían un vínculo entre el presente y el pasado mediante el ritual, es decir, una representación que se repite cada cierto tiempo y que está compuesta por una serie de significados codificados (Connerton 1989: 41-71). Lo que ocurre en el caso de Sacsamarca es que se conmemora "la rebelión de Sacsamarca" el 21 de mayo[5] y a la cual acuden como invitados los pobladores de otros anexos. ¿Qué memoria se pone en escena? ¿Con qué presente se vincula el pasado? El 21 de mayo no es una fecha cualquiera y solo alcanza a ser representativa para un sector del distrito. El desfile de las víctimas es insuficiente para poner en escena el pasado de los anexos. En todo caso, la conmemoración del recuerdo está relacionada a un grupo de personas, pero excluye el recuerdo de otras sobre lo ocurrido durante el conflicto armado interno. Los recuerdos de los

[4] La denominada rebelión de Sacsamarca o la batalla de Sacsamarca es un hito en la historia local del distrito. Se trata de una sublevación por parte de los pobladores contra el PCP-SL que había instalado una base en el distrito. La razón de la rebelión se debió no solo a los maltratos y abusos que cometían los senderistas; sino que, existían rumores de que sino mataban a los senderistas, pues serían asesinados por los militares que consideraban senderista a todo el distrito. De alguna manera, la rebelión les sirvió para demostrar que estaban en contra del PCP-SL (DARS 2014: 84-85; Gorriti 2003; CVR 2003a: 51-84).
[5] Consulta: 15 de junio de 2014. http://epafperu.org/sacsamrca-en-la-memoria30-anos-despues/

anexos de Sacsamarca que conformarían otras memorias sociales no se pondrían en escena, sino que son incluidas bajo la conmemoración de la memoria social de la capital del distrito: Sacsamarca. La falta de una conmemoración de la historia local del anexo podría tener como consecuencia que los recuerdos se desvanezcan. Esto no solo sucede en Sacsamarca sino que, en la mayoría de casos, las representaciones conmemorativas suelen encarnar los intereses y la memoria de ciertos grupos, construyendo una versión del pasado que oculta los recuerdos de los otros.

El diálogo que buscaba entablar con los pobladores y pobladoras de Putaccasa tenía como objetivo poner en acción sus recuerdos y su memoria, en un contexto en el cual la historia del centro Sacsamarca se impone a las historias locales. La historia de Putaccasa, reconstruida a partir de los recuerdos de quienes vivieron la quema del anexo, permite que las personas se enteren de aquellos sucesos que les tocó vivir a las comunidades campesinas ubicadas en la sierra sur. Historia que muchas veces es cubierta bajo las denominadas "historias oficiales".

HEGEMONÍA E HISTORIA "OFICIAL": EL VACÍO SOBRE PUTACCASA

El interés por reconstruir la historia de Putaccasa surgió ante la ausencia de información clara sobre el anexo. Era increíble, pues no solo no había encontrado casi nada en la biblioteca, tampoco había mucha información en internet. Lo poco que encontré antes de viajar a Ayacucho era que el anexo existía y contaba con un colegio, pero no había prácticamente nada de información sobre la que habían referido los especialistas con los cuales conversé.

La información más reciente sobre Sacsamarca era la que pude obtener del "Diagnóstico socioeconómico y psicosocial de la comunidad y distrito Sacsamarca" elaborado por la Dirección Académica de Responsabilidad Social de la Pontificia Universidad Católica del Perú (DARS 2014). Sin embargo, en la parte de memoria, este informe solo hace referencia a la rebelión de Sacsamarca, sin tomar en cuenta la historia de los otros anexos. Esto podía deberse a que la denominada

"rebelión de Sacsamarca" era el recuerdo predominante en el distrito de Sacsamarca y ocultaba los recuerdos de los pobladores y pobladoras respecto a otros sucesos como lo ocurrido en Putaccasa.

Conocía lo sucedido en otros distritos de la provincia de Huancasancos, sobre todo la masacre de Lucanamarca,[6] a partir de los documentos elaborados por la CVR, en especial el tomo número VII: "Crímenes y violaciones de DDHH: Los casos investigados por la CVR" (2003b). Huancasancos había sufrido el lado más cruel de la violencia política, atacado no solo por los senderistas sino también por los militares que como representantes del Estado debían defender a los pobladores, hombres y mujeres. Mientras que anexos como Putaccasa estaban compuestos por una pequeña cantidad de personas que quizás hacían que su pasado no sea tan representativo como el de otros lugares, a pesar de que ambos se vieron involucrados en el conflicto armado interno.

Por otro lado, revisé los documentos elaborados por la CVR y hacían referencia al distrito de Sacsamarca como el primero en responder al control que ejercía el PCP-SL en la zona (2003a: 51-84). Incluso, en base a testimonios de esa batalla, Gustavo Gorriti escribiría una novela breve titulada La Batalla (2003) que narra el enfrentamiento entre el PCP-SL y los sacsamarquinos. La elaboración de esta novela nos revela una característica muy importante de la historia local del distrito de Sacsamarca y de la construcción de una historia "oficial". Había una historia que se sobreponía no solo a la de otros distritos, sino también al interior mismo de Sacsamarca. La historia de la rebelión de Sacsamarca cubre las otras historias y se convierte en hegemónica y representante de la provincia de Huancasancos. En términos gramscianos, la hegemonía podría ser definida como una dominación sin coerción física, en la cual los dominados no cuestionan la manera de concebir el mundo (Gramsci 1978 y 2006: 71-85). En el caso de Sac-

[6] Sobre la masacre de Lucanamarca, pueden revisar el documental realizado por Carlos Cárdenas y Héctor Gálvez que se encuentra disponible en la web. Fecha de consulta: 13 de abril de 2014. https://www.youtube.com/watch?v=WCjFwhU3yTA&feature=kp

samarca, no haríamos referencia a una forma de ver el mundo, pero sí a una forma de recordar la historia que obviaría la historia local de los anexos y que sería reproducida por los/as habitantes de todo el distrito. La conmemoración de la batalla de Sacsamarca que se realiza el 21 de mayo en la capital del distrito, estaría orientada a preservar esta visión hegemónica de la historia y la participación y los problemas que enfrentaron los anexos a lo largo de 1980[7] no formarían parte de la memoria social del distrito. Mediante este tipo de conmemoraciones, se construye esta historia hegemónica bajo la cual se encuentran todos los pobladores de Sacsamarca, como si no hubiese habido otras formas de afrontar el conflicto armado interno.

LOS MÁRGENES DE LA COMUNIDAD CAMPESINA DE SACSAMARCA: EL LUGAR DE PUTACCASA

El viento helado atravesó mi cuerpo desde otra dirección cuando mis compañeros y compañeras me dejaron en Putaccasa y se fueron. No sabía dónde estaba parado ni cómo salir de ahí. Tendría que pasar una semana en el anexo y, por primera vez, me encontraba solo en un lugar que desconocía. Tenía que salir a conocer el pequeño poblado y entablar mis primeras conversaciones. Solo tenía una semana y yo consideraba que hablar del conflicto armado interno no sería fácil. Si bien yo sospechaba que habían sido los miembros del PCP-SL quienes quemaron Putaccasa, tampoco descartaba la posibilidad de que hayan sido otros los responsables. En todo caso, lo que yo iba a saber era lo que había ocurrido en el anexo de Putaccasa según los testimonios de los/as pobladores/as sobre el conflicto armado interno.

"Putaccasa fue quemada dos veces" –dijo don Ricardo[8]- mientras miraba hacia el vacío. Estábamos reunidos en la casa de la señora Rocío por el Día de la Madre. Luego de haberme presentado con el señor Ricardo, me invitó a pasar para que me presente con los demás pobladores. Sin invitación alguna, el viento helado entró en la casa para hacerse un lugar entre nosotros. Se trataba de un almuerzo y la mayoría estaba conversando y bebiendo alrededor de la mesa. Al ser el anexo con menor cantidad de personas, podría decir que la mayor parte–sino todos- estaba presente. Apenas me senté, me pidieron que aclare qué venía a hacer y cuál sería el impacto de mi investigación. Rápidamente, aclaré que era estudiante y que no era ningún tipo de representante del Estado. Les comenté que mi investigación o los testimonios que ellos me brinden, no tendrían ningún impacto sobre algún tipo de reparación económica que pudiesen estar esperando. Sin quererlo, el tema de la violencia política había sido puesto sobre la mesa. Por la forma en la cual me miraban, creía que el tema no los ponía a temblar como a mí. Mi interés aumentó y, en ese momento, sentía que era la oportunidad para preguntar quién lo había cometido, pero no fue necesario. Don Ricardo interrumpió mi presentación para decir lo siguiente: "Los senderistas han quemado Putaccasa".

¿Qué era lo que había pasado? ¿Cómo es que se puede quemar un lugar y que nadie se entere? Putaccasa fue quemado en dos oportunidades y nadie hizo nada para evitarlo. ¿A qué se debía esto? Aquella noche, luego de la reunión, solo tenía preguntas en mi cabeza. Mientras miraba las paredes del centro de vigilancia comunal donde dormía, pude alcanzar a ver afiches de propaganda política. Ahí estaban los candidatos a la presidencia regional, pero ¿dónde estaba el Estado? Podría decirse que Sacsamarca –y toda la sierra del Perú- se encontraba en los márgenes del Estado-Nación peruano y Putaccasa en los márgenes del distrito. No solo por la distancia, los pobladores me lo habían hecho sentir: "aquí no llega el Estado, ni nos apoya, más nos apoya la mina". Sin embargo, estaban ahí en el mapa del Perú, los pobladores y pobladoras tenían DNI y recibían ayuda de programas sociales. Precisamente, los márgenes del Estado no solo tienen una dimensión espacial y social en la cual ha sido incapaz de imponer orden, sino que están conformados por una población que está incluida en el Estado-Nación mediante su exclusión, un espacio donde la presencia del Estado no es clara (Das y Poole 2006: 21-22). En el caso de Putaccasa,

[7] Recientemente, mediante una iniciativa de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) en conjunto con los/as estudiantes de Historia, se está buscando que la historia local de los anexos también sea incorporada en las clases que se desarrollan en el colegio de Sacsamarca. Fecha de consulta: 26 de junio de 2014. http://blog.pucp.edu.pe/category/8446/blogid/2581

[8] Todos los nombres que figuran han sido cambiados para proteger la identidad de las personas que colaboraron conmigo durante mi trabajo de campo. Entrevista realizada el 13 de mayo de 2014. Poblador (39 años) que estuvo presente en la quema de Putaccasa.

su exclusión espacial podría ser una condición para que también esté excluida socialmente. Al encontrarse a 4200 m.s.n.m., prácticamente nadie llega a este lugar a residir por mucho tiempo. Las personas que suelen transitar por el lugar, lo hacen porque es parte de la ruta que toma el carro para entrar y salir de Ayacucho.

Existe, y no solo en sentido literal, una gran distancia entre el anexo y Sacsamarca. No hay una posta ni un puesto policial y el Estado solo se hace presente a partir de programas sociales como JUNTOS o PRONOEI. Para poder cobrar el dinero del programa JUNTOS, las mujeres de Putaccasa deben trasladarse hasta la capital del distrito. Esto solo pueden hacer a través de los carros que llegan a Putaccasa a las 6am y 12pm. Además, estos medios de transporte solo lo hacen una vez a la semana.[9] Una de las preocupaciones de los/as pobladores/as me hizo notar la situación de Putaccasa, pues, como me comentaron, si alguien se enferma tiene que ir hasta la posta de salud que se encuentra en Sacsamarca a dos horas en automóvil. En esa primera conversación informal que mantuve con pobladores en el Día de la Madre, me comentaron que si había una emergencia médica había que llevarlo a Sacsamarca para que pueda ser atendido/a, pero a veces no había cómo hacerlo hasta el día siguiente.

¿Qué lugar ocupa Putaccasa? Está claro que el anexo presenta una posición desfavorecida y es prácticamente inexistente en los documentos que uno puede encontrar. Lo que había sucedido en Putaccasa solamente es mencionado a partir de unos pocos testimonios recogidos por la CVR. A pesar de la falta de densidad del Estado, según los testimonios de los pobladores y pobladoras, se hizo presente a través de la policía y los militares. Nos enfrentamos a una paradoja. Por un lado, los pobladores de Putaccasa no podían ejercer sus derechos al estar excluidos y excluidas de las instituciones estatales, no solo por

[9] La influencia de la distancia en la política local se hizo tangible, cuando se realizaron las reuniones de presupuesto participativo en Sacsamarca. La gran mayoría quería acudir a la reunión, pero la falta de un auto que pudiese transportarlos hizo que ninguno estuviese presente. Este tipo de barreras espaciales limitan el ejercicio de derechos por parte de los putaccasinos y putaccasinas.

la distancia sino también por otras barreras como la lengua. Sin embargo, eran objeto de los dispositivos de seguridad característicos del Estado (Foucault 1981: 9-26). Putaccasa estaba excluida, durante el conflicto armado interno, de la nación peruana. La aparición de las fuerzas armadas en la "zona liberada", al parecer, significó que para salvaguardar la seguridad de la población se sacrifique la de aquellas personas que no formaban parte de esta a las cuales se podía dar muerte. En todo caso, siguiendo a Agamben (1998), el Estado administra la vida de las personas y para dar vida a unos da muerte a otros. No se trata de una contradicción, es este doble juego –excluir y controlar- mediante el cual opera el Estado. En este caso, la capacidad del Estado de gobernar consiste en esa ilegibilidad que caracteriza los márgenes del Estado en la que incluso su presencia debe enfrentarse a la de otros actores.

LA "OTRA" BATALLA: EL ENFRENTAMIENTO DE PUTACCASA CONTRA EL PCP-SL

¿Por qué quemar un anexo? ¿Por qué hacerlo dos veces? Los pobladores y pobladoras con los cuales conversé me decían que los miembros del PCP-SL habían quemado Putaccasa. Esto podía ser cierto, pero no entendía qué acciones habían llevado para que esto suceda. Uno de los principales problemas para responder a estas preguntas, fue que eran pocas las personas que vivieron en Putaccasa en aquella época. En la primera conversación informal me di cuenta de que tenía que hablar con Ricardo, porque vivió en ese anexo de Sacsamarca durante el conflicto armado interno. Él no era el único.

La señora Rocío[10] vivía en una estancia de Sacsamarca muy cerca de Putaccasa. A pesar de no haber presenciado directamente la quema del anexo, la cercanía de su estancia la había hecho formar parte de aquellos sucesos. Había trabajado en Putaccasa durante su adolescencia y recordaba que hubo un enfrentamiento en 1987. Sus recuerdos no eran exactos, ella misma no estaba segura de las fechas cuando me contó lo siguiente:

[10] Entrevista realizada el 12 de mayo de 2014 en el centro poblado de Putaccasa.

> "Fue en agosto de 1987, desde Pallcca vinieron los terroristas, vinieron de matar gente. Venían a quemar Putaccasa, pero aquí estaban los guardias de Huancasancos y se enfrentaron. Antes de llegar, pasaron por la estancia de Jiwacuchu y yo me escapé de la estancia con mi hermano para avisar a Putaccasa. Corrimos y corrimos hacia Putaccasa, hasta que llegamos para avisarles a los cabitos [...] Mataron más inocentes que terrucos, porque los terroristas reclutaban gente y se los llevaban. Los dejaron a ellos y se escaparon. Después de eso, en septiembre queman Putaccasa." (Rocío Martínez Bardales, 49 años).

Detrás de toda la narrativa hegemónica de la heroica batalla de Sacsamarca existían este tipo de enfrentamientos. Las "otras" batallas que enfrentaron los anexos de la comunidad contra el PCP-SL. Este tipo de batallas son desconocidas porque no son representadas y tampoco se conversa sobre ellas. El testimonio de la señora Rocío nos muestra una situación en la cual los/as pobladores/as de Putaccasa, junto a los guardias de Huancasancos, se enfrentan a los representantes del PCP-SL y evitan que cumplan su objetivo, pues, según su testimonio, venían a quemar el anexo. En este enfrentamiento, la señora Rocío señala que se "mataron más inocentes que terrucos" porque la mayor parte de este grupo eran personas obligadas a formar parte del PCP-SL.

Tal como señala la CVR en relación al caso de Chungui, la ofensiva del PCP-SL cambió en 1982 a lo que se han denominado "retiradas". Esta ofensiva consistía en replegarse a lo largo del territorio y enrolar personas a las filas del PCP-SL que luego serían denominadas masa y que le daban una apariencia numérica mayor a las "bases de apoyo" (2004: 112-114). Los miembros del PCP-SL cuando hacían referencia a un centro poblado contaban a todos como masa sean o no del partido. Además, según me comentó la señora Rocío, conforme los miembros del PCP-SL avanzaban a través de las estancias obligaban a las personas a que los siguieran.

La señora Rocío no estaba segura de las fechas en las que esto había sucedido: "pregúntale a Ricardo o Fabio, ellos deben saber más" era

lo que me decía. Lamentablemente, el señor Ricardo[11] no recordaba las fechas exactas de lo que me había narrado la señora Rocío. Sin embargo, me comentó que dicho enfrentamiento sí existió: "Yo no recuerdo las fechas, pero sí sé que allá en ese cerro enterraron a los senderistas que se mataron aquella vez. Ahí están enterrados, todos lo saben y lo hemos dicho, pero nadie los desentierra. Incluso, después de tiempo, cuando yo he vuelto para allá, he visto flores y otras cosas que les dejaban a los muertos que estaban allí" (Ricardo, 39 años). No pudo más que confirmar la versión de la señora Rocío, pero me recomendó conversar no solo con el señor Fabio sino también con Diego y la señora Ana. No me interesaba conocer las fechas exactas, pero sí saber si este enfrentamiento ocurrió antes de la quema del anexo.

La señora Ana[12] no nació en Sacsamarca, pero ha vivido la mayor parte de sus 48 años en el anexo. La señora tampoco recordaba la fecha exacta, pero me comentaba que sí había existido un enfrentamiento previo: "Atrás de aquel cerro ha habido un enfrentamiento con sendero, por eso quemaron el pueblo. El día que quemaron Putaccasa ellos nos decían: "ustedes han colaborado con los militares". Yo no recuerdo bien la fecha, pero en agosto dicen que fueron con los militares hacia ese cerro y se enfrentaron con los senderistas. A los hombres de aquí se los llevaron para que guíen" (Ana, 48 años). Nadie estaba seguro de la fecha y ya solo me faltaba conversar con Diego y Fabio. Lo cierto era que se habían enfrentado contra los senderistas allá por un cerro que se podía divisar desde cualquier parte del anexo.

Encontrar a Diego fue bastante difícil, su horario era complicado y casi nunca tenía tiempo. Había que intentar encontrarlo por la tarde o por la noche, cuando regresaba de trabajar o ver a los animales. Decidí acercarme a su casa, porque no quería irme del anexo sin haber conversado con él. Un frío terrible esperaba a todo aquel que decidiera

[11] Entrevista realizada el 13 de mayo de 2014 en el centro poblado de Putaccasa.
[12] Entrevista realizada el 14 de mayo de 2014 en el centro poblado de Putaccasa.

salir de las casas, ya eran casi las 9 de la noche y no había nadie en el camino. Solo una luz prendida en el restaurante de Diego y su esposa. Me acerqué para tocar la puerta y él estaba ahí sentado casi como esperándome. "Don Diego –le dije- ¿tendría tiempo para conversar ahora? Ahora sí –me contestó- ahora podemos hablar". Había conversado con la señora Ana en la tarde y ahora quería conversar con él, para por fin obtener más información sobre lo que había ocurrido antes de que quemaran Putaccasa. No fue necesario esquivar el tema, le pregunté directamente qué era lo que había pasado.

> Fue en agosto de 1985 cuando ocurrió eso que te han contado. No fue el 87, porque ese año quemaron Putaccasa. En ese entonces, había soldados aquí, desde Huancasancos habían venido como 15. Ellos nos dijeron que venían senderistas hacia Putaccasa, nos decían que venían a quemar Putaccasa. José Ortiz vio pasar como 80 senderistas por ese cerro. Los soldados nos obligan a que los acompañemos, nos obligan a ir con ellos. Como ellos no eran de aquí, no conocían y nos dicen: "vamos, para que nos enseñen como llegar y atraparlos" (Diego, 46 años).[13]

Las fuerzas armadas ingresan en la zona de Ayacucho para combatir la subversión en el año 1983. Sin embargo, la mayoría de ellos no era de la zona ni conocían el lugar. A diferencia de los miembros del PCP-SL que al llevarse personas de las estancias conocían mejor el territorio y podían escapar fácilmente. Ante eso, los militares, según el testimonio de los/as pobladores/as, los fuerzan para que los guíen hacia aquel cerro donde se escondían los miembros del PCP-SL.[14]

Lo que me llamó la atención del comentario de Diego, fue que los miembros del PCP-SL se dirigían a Putaccasa con el objetivo de quemar el anexo. Si esto era cierto, según su testimonio, debía haber algún tipo de razón para querer hacerlo. La respuesta de Diego fue la siguiente:

> Nos querían matar los senderistas, porque le dábamos comida a los policías y militares. Ellos [subversivos] también venían a exigir que les demos comida, "deben apoyar al partido" nos decían. Cada uno [senderistas, policías y militares] llegaban con una idea similar. Nos confundían y uno no sabía a quién apoyar. (Diego, 46 años).

Putaccasa es una zona de paso que conecta Ayacucho con Ica. "Siempre ha habido restaurantes" era lo que me decían en Putaccasa. Al parecer, los senderistas habían acudido para acabar con los restaurantes, porque en estos se alimentaban los militares. Según el testimonio de Diego, los miembros del PCP-SL los acusaban de alimentar a los policías y militares y eso los convertía en enemigos. Sin embargo, esta no fue la única razón para quemar el anexo. No se trataba solo de alimentar a las fuerzas del Estado sino que los putaccasinos participaron en el enfrentamiento que tuvo lugar en el año 1985 en Quichku, como consta en el testimonio de Diego.

El señor Fabio[15] era la última persona con la que podía hablar sobre el tema. Lamentablemente, no pude entrevistarlo en Putaccasa, pero quedamos en conversar en Huancasancos. Allá pude encontrarlo y me contó sus recuerdos sobre lo que había ocurrido en Putaccasa. El señor Fabio era de las pocas personas mayores que había estado allí el tiempo suficiente como para recordar qué había pasado. Él recuerda, junto a su esposa, que todo cambió desde la década de 1980, cuando la tranquilidad se quebró en Ayacucho.

> Todo había comenzado en Sacsamarca y luego la violencia se extendió hasta Putaccasa. Los senderistas llegaban aquí a exigir colaboración en víveres y de miedo les dábamos. Por la mañana y por la tarde venían hasta que Sacsamarca se rebeló. Cuando se rebelan los de Sacsamarca, los compañeros [miembros del PCP-SL] escaparon a las estancias en las alturas de Putaccasa. Los sacsamarquinos los agarran a los compañeros en la estancia de Conocapampa y los matan. (Fabio, 66 años; Almendra, 58 años)

[13] Entrevista realizada el 14 de mayo de 2014 en el centro poblado de Putaccasa.

[14] Había un temor generalizado por apoyar a los militares, por las represalias que podía tomar el PCP-SL. Al respecto, el informe de la CVR señala lo siguiente: "los pueblos ya visitados por las Fuerzas Armadas recibían el peor trato. Con apoyo de sus informantes locales, los subversivos vejaban, mutilaban o ejecutaban delante de todo el pueblo a quienes colaboraron con la patrulla militar en lo que llamaban un "juicio popular" (CVR 2004: 269). Los testimonios de los pobladores de Putaccasa también se referían al temor de lo que podía pasar una vez los policías y militares se retiren de la zona. Debido a que los pobladores me comentaron que el PCP-SL tomaría represalias contra ellos al acusarlos de haber ayudado a los militares.

[15] Entrevista realizada el 16 de mayo de 2014 en Huancansancos.

Ese había sido el primer enfrentamiento que tuvo lugar en las alturas del anexo. Sin embargo, sería recién en el segundo enfrentamiento que, según el testimonio de Diego y Fabio, participarían directamente las personas de Putaccasa. Este último enfrentamiento antes de la quema del anexo sería al que habían hecho referencia los testimonios anteriores.

> El segundo enfrentamiento fue en la estancia de Quichku. Sorpresivamente, aparecen en la noche militares, y nos exigen posada, porque venían los terroristas. Nos decían: 'vienen los terrucos por las alturas de Huancasancos y van a pasar por aquí. Todos los de las estancias quedan avisados, tienen que pasar la voz. El perro que no ladra va a morir'. A la mañana siguiente, nos despiertan bien temprano y nos obligan a ir con ellos. Nos llevó a todos los hombres con ellos, para arriba hacia la mina. Teníamos miedo de que nos maten. (Fabio, 66 años)

¿Por qué no sentir temor? Tanto Diego como Fabio me comentaron que temían las represiones por parte del PCP-SL al haber ayudado a los militares. El problema era que, si no apoyaban a los militares, pues los senderistas podrían asesinarlos a todos en la noche.

> ¿Por dónde hay camino? ¿Dónde hay cuevas? nos decían. Eran 15 o 16 soldados que se dividen, unos van por Quichku y otros por la mina. Apenas llegan a la pampa, les comienzan a disparar. Hacia allá nos dirigimos todos escondiéndonos. Cuando llegamos un militar estaba muerto. Corría balacera, cualquier cantidad de bala. Han muerto como 20 y tantos compañeros y eran las 6 o 7 de la mañana. Ahí no más, llegaron dos helicópteros, pero igual escaparon bastantes. (Fabio, 66 años)

Los que pudieron, huyeron para correr la voz de lo que había pasado. Los putaccasinos habían soplado. No solo habían alimentado a los militares, también habían participado en el enfrentamiento. Por otro lado, los veinte y tantos compañeros que habían fallecido no eran todos miembros del PCP-SL. Tal como expliqué anteriormente, formaban parte de la masa.

> Luego los militares nos dicen: "¿qué quieren que hagamos con estos miserables?" Y dijimos hay que enterrarlos y ahí no más hicimos un hueco. Había jóvenes, hombres y mujeres, con uniformes escolares. Luego, una chica de ahí nos dijo "nosotros hemos sido reclutados de la estancia, porque mi mamá me ha mandado a recoger los animales". Ella era de Accomarca. Con ella, me subo al helicóptero para que rastreemos a los que habían escapado. Luego, nos deja el helicóptero en Putaccasa". (Fabio, 66 años)[16]

Al haberse subido al helicóptero, el señor Fabio me comentó que había sido señalado como "soplón" y ese miedo no lo dejó dormir tranquilo. Aquello que él me comentaba, ha sido registrado por la CVR. Tal como figura en la cronología de hechos registrados por la comisión, el 8 de agosto de 1985 "un miembro de la patrulla de las FFAA fallece durante un enfrentamiento en Putaccasa, Cangallo" (DESCO 1989: 273). Esta es la única fuente de archivo –junto a los archivos de la comunidad que recientemente ha encontrado el historiador Ricardo Caro- que pude obtener sobre el enfrentamiento. Sin embargo, hay algo que nos debe llamar la atención. Primero, no se hace mención a los cuerpos de los miembros del PCP-SL. Los testimonios coinciden en que hubo un enfrentamiento en el que participaron los miembros del anexo de Putaccasa. Segundo, "Cangallo" aparece como el distrito al cual pertenece Putaccasa, considero que esto se debe a un error cometido por quien registró el suceso ya que, como mencioné al inicio del artículo, este anexo forma parte del distrito de Sacsamarca.

Después del enfrentamiento, según me comentaron los/as pobladores/as de Putaccasa, pasaban el día en el pueblo, pero en la noche se iban a dormir a unas cuevas cercanas al anexo.

> Teníamos que irnos a dormir a las cuevas en la noche para que no nos maten. Dejábamos el pueblo a las 5 de la tarde y nos íbamos a dormir al cerro. Yo me acuerdo ver al señor Fabio adelantarse, porque estaba

[16] Recientemente, al parecer, esta fosa común donde fueron enterrados los cuerpos parece haber sido exhumada. En base a los testimonios de los/as pobladores/as con los cuales conversé, todo parece indicar que los cuerpos que han sido exhumados son de aquel enfrentamiento entre el PCP-SL y los militares. Consulta: 23 de junio de 2015 http://elcomercio.pe/peru/ayacucho/fiscalia-ayacucho-exhumo-restos-hallados-fosa-noticia-1820458

> mal de su pie. Ya temprano regresábamos y así todos los días. (Astrid, 36 años; Gabriela, 60 años)[17]

Las cuevas a las que se refiere la señora Astrid y la señora Gabriela, son piedras grandes y los/as pobladores/as de Putaccasa dormían atrás de estas. Según me contaban, se llevaban sus pellejos y se abrigaban. Como dicen ambas señoras, se trataba de una estrategia producto del temor a las acciones que pudiese tomar el PCP-SL. La participación de los pobladores del anexo en el enfrentamiento les hacía temer sobre lo que podía pasar.

"YA NO HAY PUTACCASA": LA PRIMERA INCURSIÓN DEL PCP-SL

Fabio era una de las personas con mayor temor a las represalias que podía tomar el PCP-SL. Su miedo se debía a que había "ayudado" a los militares en aquel enfrentamiento y a que era representante del Estado en el anexo. Estas fueron las razones que, según me comentó, lo llevaron a viajar por un tiempo a Lima.

> Habíamos [él y su esposa] decidido tomar el carro por la mañana, para poder llegar a Ica temprano. A mí, los senderistas me habían acusado de soplón y tenía miedo. Nosotros salimos el lunes por la mañana. Al día siguiente, fui a la agencia a comprar mi pasaje de vuelta y me dijeron que Putaccasa había sido quemada. (Fabio, 66 años)

Los pobladores y pobladoras del anexo me comentaron que los miembros del PCP-SL entraron a Putaccasa para arrasarlo todo en la tarde del lunes 14 de septiembre de 1987.[18] La primera vez que Putaccasa fue quemada, según los testimonios de los/as pobladores/as, fue fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, era una zona estratégica controlada por policías y militares. Al haber una gran cantidad de restaurantes, las fuerzas del Estado encontraban en Putaccasa un lugar donde comer, dormir y proveerse de alimentos. Así lo señala el siguiente testimonio recogido por la CVR:

[17] Entrevista realizada el 15 de mayo de 2014 en Sacsamarca.

[18] Esta fecha ha sido obtenida a partir del índice de defunciones de la Municipalidad Distrital de Sacsamarca. Al saber los nombres de las víctimas, busqué en qué año habían sido declaradas como muertas y en qué lugar. De esa manera, pude comprobar con documentos la fecha exacta.

> La declarante que se identifica con el código 201117 señala que en 1987 en la localidad de Putaccasa, distrito de Sacsamarca, provincia de Huancasancos, departamento de Ayacucho, su madre fue asesinada por elementos subversivos del PCP-SL acusada de haber brindado alimentación a efectivos militares en su restaurante. Los senderistas sacaron a su madre a patadas del restaurante, la llevaron fuera y comenzaron a maltratarla, le rompieron la nariz diciéndole «a esos perros les has dado comida ahora que te salven esos perros». Luego de maltratarla le dispararon en el estómago y en la cabeza. (CVR 2003b: 194)

En segundo lugar, los miembros del PCP-SL podían haberse querido vengar por la colaboración de los pobladores de Putaccasa en el enfrentamiento de 1985. Esto lo concluyo a partir del testimonio de Fabio:

> En esa tarde entraron a Putaccasa y la primera casa que quemaron fue la mía. A las chicas que trabajaron en mi restaurante las lastimaron, a una la dejan herida y las otras dos, Lucila y Tania, se escaparon. (Fabio, 66 años)

Según el señor Fabio, la primera casa que quemaron fue la suya y esto pudo deberse a que fue él quien se subió al helicóptero para identificar a los miembros del PCP-SL que escaparon en aquel enfrentamiento. Lo mismo recordaba la señora Ana:

> El 87 llegan los militares y en la noche vino sendero. Queman casas, maltratan y matan gente [...] Nos decían: "ustedes han colaborado con los militares". (Ana, 48 años)

Esta colaboración se refería tanto a que los policías y militares comían en los restaurantes de Putaccasa y al enfrentamiento de 1985. Por eso, antes de la quema de Putaccasa, ya había un ambiente de temor, todos pensaban que el PCP-SL tomaría represalias por lo que había ocurrido en 1985 y porque los policías y militares comían y se proveían de alimentos en el anexo.

> En el 87, aparecieron de noche y quemaron fácil todas las casas, porque los techos eran de paja. Nos quemaron por el apoyo que les dábamos a los militares. Después del 87, nos fuimos a vivir a Sacsamarca hasta el 93. (Diego, 46 años)

Cuando el señor Diego me dijo esto, le pregunté por el almanaque que tenía colgado en su pared. Ahí decía que Putaccasa había sido quemado en el 84 y el 92. "Vinieron una vez a preguntar sobre lo que había pasado en Putaccasa y al primero que encontraron le preguntaron cuando habían quemado y pusieron esa fecha. Pero no ha sido así" (Diego, 46 años). Esa misma noche me confesó que la fecha era 1987, el día que habían matado a su madre.

No todos fueron asesinados aquella noche. Algunos lograron escapar. José Ortiz[19] fue una de las personas que consiguió escapar aquella noche:

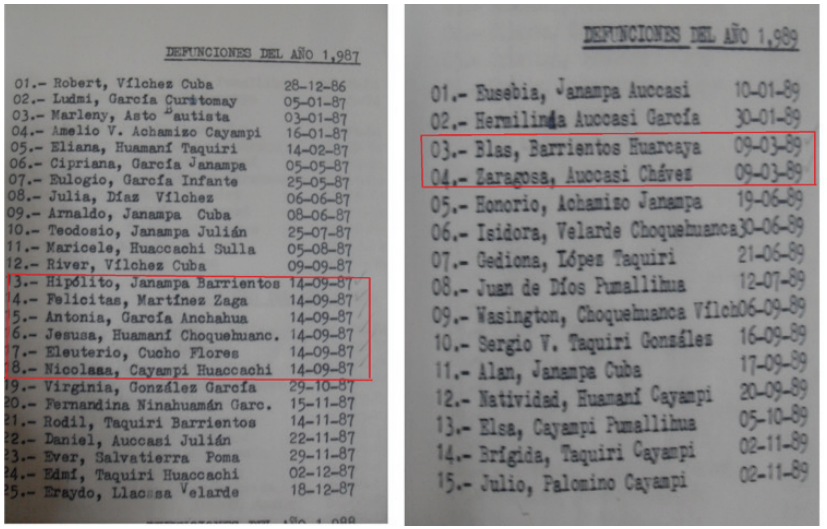
> De noche entraron los senderistas y quemaron Putaccasa. Otros escapamos, apareció un carro en medio de la carretera que prendió sus luces. Los senderistas se asustaron porque pensaban que eran policías o militares. Aprovechamos para escaparnos hacia el cerro [...] Los que se quedaron no quisieron escapar. (José Ortiz, 48 años)

Fueron seis las personas que no escaparon de Putaccasa. Mientras iba conversando con las personas del centro poblado, pude recoger el nombre de ocho personas cuyos nombres fueron los mismos que encontré en el índice de defunciones de la municipalidad del distrito de Sacsamarca y pueden ser vistos en la siguiente foto. Los nombres están al interior de los recuadros rojos de los años respectivos (seis nombres correspondientes al año 1987 y dos producto de lo ocurrido en 1989).

El asesinato y la quema de Putaccasa se habían producido el 14 de septiembre de 1987. Mario, al igual que José Ortiz, era uno de los que consiguió escapar de Putaccasa en dirección a Sacsamarca. Cuando llegó a la plaza del distrito solo pudo decir: "Ya no hay Putaccasa".

RETORNO Y CENIZAS: LA SEGUNDA QUEMA DE PUTACCASA

El primer problema que enfrentaron los/as pobladores/as fue que no podían volver al anexo porque temían que el PCP-SL vuelva a incur-



DEFUNCIONES DEL AÑO 1,987

01.-	Robert, Vílchez Cuba	28-12-86
02.-	Ludmi, García Curitomay	05-01-87
03.-	Marleny, Asto Bautista	03-01-87
04.-	Amelio V. Achamizo Cayampi	16-01-87
05.-	Eliana, Huamaní Taquiri	14-02-87
06.-	Cipriana, García Janampa	05-05-87
07.-	Eulogio, García Infante	25-05-87
08.-	Julia, Díaz Vílchez	06-06-87
09.-	Arnaldo, Janampa Cuba	08-06-87
10.-	Teodosio, Jansmpa Julián	25-07-87
11.-	Maricele, Huaccachi Sulla	05-08-87
12.-	River, Vílchez Cuba	09-09-87
13.-	Hipólito, Janampa Barrientos	14-09-87
14.-	Felicitas, Martínez Zaga	14-09-87
15.-	Antonia, García Anchahua	14-09-87
16.-	Jesusa, Huamaní Choquehuanc.	14-09-87
17.-	Eleuterio, Cucho Flores	14-09-87
18.-	Nicolasa, Cayampi Huaccachi	14-09-87
19.-	Virginia, González García	29-10-87
20.-	Fernandina Ninahuamán Garc.	15-11-87
21.-	Rodil, Taquiri Barrientos	14-11-87
22.-	Daniel, Auccasi Julián	22-11-87
23.-	Ever, Salvatierra Poma	29-11-87
24.-	Edmi, Taquiri Huaccachi	02-12-87
25.-	Eraydo, Llacsa Velarde	18-12-87

DEFUNCIONES DEL AÑO 1,989

01.-	Eusebia, Janampa Auccasi	10-01-89
02.-	Hermilinda Auccasi García	30-01-89
03.-	Blas, Barrientos Huarcaya	09-03-89
04.-	Zaragosa, Auccasi Chávez	09-03-89
05.-	Honorio, Achamizo Janampa	19-06-89
06.-	Isidora, Velarde Choquehuanca	30-06-89
07.-	Gediona, López Taquiri	21-06-89
08.-	Juan de Díos Pumallihua	12-07-89
09.-	Wasington, Choquehuanca Vílch	06-09-89
10.-	Sergio V. Taquiri Gonzáles	16-09-89
11.-	Alan, Janampa Cuba	17-09-89
12.-	Natividad, Huamaní Cayampi	20-09-89
13.-	Elsa, Cayampi Pumallihua	05-10-89
14.-	Brígida, Taquiri Cayampi	02-11-89
15.-	Julio, Palomino Cayampi	02-11-89

Foto del índice de defunciones de la Municipalidad de Sacsamarca. Foto del autor.

sionar en esa zona. Se sentían más seguros/as en Sacsamarca, donde había muchas más personas y de dónde los miembros del PCP-SL habían sido expulsados por la población. Sin embargo, la mayoría de los/as pobladores del anexo, como me comentaron, dependían de los ingresos económicos que les generaban los restaurantes y en Sacsamarca no tenían esta posibilidad.

> El 87 habían quemado Putaccasa y nosotros nos habíamos quedado en la calle. No teníamos nada, lo habíamos perdido todo. No teníamos qué comer y el distrito no nos ayudaba. Teníamos que vender comida en la calle, en la plaza de Sacsamarca. No teníamos nada y en Sacsamarca no había nada. (Ruth, 45 años)[20]

Si bien había personas que no solo tenían casa en Putaccasa, pues había otras que dependían íntegramente de los restaurantes que tenían en el anexo. La quema de Putaccasa representó también la pérdida del principal ingreso económico de estas familias: los restaurantes. La venta ambulatoria de comida en Sacsamarca no les permitía conse-

[19] Entrevista realizada el 14 de mayo de 2014 en el centro poblado de Putaccasa.

[20] Entrevista realizada el 16 de mayo en Huancasancos.

guir el dinero que necesitaban, tal como señala la señora Ruth, había que ingeniárselas y una de las maneras fue vender comida en la calle. La falta de dinero fue la razón por la cual, según los testimonios, regresaron:

> En diciembre, regresamos a Putaccasa, con miedo regresamos. Yo con mis papás y mi hermano Ricardo. También José, Juan y Blas Barrientos.[21] No había qué comer, por eso volvimos a Putaccasa. [...] Nadie estaba permanente ahí, por miedo. Dormíamos en cuevas por arriba. (Ruth, 45 años)

La conversación que mantuve con la señora Ruth me dejó con una inquietud. Era claro que el anexo se encontraba en una situación marginal en relación al Estado y a la comunidad de Sacsamarca. No se trataba únicamente de la falta de acceso a instituciones para ejercer su ciudadanía, sino que su condición misma era una excepción.

> El 10 de marzo había rumor de que los terroristas querían matar en Putaccasa. Ese jueves cae granizo fuerte, fuerte. Uno como militar entra y me pega con la mano y con el arma. Era terrorista y parecía militar. Nos juntaron a todos. Había un carro parado y yo le digo a mi papá vamos a escapar, pero no podíamos. En eso, veo que Ricardo escapa con Nicanor. Yo me quedé con mi papá y mi hermana Mariana. Nos hicieron formar, nosotros éramos once y ellos ochenta terroristas. Ya estaban sacando kerosene para quemar las casas y Mariana habló: '¿Qué hemos hecho? ¿A un pobre matan? ¿Qué partido es este que mata a los pobres?'. (Ruth, 45 años)

Ruth no solo había interpelado a miembros del PCP-SL sino que incluso había cuestionado los supuestos sobre los que se erguía el partido: la defensa de los débiles y pobres. Carlos Iván Degregori (1990) analiza el contexto en el cuál surge el PCP-SL y, en su análisis, la situación de extrema pobreza en la cual se encontraban los ayacuchanos fue una de las principales causas de que el discurso senderista

[21] Blas Barrientos es el nombre verdadero de uno de los pobladores de Putaccasa. En este caso, no he cambiado su nombre, porque es una de las dos personas que fallece durante la segunda quema del anexo.

haya calado. Esa fue la principal contradicción del PCP-SL: matar a los campesinos cuya situación de exclusión y pobreza querían cambiar.

El mal clima y la violencia se juntaron para terminar de destruir Putaccasa. Los senderistas habían entrado vestidos como militares con el objetivo de quemar el anexo y, según los testimonios de las personas con las cuales conversé, los habían encerrado en un cuarto del cual pudieron escapar sin hacer bulla. Prácticamente, se arrastraron todo el camino en dirección hacia la mina y recién cuando estaban lejos pudieron respirar. Esa misma noche, tuvieron que dormir bajo del granizo sin hacer bulla para que nadie los descubra.

> Cuando amaneció, regresamos a Putaccasa y vimos el cuerpo de Zaragoza y, en la escuela en la carretera, el cuerpo de Blas Barrientos y le habían cortado la lengua. Nosotros esperábamos el carro para ir a Sacsamarca, pero nos encontró Armando que había ido a pedir ayuda a Sacsamarca. No tocamos los cuerpos, los tapamos nomás y hemos ido a Sacsamarca. (Ruth, 45 años)

Aquella noche, murieron dos personas: Blas Barrientos y su suegra Saragoza. La razón por la cual asesinaron a Blas, no está del todo esclarecida. Sin embargo, todos los testimonios que se referían a la muerte de Blas, señalan que lo mataron porque tenía dos amantes. Según las personas que lo conocieron, Blas vivía con su suegra y sus dos mujeres. Los miembros del PCP-SL lo habrían matado, por mantener esta relación polígama. Mientras que otros enfatizan que, aparte de esa razón, se debió a que Blas era una autoridad importante de Putaccasa. Hasta el tercer día no me había dado cuenta de que Putaccasa había sido reconstruida sobre los cimientos de las anteriores casas. Grande fue mi sorpresa, cuando pregunté por aquellos adobes en los que siempre me sentaba a descansar: "ahí era la casa de Blas". Los restos que se encontraban al frente del local de vigilancia comunal habían sido una de las casas de Blas Barrientos. De esta, solo quedaban unos cuantos adobes que representaban lo que había ocurrido en Putaccasa en 1989. Ahí estaba materializada la memoria y el recuerdo de lo que había pasado.

Restos de la casa de Blas Barrientos. Foto del autor.

VIOLENCIA: EXCEPCIÓN Y EXCLUSIÓN

Putaccasa vivió durante la década de 1980 el ejercicio de la violencia por parte del Estado y las fuerzas subversivas, sobre todo, porque la zona Huancasancos era parte de lo que alguna vez los senderistas denominaron "zona liberada". Las comunidades que se encontraban en esta zona "sintieron que para el resto del país, en especial para los principales centros del poder político y económico, lo ocurrido en sus pueblos, casas y familias sucedía en otro país" (CVR 2004: 20). Este sentimiento estaba totalmente justificado, no solo por la distancia que separaba las grandes capitales del país de la periferia rural, sino también porque el Estado no había intentado mejorar las condiciones de vida de las zonas rurales, prácticamente abandonándolas. No solo la distancia espacial evitaba que uno se entere qué ocurría en la sierra durante los primeros años de la violencia política, sino que nadie hacía referencia a lo sucedido. A pesar de que, "el principal costo en vidas humanas a lo largo de los veinte años investigados por la CVR

fue asumido por las localidades más pobres del país" (CVR 2004: 21), los medios de comunicación se enfocaron en los sucesos ocurridos en la ciudad. De ahí que casos como la explosión en la calle Tarata ocupen un lugar importante en el imaginario popular y sean mucho más recordados que sucesos como los de Putaccasa.

El ingreso de los militares a la zona de la sierra sur tenía como objetivo erradicar a los miembros del PCP-SL, pero no estuvo acompañado de una preocupación por la situación de los pobladores y pobladoras de la sierra. Luis Cisneros Vizquerra, ex ministro de Guerra, había declarado que si las fuerzas armadas asumían el control de las zonas declaradas en emergencia, pues entrarían a matar y que al matar sesenta personas, a lo mejor encontraban tres miembros del PCP-SL (CVR 2004: 263). Estas declaraciones reflejaban que no existía un plan elaborado para enfrentar al PCP-SL y, segundo, revelaba la poca importancia que tenían los/as campesinos/as para el Estado cuando se aprobó el ingreso de los militares a la zona.

Al permitir el ingreso de las fuerzas armadas, el Estado peruano estaba ejerciendo su soberanía.[22] En este caso, el ejercicio de su soberanía traza una línea divisoria en la sociedad del Perú. ¿De qué manera? En el caso de la guerra interna, el Estado decide que las fuerzas armadas entren a las zonas de emergencia para eliminar a todos/as los/as pobladores/as que se encuentren en la zona liberada, asumiendo que se trataba de miembros del PCP-SL. Esto podía deberse a que el Estado se basaba en las declaraciones de los miembros del PCP-SL quienes, como señalé anteriormente, identificaban a todos los pobladores de las zonas liberadas como parte del partido. Al parecer, el conflicto armado interno nos revela que la población de las zonas rurales estaba excluida del proyecto de nación impulsado por el Estado peruano.

Los pobladores y pobladoras de Putaccasa –y los pobladores del ámbito rural que no pertenecían al PCP-SL- habían sido tomados en cuen-

[22] En este caso, el concepto de soberanía ha sido tomado del trabajo de Giorgio Agamben. Soberanía es la toma de decisión frente a una situación que escapa a los marcos legales impuestos por la Constitución (1998: 27-44)

ta como parte de la *población*[23] cuando Belaúnde declaró la irrupción de las fuerzas armadas. El filósofo Michel Foucault (2006) considera que el Estado moderno se caracteriza por una forma de gobierno de la población mediante los dispositivos de seguridad, es decir, dispositivos que se presentan como si contribuyeran a garantizar el orden. Estos dispositivos de seguridad se presentan como beneficiosos para los intereses de la población y son justificados técnicamente en tanto se enfocan en la administración de la vida de los seres humanos. Al administrar la vida de los seres humanos, estos dispositivos no solo podrían "dar vida" sino también "dar muerte". En otras palabras: decidir quiénes viven y quiénes no. Cuando digo que los pobladores de las zonas rurales fueron tomados en cuenta durante el gobierno de 1980-1985, quiero decir que fue el Estado quien decidió que podían morir si era necesario para "dar vida" a otro grupo de personas estadísticamente más representativo. Giorgio Agamben (1998) señala que los dispositivos de seguridad del Estado moderno se centran en garantizar el orden y pueden hacerlo a través de políticas represivas que garanticen la seguridad de la población. Esto se hace evidente durante un estado de excepción, como lo fue el conflicto armado interno. En este estado de excepción, para Agamben (1998), es el momento en el cual el Estado aplica su poder soberano –las fuerzas represivas- sobre un grupo de la población para preservar el orden a nivel de un país. Durante la primera década del conflicto armado interno –periodo en el cual ocurren los sucesos de Putaccasa-, el Estado desplegó los dispositivos de seguridad sobre las poblaciones rurales de la zona sur del país para garantizar la seguridad de la población del Perú. El problema de estas medidas es que en esa búsqueda por reestablecer el orden mueren muchas otras personas que no estaban vinculadas al PCP-SL, como se puede observar en los testimonios de los pobladores y pobladoras de Putaccasa.

Luego del conflicto armado interno, Putaccasa continúa enfrentándose a una violencia mucho más sutil que está marcada por su exclusión. El anexo está conformado por 24 comuneros/as, por lo que estadísticamente son inexistentes ante la mirada del Estado en relación a la población de Sacsamarca y más invisibles incluso a nivel del país. Al tratarse de una población tan pequeña, no son representativos; por eso, la población de Putaccasa –al igual que la población de otras zonas rurales que viven fuera de las capitales distritales- tienen que conformar un bloque junto a Sacsmarca para canalizar sus demandas hacia el Estado. Esto se puede observar, cuando en Putaccasa intentan implementar ciertos programas sociales. Según ellos, no lo consiguen porque se les exige un cierto número de personas.

Un mejor ejemplo que nos permitiría comprender el desconocimiento que existe sobre Putaccasa es que en la base de datos elaborada por la CVR aparece escrito de otra manera. Durante el tiempo que estuve en Sacsamarca, me centré en tratar de averiguar si es que existía algún tipo de registro de las víctimas de Putaccasa. Producto de aquel breve trabajo de archivo, fue que encontré las partidas de defunción de las víctimas de la quema de Putaccasa en la municipalidad de Sacsamarca. Fue entonces cuando me pregunté: "si hay un registro de las víctimas, pues debería figurar en la CVR". Putaccasa sí figuraba, pero escrito de diferente manera: "Putajasa". Al fin había encontrado el registro de lo sucedido, el testimonio de alguno de los sobrevivientes de Putaccasa confirmaba aquello que había emergido del diálogo con las personas. Este no es un caso aislado, probablemente, haya ocurrido lo mismo con varios otros anexos o pueblos de la zona rural del país, pues no hay una manera estandarizada de escribir ciertos topónimos en quecha. Más allá de esto, lo que más me llamó la atención fue que la aparición del carro que le permitió a un grupo escapar estaba registrada. Además, también figura que Blas Barrientos fue asesinado y antes de eso que se le cortó la lengua (CVR 2003c: 316-318). La única parte de la historia recopilada de Putaccasa por la CVR se había perdido entre las páginas del informe final por estar registrada con una escritura hispana, puesto que esto implicaba una codificación distinta. Por eso, Diego tenía razón cuando había dicho que la fecha que figuraba en el calendario realizado por el Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) era falsa. Quizás, el mismo equipo de la EPAF buscó información sobre

[23] La población podría definirse como una conglomeración medida a través de la estadística donde la particularidad desaparece (Foucault 2006).

el anexo en el informe de la CVR pero no encontró aquellas fechas porque no había buscado con la escritura "correcta".

Esto se debe a una característica de la situación marginal en la cual se encontraba y se encuentra el anexo: la ilegibilidad. El Estado, a través de la CVR, no había podido aprehender la historia de Putaccasa. Había recogido testimonios sobre "Putajasa" y los había agrupado junto a otro grupo de información. Lo peor de todo es que la historia de la comunidad dependía de esa escritura. Si uno revisa los documentos de la CVR, podría creer que no ocurrió nada en Putaccasa sino que fue "Putajasa" la que vivió las consecuencias del conflicto armado interno. Uno podría pensar que se trata de una característica insignificante, es decir, un mero cambio de consonante. Sin embargo, por ese pequeño cambio, la historia de un anexo poco visible para el Estado se pierde entre los papeles.

UNA DÉCADA DESPUÉS DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO: PUTACCASA EN LA ACTUALIDAD

La situación del anexo, de alguna manera, era distinta respecto a los años anteriores. El problema es que esto no se debía a un cambio en las relaciones entre el Estado y el anexo de Putaccasa, sino a los proyectos de responsabilidad social realizados por la empresa minera Catalina Huanca. Anteriormente mencioné que Putaccasa se encuentra en los márgenes del Estado, es decir, una situación en la cual la presencia del Estado tiene una baja densidad en relación al distrito. Esto es evidente, pues el anexo no cuenta con un posta de salud y tiene problemas para mantener el funcionamiento de la institución educativa debido a la poca cantidad de población que vive de manera permanente en el lugar. Ante esta situación, la empresa minera aparece como un actor dispuesto a solucionar algunos de estos problemas con el fin de mejorar las relaciones. Estos proyectos de responsabilidad social son, en gran medida, los responsables de que la situación haya cambiado respecto a años anteriores.

Mientras estuve en Putaccasa observé dos formas mediante las cuales la empresa minera ayudaba. La primera era bastante sencilla y consistía en que los pobladores debían regar la pista que atravesaba el anexo. Esta era regada porque se trata de una trocha que al no estar asfaltada produce una gran cantidad de polvo cada vez que pasa algún medio de transporte: carros o maquinaria pesada. La trocha puede ser apreciada en la siguiente foto:

Foto de la trocha que conecta Putaccasa con la mina Catalina Huanca. Foto del autor.

Los pobladores y pobladoras riegan esta trocha y por hacerlo reciben un pago por parte de la empresa. Cuando conversé con ellos, me comentaron que se trataba de un pago general que realizaba la empresa y que era dividido entre los miembros del anexo. Ellos se habían organizado de manera tal que cada miembro debía regar la carretera cada cierto tiempo.

La segunda forma mediante la cual los pobladores y pobladoras recibían apoyo por parte de la empresa minera era el proyecto de fitotoldos o bio-huertos. Me comentaron que este proyecto les resultaba bastante útil en tanto les permitía cultivar alimentos que usualmente

tenían que conseguir en el mercado, por ejemplo, cebollas. Esta especie de bio-huerto funciona creando un microclima al interior del invernadero que permite el cultivo de especies de plantas que no crecen por las condiciones climáticas de la puna. También comentaban que los productos que cultivaban en estos bio-huertos eran los que utilizaban para preparar los alimentos que consumían y vendían en los restaurantes.

Este tipo de iniciativas realizadas como parte de la responsabilidad social de la empresa minera han generado algunos cambios en el anexo de Putaccasa en relación a la situación de sus pobladores/as. Tal como figura en la página web de la Fundación Integración Comunitaria que trabaja con la empresa minera Catalina Huanca, Putaccasa ha recibido el apoyo de esta fundación no solo a través de los fitotoldos sino también con campañas de salud y cocinas mejoradas.[24]

Foto de la construcción de los fitotoldos en Putaccasa. Foto tomada de la Fundación Integración Comunitaria. Consulta: 10 de agosto de 2015. http://fundacionintegracioncomunitaria.com/proyecto_8b.html

No obstante, la relación entre el Estado y el anexo de Putaccasa parece no haber cambiado. Como consta en la página web de la Fundación Integración Comunitaria, estos proyectos se realizan porque "las 14 familias que habitan esta jurisdicción no tenían cubiertas las condiciones mínimas de vida, ya sea por problemas sociales, económicos y hasta geográficos" (Fundación Integración Comunitaria, 2014). Estas necesidades debían ser cubiertas por el Estado a través de programas sociales, pero no era así. Por esta razón, la empresa minera es percibida por los pobladores y pobladoras del anexo como más cercana a ellos que las instituciones que representan al Estado. En este contexto, la empresa minera –a través de su estrategia de responsabilidad social- busca contribuir a cambiar la situación que el Estado no ha solucionado.

El testimonio de la directora y profesora de la escuela unigrado del anexo me parece importante. En la conversación informal que pude mantener con ella, me comentaba lo difícil que era mantener la existencia de la institución educativa, pues muchas veces se había querido que esta se cierre por la escasa cantidad de niños y niñas que asistían a la escuela. Por esta razón, los pobladores estaban manteniendo conversaciones con la empresa minera a fin de que los ayuden a crear un internado que permita a los niños que vivan en estancias cercanas a Putaccasa acceder a la escuela. Como me comentaba la directora de la escuela, muchos de estos niños y niñas no asisten a la escuela por la distancia a la que se encuentra, pero con un internado podrían hacerlo ya que no tendrían que ir y venir para estudiar.

La empresa minera a través de este tipo de proyectos y la relación que establece con los pobladores y pobladoras del anexo contribuye a mejorar su calidad de vida. Sin embargo, se trata de proyectos a corto plazo que no terminan de mejorar las condiciones de vida de la población y que solo tendrán vigencia mientras la empresa minera continúe en funcionamiento. Por esta razón, es importante que el Estado retome los vínculos con las comunidades –que como Putaccasa- se encuentran en los márgenes del Estado y no reciben apoyo para mejorar su calidad de vida ni reducir las brechas sociales.

[24] Para más información sugiero revisar la página web de la Fundación Integración Comunitaria: http://fic.pe/putaccasa-comunidad-que-enorgullece/

CONCLUSIÓN

Adentrarse en la memoria de una población cuyas viviendas fueron quemadas y cuyos familiares desaparecieron o fueron asesinados genera una serie de sentimientos encontrados. La situación en la que vivían no era la más adecuada, las tasas de pobreza eran altas y parecía que su situación no cambiaría. Quizás lo más terrible es que tuvieron que pasar por todo lo que les he contado a través de los testimonios de los/as pobladores/as para poder ser "vistos" por el Estado.

De las historias que ellos me contaron hubo dos cosas que me llamaron la atención y que he tratado de presentar en este texto. La primera está relacionada a cómo la situación de marginalidad del anexo de Putaccasa se intensificó durante la época del conflicto armado interno. Luego de este periodo, el Estado no ha conseguido incluir a estas personas sino que siguen viéndose impedidas de ejercer su ciudadanía. El recuerdo que tienen los hombres y mujeres putaccasinos del Estado, parece reducirse al ejército y la policía: la capacidad del Estado para dar muerte. A esta falta de "dar vida" se suman las constantes trabas que le pone el Estado a Putaccasa para tratar de renacer de las cenizas. Por ejemplo, cuando quieren implementar un proyecto como el internado, se les exige un número mínimo de alumnos. Esto lleva a que los pobladores, como me comentó la directora de la escuela, traten de "conseguir" niños yendo a otras estancias e invitar a otras personas a matricular a sus hijos e hijas en la escuela.

La necesidad de trabajar fue la principal razón por la cual los pobladores de Putaccasa decidieron regresar al anexo. Actualmente, las familias de Putaccasa mantienen estrechas relaciones con la capital del distrito, pero son excluidas de maneras sutiles. Por ejemplo, cuando se discute el prepuesto participativo tienen que dirigirse hacia la capital del distrito y muchas veces no hay medios de transporte para conseguirlo. Tampoco existe algún puesto de salud ni una buena escuela. Ante tal situación, se ven en la obligación de salir de Putaccasa constantemente o enviar a sus hijos e hijas a estudiar fuera del anexo. Junto a los restaurantes, la crianza de ganado y los trabajos temporales complementan la economía familiar de los putaccasinos.

Finalmente, habría que señalar que las víctimas de la violencia política con las cuales conversé sí recibieron algún tipo de reparación. Sin embargo, el Estado no ha realizado ningún tipo de acción para que la situación en la que se encuentran mejore y esto ha sido realizado por la empresa minera que funciona cerca al anexo del distrito de Sacsamarca. Al parecer, según los testimonios, no existe una preocupación por parte de las instituciones estatales por el desarrollo de capacidades de los pobladores y pobladoras del anexo. En condiciones así, es poco probable que la situación mejore únicamente a partir de proyectos de responsabilidad social aplicados por la empresa minera. Para cambiar la situación del anexo se requiere un trabajo conjunto entre la empresa privada, el Estado y la población del anexo de Putaccasa.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio

1998 Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos.

CARO, Ricardo

2014 Sacsamarca [Diapositivas] Lima: PUCP

COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (PERÚ)

2003a Historias representativas de la violencia. En Informe final de la comisión de la verdad y la reconciliación. Tomo V. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

2003b Crímenes y violaciones de DDHH: Los casos investigados por la CVR. En Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Tomo VII. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

2003c Casos del departamento de Ayacucho reportados a la CVR. Anexo 4. Consulta: 8 de junio del 2014. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/Tomo%20x%20ANEXOS/PDFSAnexo4/AYACUCHO.pdf>

2004 Hatun Willakuy: versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Lima: Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

CONNERTON, Paul

1989 How societies remember. Cambridge: Cambridge University Press.

DAS, Veena y Deborah POOLE

2006 El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. En Cuadernos de Antropología Social, Sin mes, 19-52. Consulta: 14 de abril del 2014. < http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913917002>

DEGREGORI, Carlos Iván

1990 El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979. Lima: IEP

DESCO

1989 Violencia en el Perú. Tomo 1. Lima: DESCO. Consulta: 8 de junio del 2014. < http://lanic.utexas.edu/project/laoap/desco/desco00002.pdf >

DIRECCIÓN ACADÉMICA DE RESPONSABILIDAD SOCIAL (DARS)

2014 Diagnóstico socioeconómico y psicosocial de la comunidad y distrito de Sacsamarca. Lima: PUCP

FOUCAULT, Michel

1981 Espacios de poder. Madrid: La Piqueta.

2006 Seguridad, Territorio y Población curso en el College de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

FUNDACIÓN INTEGRACIÓN COMUNITARIA

2014 Putaccasa, comunidad que enorgullece. Consulta: 10 de agosto de
2015 http://fic.pe/putaccasa-comunidad-que-enorgullece/

GRAMSCI, Antonio

1978 Maquiavelo y Lenin: notas sobre la política y el Estado moderno. Lima: Artex.

2006 "State and civil society". En Aradhana Sharma y Akhil Gupta (editores). Anthropology of the state: a reader. Oxford: Blackwell Publishing. pp. 71-85.

DE LA POLÍTICA EDUCATIVA A LAS PRÁCTICAS LOCALES: EL CASO DE LA IMPLEMENTACIÓN DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN SACSAMARCA

ROXANA GASTELÚ

INTRODUCCIÓN

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como política educativa estatal se ha constituido en las últimas décadas como uno de los principales avances en el reconocimiento de los derechos indígenas. El reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural del país en la lucha por reducir las brechas sociales de acceso a la educación de las poblaciones indígenas, ha hecho de esta política parte de las principales consignas de las agendas públicas en los últimos años. El reconocimiento cada vez mayor de escuelas EIB y el aumento de la matrícula en dichas instituciones, son recibidos con entusiasmo por diversas organizaciones que apuestan por el potencial de esta política.

En la actualidad, diversos estudios sobre EIB han evidenciado los alcances y principales desafíos por los que esta política educativa atraviesa (Defensoría del Pueblo, 2013; García, 2008; Zúñiga y Modesto, 2005; entre otros). La necesidad de una mejor infraestructura de estas escuelas, la insuficiente capacitación de docentes bilingües, la necesidad de una adecuada propuesta pedagógica y el aprovisionamiento de materiales pertinentes a los contextos locales, suelen ser los principales desafíos identificados en las diversas publicaciones sobre EIB revisadas. En este contexto, considero pertinente abordar el funcionamiento de esta política a nivel comunal, para lo cual el enfoque etnográfico podría aportar considerablemente a desentrañar qué ocurre más allá de estas problemáticas identificadas, sumergiéndonos en las prácticas locales de los actores involucrados.

La presente investigación pretende ser una aproximación a un caso de implementación de EIB, cuya relevancia radica en dar mayores luces sobre cómo esta política educativa es presentada y desplegada en contextos locales por los actores involucrados en dicho proceso. De esta manera, busco problematizar la implementación de la política de EIB y las relaciones que surgen en un contexto de juego de intereses entre los propios comuneros y las políticas de Estado, sus funcionarios e inclusive las ONG.

Bajo la pregunta, ¿de qué manera la implementación de la política de EIB en Sacsamarca se vincula con los intereses y expectativas de la comunidad?, trataré de guiar el desarrollo de esta investigación. A modo de preguntas secundarias me planteo las siguientes: ¿cuáles son las expectativas educativas de los pobladores de Sacsamarca? ¿Cómo se ha desarrollado el proceso de implementación de la EIB en la escuela primaria y qué rol jugaron los actores locales? ¿Cuáles son los discursos y percepciones presentes en torno a la EIB?

Cabe recalcar que el trabajo de campo de esta investigación se enmarca en el curso Práctica de Campo 2 de la especialidad de Antropología, realizado en el semestre 2014-1. Para los fines de este trabajo, realicé entrevistas semi-estructuradas a los/as docentes de la escuela, padres y madres de familia, principalmente madres, con quienes pude lograr un mayor acceso y apertura, autoridades comunales y municipales. Además, considero conversaciones informales, ente las que incluyo a los/as alumnos/as de la escuela y observaciones de aula durante las horas de clase.

SOBRE LA INSTITUCIÓN EDUCATIVA PRIMARIA NO. 38493

Esta institución educativa primaria se caracteriza por una larga trayectoria de cambios desde su creación en Sacsamarca. Con ayuda de un docente logré acceder a una memoria sobre la historia de la escuela. En síntesis, fue creada en el año 1910 con el nombre Escuela Seccional de Mujeres No. 10214, cuyo local funcionaba en la iglesia ubicada en los alrededores de la plaza de la comunidad. Posteriormente, desde el año 1937 hasta 1945, es convertida a la modalidad mixta. Este proceso

se revierte aproximadamente tres veces más, intercalando sucesivamente la modalidad segregada por sexos y la mixta.

Para 1981, por gestiones de las autoridades locales, la escuela se traslada al actual edificio y vuelve a ser nuevamente de mujeres, ya con el número 38493. Según los testimonios de los docentes de mayor trayectoria, durante la década de 1980 la escuela atendía a un promedio 160 alumnas, con promociones de hasta treinta estudiantes. En 2014, por encargo de la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL), ha vuelto a fusionarse con la escuela de varones bajo la modalidad mixta y funciona en el local de la entonces escuela de mujeres. La razón se sustenta en la creciente disminución del número de alumnos/as en ambos establecimientos educativos.

Actualmente asisten un total de 85 alumnos, quienes se encuentran distribuidos en las aulas de primero (8), segundo (15), tercero (19), cuarto (15), quinto (13) y sexto grado de primaria (15). Asimismo, cuenta con seis docentes, uno por cada aula. Cuatro de ellos son nombrados (tercero, cuarto, quinto y sexto grado), una destacada de otra institución educativa (segundo grado) y una docente encargada (primer grado), que también es la directora. Todos han nacido en Sacsamarca y dominan el habla del quechua, mientras que dos provienen de uno de sus anexos (Pallca).

LOS NIÑOS, NIÑAS Y EL QUECHUA: UNA APROXIMACIÓN AL PANORAMA LINGÜÍSTICO DE LA ESCUELA

"¡Mi mamá está acá, señorita! ¡Vamos, señorita!", insistía María de 9 años, luego de comentarles a mis amigas de la escuela que ya no podía seguir jugando, pues necesitaba hacer entrevistas. "¿Y tu mami entiende castellano?". "Sí, señorita, ¡vamos!". Me sujetó fuerte la mano y dejé que me guiara. Llegamos a una pequeña casa construida de piedras y tejas. Benedicta, su mamá, estaba tejiendo afuera. Me presentó y le consultó si podría conversar un ratito con ella sobre la escuela. Asintió y puso un pellejito de cordero en un banquito. No pude hacer las preguntas que tenía en mente. María trataba de traducir sus respuestas en quechua. "Ya no sé qué está diciendo, señorita…", me miró

compungida. Ni María, ni yo, por supuesto, podíamos entender qué nos decía Benedicta. (Jueves, 15 de mayo, 2014)

Un aspecto que considero pertinente abordar es el panorama lingüístico de esta generación de niños que asiste a la escuela. Niños jugando a las canicas en la plaza de la comunidad, niñas colgándose de las ramas de los árboles de la plaza, niños correteándose unos a otros a la hora del recreo. En cada lugar, el uso predominante del castellano fue una de mis primeras sorpresas. Si bien nos habían comentado sobre el uso del castellano por los niños y niñas, a partir de algunas experiencias previas en escuelas EIB, pensé que el uso del quechua sería predominante en aquellos espacios de juego. Me equivoqué. Los niños y niñas de la escuela hablan y se comunican entre ellos en castellano. "Los niños ahora hablan puro castellano, entienden el quechua pero no lo pueden hablar", me comentaba uno de los profesores.

Mediante observaciones de aula y la relación que mantuve con un grupo de niñas con quienes pude entablar mayor afinidad gracias a su apertura a conversar, jugar y andar conmigo por la comunidad, pude notar que los niveles de dominio del quechua entre los niños varían. Mientras que algunos entienden el quechua pero no lo pueden hablar, otros reconocen palabras, expresiones o frases. Algunos, en menor proporción, simplemente no lo dominan, son castellanohablantes monolingües. Esto se diferencia del uso del quechua entre los adultos –especialmente las mujeres- y ancianos de la comunidad –mayoritariamente quechuahablantes monolingües– en sus conversaciones cotidianas.

> Ahora casi más del 80% de los niñitos hablan castellano. Inclusive más antes nuestra lengua materna era el quechua. Ahora, hace tres, cuatro años hemos cambiado nuestra lengua materna a castellano, la mayoría de niños hablan castellano, antes no hablaban. (Armando, 60 años, docente de primaria)

Según los docentes de mayor trayectoria, hasta la década de 1990 tenían que recurrir al quechua ya que a la escuela asistían estudiantes quechuahablantes, sobre todo en los primeros grados. "Hasta el año

2000, los alumnos hablaban las dos lenguas, actualmente casi todos ya hablan castellano" me comenta Miguel, docente de primaria de 57 años, tratando de ilustrar el panorama bilingüe de entonces. Diez a catorce años después, los cambios en cuanto al uso de la lengua son significativos. En ese sentido, el presente lingüístico de esta generación se diferencia significativamente a la de sus padres. El caso de María, citado al comienzo de este apartado, es particularmente ilustrativo de las diferencias generacionales respecto a la lengua. María puede entender cuando su madre habla en quechua, pero de forma limitada. Luego de aquel episodio, me cuenta que no vive con su mamá, sino con una tía. Si bien visita a su mamá, quien pasa más tiempo en la puna, ella necesita quedarse con una tía en la comunidad para poder estudiar.

Este panorama estaría inconcluso si no resaltamos el papel de la escuela en el proceso de cambio lingüístico. Vanesa es madre de dos niñas, una de ellas se encuentra cursando la primaria: "yo no sé cómo hice…" me comenta al recordar su educación. Los profesores le enseñaban en castellano, recuerda, mientras ella, a diferencia de su hija, hasta los diez años habló únicamente quechua. Aprendió el castellano en su paso por la primaria y secundaria. Recuerda un episodio:

> Me acuerdo que estaba con mi compañera de colegio en el mercado y nos pusimos a conversar en quechua, ¿no? ¡Y no nos dimos cuenta que nuestro profesor estaba por ahí! Se acercó molesto a nosotras y nos gritó: ¡qué le hemos dicho! ¡Ya olvídense de su quechua!, así con lisuras, feo, delante de toditos… si los docentes te escuchaban hablar en quechua te castigaban y te bajaban la nota, estaba prohibido. (Vanesa, 30 años, madre de familia)

El paso de Vanesa por la escuela, como el de muchos otros de procedencia rural andina, ha sido marcado por un proceso de "castellanización", enrumbado principalmente por docentes de procedencia mestiza o castellanohablantes monolingües. Esto a pesar de la existencia de políticas educativas bilingües para ese entonces. Con este tipo de experiencias escolares de fondo, es comprensible que ella, al igual que otros padres y madres que tuvieron acercamientos similares con la escuela, opte por no comunicarse con su hija en quechua. Se trata de

una práctica generalizada de padres y madres, que ha posibilitado el surgimiento de una generación de niños/as que no domina el quechua a cabalidad.

EL LUGAR DE LA ESCUELA Y LO QUE ESPERAMOS DE ELLA

Una forma de acercarnos al lugar que ocupa la escuela en las expectativas de la comunidad, es a través de los testimonios de los padres y madres de familia sobre la importancia del paso por la escolaridad y el tipo de educación que desean para sus hijos e hijas. En ellos es posible identificar alusiones a una necesidad de distanciamiento frente a una situación considerada como desventajosa, vivida básicamente por las generaciones anteriores. La educación se erige así en un marcador de diferenciación y, a su vez, en medio de defensa frente a la marginación.

Yo pienso que la educación es importante porque nosotros queremos que se eduque, que se defienda, no como nuestros ancestros que eran criadores… mis abuelos, tatarabuelos decían hasta primaria, de ahí le mandaban a la puna. Mi mamá es casi analfabeta, ahora en la realidad […] la única herencia es la educación. (Matilda, 33 años, madre de familia)

Como sostiene Ansión (1998), este defenderse en la vida implicaría no solo acceder a un buen trabajo y una mejor situación económica, sino también a conocimientos considerados necesarios para hacerse respetar y saber cómo desenvolverse en cualquier medio (1998, p. 237). Esto pasa por el deseo de los padres de familia de que sus hijos sigan una carrera superior o técnica, ya sea como policía, ingeniero, médico o que "estudie la carrera que desee con tal que sea profesional".

Asimismo, prevalece la expectativa de que los hijos o hijas sean "mejores o superiores que uno". Este "ser superior a mí" se expresa en términos de acceso a un mayor grado de estudios, legitimando así a la educación formal como potencial sustentador de jerarquías sociales dentro de la comunidad y en la sociedad en general: "Para que ya no sea ignorante como yo, que sea mejor con el estudio" (Marina, 34 años, madre de familia). En frases tales como "que sean superiores a mí", "que sean mejores que nosotros", se sustenta un anhelo de progreso en la expectativa por una mejor calidad de vida (Ansión, 1998). Que sus hijos sean profesionales, en ese sentido, se constituye en anhelo de reconocimiento (1998, p. 234).

Por otro lado, se resalta la importancia de la escuela en tanto posibilita la adquisición de conocimientos necesarios para migrar a alguna ciudad, ya sea para cursar estudios o trabajar. Ciudades de la costa, como Lima o Ica, o Huamanga en Ayacucho, son las más mencionadas. A pesar de que la comunidad cuenta con colegio secundario, hay una preferencia por aquellos que se encuentran en las ciudades. Esta se manifiesta en aquellos comuneros con mayores recursos económicos, quienes en varios casos cuentan con algún tipo de negocio propio como bodegas, restaurantes o servicios de transporte, y amplias redes fuera de la comunidad. El señor Valdemar, quien posee una bodega, negocio que complementa brindando servicios de transporte en la comunidad, y además actual presidente de la APAFA, es uno de estos casos:

La escuela es importante porque se preparan para su futuro, en la costa más que nada, aquí siempre apuntamos a la costa, como no hay academias […] apuntamos que sean universitarios, por eso que hago la comparación [entre la educación en la costa y en Sacsamarca]. (Valdemar, 42 años, padre de familia)

El interés por que los hijos e hijas cursen sus estudios fuera de la comunidad no es infrecuente entre quienes poseen los recursos para hacerlo, pues se considera que el nivel educativo que brindan es superior. Como Vanesa, la madre de familia mencionada, que en una visita a Lima aprovechó a inscribir a su hija en un curso "vacacional". En un primer momento "le chocó" que estaba "atrasada" en comparación con el resto de niños de Lima:

Quisiera llevarle a mi hija [a Lima] para que tenga más educación, para que sepa manejar la computadora, en la ciudad ya manejan. (Vanesa, 30 años, madre de familia)

Igual que Vanesa, otros padres y madres encuentran en la enseñanza de la computación un criterio adicional para calificar el tipo de educación como superior. El uso de las nuevas tecnologías, como la navegación por internet, es mencionado también por Marina. A ella le gustaría que enseñen computación "ahora que hay internet y que, comparados con la ciudad, ellos están quedados, no dominan el internet" (Mariana, 34 años, madre de familia). El contar con un curso de computación, por tanto, se constituye en criterio de validación sobre lo que es considerado una buena educación, teniendo como referencia la ciudad, donde la oferta de dichas herramientas es mucho mayor. Mientras en la comunidad el acceso es restringido, pues solo un local con cuatro computadoras brinda este servicio a toda la comunidad.

En menor medida se hizo alusión a la enseñanza del inglés. "El inglés es uno de los que vienen últimamente con el avance de la comunidad campesina, están saliendo profesionales que entienden el inglés.", sostenía Nixon (31 años), vicepresidente de la comunidad, en una de nuestras charlas.

Este creciente interés por acceder a recursos como el inglés y la computación en el medio rural es abordado por Trinidad (2006), quien afirma que si bien en un momento la aspiración de las poblaciones rurales era que sus hijos accedan a la escuela y manejen la escritura y el habla del castellano, conocimientos necesarios para migrar e insertarse en el mundo laboral; hoy, en un mundo cada vez más interconectado, estos conocimientos son insuficientes. En ese sentido, el inglés, la computación y el internet se instauran como recursos poderosos que facilitan la movilización en un contexto más global (Trinidad, 2006, p. 108).

Al configurarse la escuela como uno de los espacios potenciales para acceder y aprender a manejar estas tecnologías, se constituye en un espacio de adquisición de capital cultural necesario para desenvolverse en la ciudad y acceder a grados superiores de educación. Estas nuevas exigencias que se plantean a la escuela inciden por tanto en las valoraciones sobre la calidad educativa que se recibe. No obstante, la

escuela sigue manteniéndose como promesa de movilidad social, a pesar de las brechas de acceso a dichos recursos entre la población rural.

RELACIONES ENTRE LA ESCUELA Y LA COMUNIDAD: ACTORES LOCALES EN TENSIÓN

Durante mi aproximación al campo, fui testigo de una preocupación generalizada: el bajo rendimiento de los alumnos de primaria. Según comentarios de padres y madres de familia, autoridades comunales e incluso algunos docentes, coincidían en reconocer que el rendimiento académico de los alumnos ha disminuido en comparación a otras comunidades cercanas a Sacsamarca. Esta preocupación ha sido manifestada a nivel de la Asamblea General, siendo uno de los pocos tópicos relacionado a la educación discutido a este nivel.

En asambleas se ha discutido sobre la calidad de enseñanza de los maestros ("método de enseñanza no llegan a sus estudiantes") y sobre la irresponsabilidad de los padres. (Nixon, vicepresidente de la comunidad)

El "saber llegar", mencionado recurrentemente por los entrevistados, es entendido como la capacidad de los docentes de transmitir sus conocimientos. Por tanto, el "no llegar a ellos", como sostiene Ansión, es también, finalmente, el no saber enseñar, no estar preparado ni capacitado para lograrlo (1998, p. 181). La escuela está conformada por maestros nombrados con una antigüedad de entre 15 y 27 años, cuyas edades bordean los 60 años, lo cual es percibido por los padres y madres de familia como un perjuicio para la educación de sus hijos.

> Los docentes nombrados tienen bastante tiempo, son antiguos, tienen metodologías antiguas [...] A veces los docentes míos son docentes, los que están ahora... yo quisiera que vengan otros con otra experiencia. (Vanesa, 30 años, madre de familia)

La antigüedad de los maestros y su metodología de enseñanza percibida como desfasada ha llevado a los padres a manifestarse ante la Asamblea General respecto a la necesidad de actualizar a los docentes o, en su defecto, traer docentes jóvenes. Pero los docentes

nombrados encuentran asegurada su plaza, a pesar de las críticas o intentos de los padres y madres de sacarlos. Sin embargo, las acciones tomadas por los padres se restringen a este ámbito de asamblea y no ejercen mayor incidencia sobre las plazas docentes, pues "están protegidos por la ley, los padres de familia no tienen esa competencia, sino directamente la UGEL, ellos tienen que recoger las evidencias. Como no hay evidencias, por eso se están quedando." (Ceferino, 59 años, docente de primaria).

Si agregamos que los docentes no poseen aquellos saberes altamente valorados, como el manejo de internet o conocimientos de computación, la figura de este actor y los alcances de su labor empiezan a ser cuestionados. En ese sentido, se puede sostener que nos encontramos ante un debilitamiento de las bases de poder y legitimidad del rol del maestro (Ames, 2000). La creciente movilidad y el incremento de los niveles de escolarización de las poblaciones rurales –y por supuesto, su creciente acceso a medios de comunicación- han contribuido a que el profesor deje de ser el único que «sabe» y, en consecuencia, el intermediario por excelencia entre el campo y la vida urbana, el Estado y sus instituciones (Ames, 2000, p. 257).

El espacio de las asambleas, por tanto, refleja el papel activo de ambas partes, pues también son aprovechadas por los docentes, quienes a su vez exhortan a los padres y madres a que colaboren con la educación de los niños y los apoyen en sus tareas. Asimismo, el involucramiento de los padres y madres frente a la práctica docente es una forma de exigir una adecuada adquisición de conocimientos que se espera obtener de la escuela, espacio donde se proyectan las principales preocupaciones sobre el futuro de esta generación de niños.

EXPLORANDO NARRATIVAS EN TORNO AL PROCESO DE IMPLEMENTACIÓN DE LA EIB

Sentadas en una de las bancas a un lado de la plaza, mis amigas de la escuela y yo nos encontrábamos viendo un partido de vóley. Minutos después, una madre de las niñas se nos une. Mientras veíamos el partido le pregunto, "¿en la escuela le enseñan en quechua o en castellano?", pues aún no había realizado mis observaciones de aula. "En los dos le enseñan", responde. Su hija, al oír aquella respuesta contesta en voz baja: "no…en castellano nomás". Su madre la mira extrañada por un par de segundos, y continúa mirando el partido de vóley. (Lunes 12 de mayo, 2014)

Frente al panorama que he pretendido esbozar sobre el lugar que ocupa la educación y la escuela dentro de las expectativas educativas de los padres y madres, así como también de la relación entre los padres de familia y los docentes, es momento de preguntarnos qué papel cumple la EIB en este escenario. Para ello, a partir de las distintas versiones sobre la implementación de esta política educativa en Sacsamarca, intentaré identificar cuál ha sido el rol de los principales actores involucrados en dicho proceso.

Con poca información sobre la implementación de esta política en Sacsamarca y algunos temores propios de las prácticas de campo, como haber elegido un tema de poco interés para la población, o peor aún, basado en un hecho inexistente, emprendí mis primeros acercamientos hacia la población que constituye el grueso de la investigación: las madres de familia. Luzmila, integrante del Vaso de Leche, fue una de las primeras madres con quien pude intercambiar información al respecto. Su testimonio fue de suma importancia, como recurso y guía para las entrevistas que vendrían de allí en adelante.

Hace tres o cuatro años vino la ONG Llaqta y organizó la actividad "Valoremos nuestra lengua" en Sacsamarca. Algunos padres no estuvieron conformes con la propuesta: "Decían que no, ¿para qué?, les dificulta el aprendizaje, deben aprender el castellano para no atrasarse". (Nota de campo, lunes 12 de mayo, 2014)

La presencia de esta ONG en Sacsamarca fue confirmada por los docentes. El comienzo de sus actividades data aproximadamente del año 2010. "Hace cinco años atrás llegó una ONG Llaqta, ellos nos han capacitado para enseñar bilingüe. Eran de Huamanga, un grupo de profesionales, docentes que saben manejar quechua, ellos han sido

contratados por esa ONG para que puedan capacitarnos a los maestros.", sostuvo el profesor Armando cuando le pregunté sobre esta institución.

Ante la oportunidad de viajar a Huancasancos, se logró contactar al director de la UGEL de la provincia. Este evento aportó al esclarecimiento del proceso de implementación de la EIB en la jurisdicción. La existencia de una ordenanza sobre la oficialización del quechua en la provincia de Huancasancos y la eventual iniciativa para la implementación de la EIB en las escuelas primarias nos aproxima a las dinámicas seguidas por este sector frente a esta política.

> A través de una ordenanza que oficializa el quechua en la región, a partir de eso el 2010-2011 se tuvo la iniciativa de realizar un diagnóstico sociolingüístico de Huancasancos, se elabora así una línea de base para la implementación de la EIB realizada por la ONG Llaqta. A partir de ahí ha venido capacitando a los docentes en coordinación con la UGEL. (Ranulfo Aróstegui, director de la UGEL Huancasancos) (Nota de campo, martes 13 de mayo, 2014)

Al poseer esta información como un nuevo recurso para mis entrevistas, el mencionado diagnóstico sociolingüístico y la línea de base para la implementación de la EIB en las escuelas, no resultan ser una estrategia infructuosa. Al preguntar a los padres de familia y autoridades comunales si sabían o habían oído algo sobre la realización de un diagnóstico en la zona, lo negaban o desconocían el tema. Algo similar ocurría con los docentes. "Llaqta no ha hecho ningún diagnóstico en la zona, de frente han entrado, creo que debieron hacerlo para conocer con qué niveles de docentes iban a trabajar", me respondió el profesor Ceferino cuando le comenté al respecto.

En ese sentido, la capacitación a los docentes realizada por Llaqta se constituye en la primera actividad de incidencia en la escuela. La ONG no hizo un trabajo previo en la zona, como algún diagnóstico o análisis similar. Tampoco se presentó con la propuesta de EIB frente a la Asamblea General, ni la asamblea de APAFA. Es decir, no se recurrió a un proceso de información ni consulta a los comuneros sobre esta

nueva modalidad educativa, por lo que su accionar ha pasado desapercibido por varios actores locales.

> Llaqta se dedicaba netamente a capacitar a los docentes, nunca se presentaron ante la asamblea. (Valdemar, 42 años, padre de familia)

> […] Cuando Llaqta capacitó a los docentes, no se discutió con los padres de familia sobre la educación bilingüe. (Miguel, 57 años, docente de primaria)

Si bien no se propiciaron espacios de comunicación y discusión sobre dicha medida, sí se realizaron otro tipo de actividades como la comentada por Luzmila párrafos arriba, o la mencionada por Julisa, madre de familia de 30 años de edad:

El año pasado vino Llaqta con docentes especialistas en quechua, les dijeron que no pueden "perder su identidad". [A Julisa] le pareció que padres de familia y las autoridades estaban de acuerdo porque vio que participaban en una de las actividades de Llaqta. Esta consistía a cantar en quechua, quienes participaban recibían un premio (víveres). "Como era con premio, se empezaron a preparar". (Nota de campo, jueves 15 de mayo, 2014)

La alusión a la "pérdida de identidad" se encuentra presente en el trabajo de García (2008), básicamente en el rol que asumen muchas ONG locales que defienden la propuesta de EIB. En esta "pérdida de identidad", la lengua y la cultura son abordadas como propiedades estáticas, que pueden ser "rescatadas" o "perdidas". Por tanto, la educación en castellano, considerada como deseable por los padres, se constituye en una fuente de "pérdida cultural". Un discurso similar habría estado presente en los inicios de la implementación de la EIB a cargo de Llaqta.

Entre las posturas de los padres y madres de familia, "ellos estaban en contra, si van a hablar quechua, no van a poder escribir, se va a dificultar" (Johana, 30 años, madre de familia). Las mamás decían "si ya sabemos quechua, ¿para qué vamos a aprender?" (Vanesa,

30 años, madre de familia). Asimismo, hubo docentes que tampoco estuvieron convencidos por esta propuesta: "Algunos docentes no estuvieron del todo de acuerdo con las capacitaciones, finalmente todos se capacitaron" (Ceferino, 59 años, docente de primaria). Al dirigirse la implementación desde arriba, los docentes se vieron obligados a acatar y aceptar ser capacitados para evitar así posibles sanciones de la UGEL.

> Bueno, nosotros estábamos sometidos al ministerio, ¿no? porque no podemos rechazarlo, ¿no? [...] pero del ministerio como está considerando toda la provincia de Huancasancos bilingüe, necesariamente tenemos que utilizar las dos lenguas, todas las instituciones de la provincia de Huancasancos. (Armando, 60 años, docente de primaria)

Bien menciona el profesor Miguel: "pese a la resistencia de los padres a la enseñanza del quechua, los docentes tienen órdenes del ministerio de enseñarlo". De esta manera, los docentes tendrían así que "convencer" a los padres de familia que se encontraban escépticos ante este nuevo tipo de enseñanza. "Los padres tienen que aceptar, no van a imponer", agregaba el profesor Adolfo.

A partir de la concatenación de estas narrativas, es posible aproximarnos a una reconstrucción de lo ocurrido y, sobre todo, a la manera en que se han venido relacionando estos actores entre sí en el espacio local y en el marco de la ejecución de esta política. Por un lado, la EIB se está implementando en Sacsamarca sin consulta ni información previa de cara a la comunidad. Esto evidencia una lógica de implementación vertical, lo que López llamaría "direccionalidad de arriba hacia abajo":

> ... las propuestas y su planificación [de la EIB] es producto de la motivación estatal o académica o de alguna ONG no indígena, y, por ende, va de arriba hacia abajo. En contraposición a ella, la segunda [direccionalidad de abajo hacia arriba] se caracteriza por la agencia indígena, que marca una direccionalidad de abajo hacia arriba, cuando la iniciativa surge de una organización de base o de algún otro tipo de liderazgo indígena, la cual gradualmente es asumida o incorporada con modificaciones o no por el Estado. (López, 2009, p. 146)

El establecimiento de la EIB se presenta como una imposición por parte de un grupo foráneo con intenciones poco claras, al no haber propiciado algún espacio de discusión sobre esta medida. Por ello, el inicio del proceso de implementación de la EIB en Sacsamarca no constituye un hito para la comunidad. En las narrativas de los padres y madres de familia y las autoridades comunales, el conocimiento de las gestiones y la implementación de esta política es limitado.

En resumen, el debate en torno a la EIB se ha restringido al espacio de la escuela, específicamente a las asambleas convocadas por APAFA. Vale recalcar que estas se dieron no por motivos de consulta sobre esta política, sino por los desacuerdos expresados por los padres y madres de familia cuando la implementación ya estaba en marcha. Al verse sometidos a las exigencias de instancias educativas de mayor poder (UGEL – Huancasancos, MINEDU), los docentes han asumido las consecuencias directas de la implementación y han tenido que lidiar con las primeras reacciones opositoras de los padres y madres de familia, aumentando así las tensiones existentes entre ambos actores.

Miradas sobre la EIB

A partir de las narrativas presentadas, es posible identificar una serie de discursos y percepciones respecto a la EIB. Los padres y madres de familia manifiestan ciertos temores sobre las posibles consecuencias de su aplicación. Se percibe que la enseñanza bilingüe "les estaría dificultando ambos idiomas", expresión bastante recurrente y uno de los principales motivos de su oposición. Con ello se hace referencia a que los niños y niñas no aprenderían a hablar bien el quechua ni el castellano, afectando así sus niveles de aprendizaje.

"Sus hijos se iban a dificultar, que les iba a salir sus motes, se les va a dificultar", comentó Marina haciendo referencia a otras madres que se oponían. Para varios padres y madres de familia, el motoseo sería además una de las consecuencias de "no aprender a hablar bien el castellano". Este rasgo del castellano andino, como bien sostiene Zavala (2011), se ha visto cargado de valoraciones peyorativas asociadas a la falta de inteligencia, la pobreza o el analfabetismo. Dicho rasgo lingüístico, que ha servido para etiquetar a un tipo de sujeto social como

proveniente del campo, se ha racializado y ha servido de excusa para actitudes discriminatorias (Zavala, 2011, p. 191). Por consiguiente, si la educación bilingüe propicia "que se les salga el mote" a sus hijos, implicaría volverlos vulnerables de ser discriminados, especialmente cuando salgan de Sacsamarca:

> Han dicho que cuando van a la ciudad, le dificulta. Los que están en las ciudades se burlan. [Por eso] su papá quiere llevarlo [a mi hijo] a estudiar a Lima, no quiere enseñarle el quechua. (Julisa, 30 años, madre de familia)

Por lo tanto, la EIB terminaría recortando las posibilidades de que sus hijos/as puedan desarrollarse tranquilamente en ámbitos fuera de la comunidad. No obstante, como se mencionó, debido al actual panorama lingüístico de esta nueva generación de niños/as que dominan el castellano, la oposición a la educación bilingüe ha ido disminuyendo a través de los años.

Los padres prefieren que ya no se les hable en quechua y solo que se le enseñen en castellano, la gran mayoría de los padres. Esto se escuchaba hace cinco años, ahora ya no opinan lo mismo porque los niños han cambiado, antes hablaban puro quechua, ahora hablan castellano. Por eso poco se escucha eso de los padres, ya están conformes. (Miguel, 57 años, docente de primaria)

Este podría ser un factor que explicaría los comentarios aparentemente no sancionadores frente a la posibilidad de que sus hijos/as aprendan a hablar el quechua en la escuela y, sobre todo, a escribirlo. Y digo podría, pues si bien han sido recurrentes los comentarios que expresan una cierta recepción hacia el aprendizaje de la lectoescritura del quechua, es inevitable cuestionarse hasta qué punto mi presencia y el tema de mi investigación pueden haberlos condicionado.

Surgieron así comentarios que apelaron al interés por hablar bien el quechua, "purito", como diría Vanesa, quien quisiera que a su hija le enseñen quechua "porque en Sacsamarca se habla quechua combinado con castellano", comentaba, "para que ellos aprendan, que hablen su quechua correcto y escriban bonito". Por otro lado, otros expresaban una valoración del dominio de ambos idiomas, castellano y quechua, haciendo referencia a la apertura existente en instituciones educativas superiores. Como menciona Mariela, quien ha cursado estudios técnicos de Enfermería por casi siete años en Lima:

> En Lima están obligando a las universidades a enseñar quechua. [...] Está bien que se enseñe quechua en la escuela porque le será útil más adelante cuando esté en la universidad y busque trabajo. Yo misma a mi hija le estoy enseñando los dos porque cuando esté en la universidad, manejando los dos idiomas, pueda trabajar en Lima, en la ciudad o en la sierra. (Mariela, 34 años, madre de familia)

En este testimonio es posible identificar cómo la legitimidad del quechua en un espacio considerado prestigioso, contribuye a que estas madres miren con optimismo las posibilidades que podría brindar el dominio de una lengua originaria, que en otros espacios se consideraría un "obstáculo". Sin embargo, aún hay opiniones divergentes a estas posturas, expresadas específicamente por los padres y madres de familia entrevistados. Uno de ellos es Nixon, papá de un niño que cursa el sexto grado de primaria:

> Acá en mi comunidad somos bilingües, lo manejamos bien, pero lo más básico, primordial, sería la lengua española. [...] Particularmente [la EIB] es muy apropiada, sin embargo esta ordenanza [de implementación de la EIB en escuelas de la provincia de Huancasancos] para mí habría que regionalizarla en zonas quechuahablantes. (Nixon, 31 años, vicepresidente de la comunidad)

En este caso, la EIB es vista como no pertinente, puesto que se cree que dicha política se encuentra dirigida a poblaciones donde predomina el monolingüismo quechua, donde el aprendizaje del castellano sería un objetivo.

Respecto a los docentes, en su mayoría apelan a la importancia de la EIB en tanto facilita la comunicación de los niños con su familia y la comunidad, conformada en su mayoría por quechuahablantes bilingües y monolingües (los más ancianos).

> Más antes los padres la verdad nos rechazaban, no querían que sus hijitos hablen quechua, querían en castellano. Pensándolo bien creo que los niños deberían dominar las dos lenguas, ¿sí o no? Por algo estamos en la sierra, en Ayacucho. Pues acá la población utiliza el idioma quechua, entonces no nos vamos a someter simplemente a que hablen castellano, entonces no va a haber una buena comunicación con sus propios padres, vecinos, abuelos, dentro de la comunidad. (Armando, 60 años, docente de primaria)

Por otro lado, uno de los docentes asegura que el dominio de varios idiomas, principalmente del inglés, permite acceder a ciertos beneficios. Este discurso es particular, pues se diferencia del emitido por sus colegas. Su historia de vida ha influido en dicha afirmación, ya que es el único profesor que ha estudiado en la universidad y ha llevado una maestría a distancia, aún sin concluir.

> Es una buena propuesta [la EIB], no solo lo que está pidiendo es quechua, sino que hay que conocer otros idiomas y es importante, por ejemplo, el inglés. […] Cuánto quisiéramos que se enseñe inglés, ¿no? Para mí es una buena propuesta que [los niños] sean bilingües o trilingües, una persona que conozca mayor cantidad de idiomas es para su bien, ¿no? Para que algún día en algún trabajo pueda desenvolverse mejor y eso es uno de los requisitos ahora. (Miguel, 57 años, docente de primaria)

Si bien se preguntó directamente a los docentes su opinión respecto a la EIB, casi todos dejaron de lado la dimensión intercultural que esta modalidad propone. Lo intercultural se relega a otro plano frente a un hecho más aprehensible como es el uso de la lengua, la cual estaría siendo equiparada como el principal "depositario de la cultura". Hasta aquí podemos sostener que entre los docentes hay una comprensión de la EIB desde un enfoque principalmente lingüístico e instrumental, en tanto facilita la comunicación entre esta generación de niños y sus ancestros o la apertura a ciertos beneficios que ofrece dominar más de una lengua.

EL DESAFÍO DENTRO DE LAS AULAS

A lo largo de mis observaciones de aula, pude comprobar que el castellano es la lengua utilizada, ya sea en el dictado, las intervenciones de los niños y niñas, las llamadas de atención o los ejercicios dejados por el docente. Asimismo, en la decoración de las aulas se hallaron referentes que se pueden considerar a primera vista como foráneos. Entre ellos una "Barbe" (sic), nombre de un grupo de trabajo; un papelógrafo con un texto sobre la adaptación al cine del libro "El Señor de los Anillos"; el nombre "Everest" como sustantivo propio de una montaña; entre otros. En cuanto a referentes del quechua, solo se encontraron restos de un abecedario yachaq masiy y un listado de números yupaq masiy en una de las aulas más antiguas, ambos hechos de papel lustre, incompletos y decolorados. Aparte de ello, fue común observar en las aulas cuentos y libros en quechua, casi todos colocados en estantes dentro de los salones, los cuales eran usados principalmente por los alumnos para copiar sus ilustraciones.

La llegada de los libros en quechua es reciente. Según el profesor Ceferino, un primer lote llegó en diciembre de 2013. "Los libros han llegado con quechua como novedad", comentaba una de las madres de familia, Matilda, quien agrega que a su hija "se le dificulta, pues no habla quechua". Esto es mencionado recurrentemente por los padres. A esto hay que agregar que, si bien los padres son bilingües porque dominan el quechua en su dimensión oral, no dominan su lectura ni escritura. En efecto, el conocimiento de la escritura del quechua es limitado entre los padres e inclusive entre los propios docentes.

> Empezando desde el Ministerio de Educación, ese texto de quechua debe venir de acuerdo al contexto […] para eso, un profesor que especialmente debe manejar la gramática en quechua y también tenemos gran dificultad en eso. Nosotros la oralidad dominamos bien, la escritura regular pero el manejo de la gramática no, muy distinto es… (Ceferino, 59 años, docente de primaria)

Los docentes de la escuela no han sido formados en EIB, especialización que actualmente se imparte en institutos pedagógicos y universidades. Si bien han recibido capacitaciones por parte de la ONG Llaqta, mencionan que han sido insuficientes.

> Yo conozco, yo hablo, poquito que me dificulto es en escribir, ese es un poco fastidioso, pero no exijo eso a los niños, sino que hablen, que entiendan… (Miguel, 57 años, docente de primaria).

La dificultad de los docentes al enseñar a escribir y leer en quechua, se evidencia en el poco o nulo manejo de los textos distribuidos por el Estado. No obstante, el uso predominante del castellano y su configuración como lengua materna entre los/as niños/as, es una de las principales razones por la que la EIB se ha estado dejando de aplicar en las aulas, al menos como indica la normativa.

> […] como los niñitos casi el 90% dominan su lengua castellano, entonces cuando nosotros queremos hacer sesión de quechua, dificulta bastante. Por ahí un poquito que no estamos aplicando […] Ahora unito, docito, máximo de repente que más o menos hablan su quechua, los demás no. Por ahí casi no aplicamos quechua como tal, como en otras instituciones. (Ceferino, 59 años, docente de primaria)

En adición, la recepción de los niños y niñas frente a los intentos de los docentes por aplicarla también se constituye en un desafío más para ellos. Algunos niños muestran resistencia a los intentos de los docentes de dictar según se les indica en sus capacitaciones.

> Quechua no quieren ya, porque la vez pasada vamos a iniciar quechua, ¡no!, los chiquitos ¡no!, me refutaban. Esto fue hace dos semanas atrás, como hay programa para enseñarle en quechua, yo tengo que enseñarlo, pues, poco a poco tengo que incentivarlo porque es una lengua materna de la comunidad. "¡Yo no quiero quechua, yo no sé quechua!", decían. Yo le hablaba pues, ¿no? En quechua debía responder, sabían pero se hacían, como quién dice, sabían pero no querían expresarse ni leer en quechua, no quisieron. Poco a poco entré y están aceptando poco a poco. (Adolfo, 58 años, docente de primaria)

La presión por el cumplimiento de las normas de la UGEL para la aplicación de la EIB, conlleva a que los docentes recurran a ciertos artificios que, al menos, demuestren su intención de cumplir con las normas vigentes. Así, pequeñas llamadas de atención en quechua, junto a un reforzamiento del idioma que un docente afirmó

promover en su clase mediante la formulación de preguntas, son estrategias para compensar la imposibilidad de llevar a cabo una sesión como las propuestas en sus capacitaciones por los factores anteriormente mencionados. "Nuestra misión como docente es enseñar, porque también tenemos notas en las dos lenguas, tanto en quechua como en castellano. ¡De dónde vamos a inventar nosotros el quechua! No pues, tenemos que enseñar nomás". (Adolfo, 58 años, docente de primaria)

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo, hemos podido ver que la forma en que el proceso de implementación de se ha vinculado con los intereses y expectativas de la comunidad ha sido en tensión. Si bien la EIB es planteada desde el Estado como un modelo de educación que reconoce y revalora la diversidad cultural, esto no ocurre de forma automática. Las prácticas locales determinan su devenir. Así, para las comunidades el proceso puede girar en torno a discursos reivindicativos o de rechazo y, al no responder a intereses locales, generar actitudes de resistencia. Hechos similares han sido documentados por García (2008), Zavala (2002), Degregori (1991) y Hornberger (1989), entre otros. La particularidad de este caso radica en que dichas tensiones se han presentado en un contexto de cambio lingüístico y globalización.

Como primera conclusión, puede sostenerse que este proceso de implementación de la EIB se ha caracterizado por una serie de prácticas que contravienen los principios de una política que se llama a sí misma intercultural. Como propuesta educativa que pretende ser una apuesta democrática frente a las comunidades indígenas, la lógica vertical con la que se implementó termina sesgando su potencial democrático. La toma de decisiones al margen de la participación de los padres y madres de familia y las autoridades locales, demuestra el desinterés por involucrar a la población en la planificación de esta política educativa.

A su vez, se terminan perpetuando las desigualdades de poder existentes en las distintas "escalas socioespaciales" (García, 2008). La

intervención de una ONG de la ciudad de Huamanga y la UGEL de Huancasancos, terminan imponiéndose sobre la voluntad de los comuneros. Así, quienes terminan asumiendo las consecuencias – la oposición inicial de los padres- no son los miembros de la ONG, ni mucho menos los funcionarios estatales, sino los/as docentes de la comunidad. Se terminan reavivando las tensiones existentes entre los/as docentes, quienes intentan cumplir con las normativas estatales, y los padres y madres de familia, quienes velan por lo que consideran una mejor educación para sus hijo e hijas.

Las expectativas educativas de los padres y madres de familia se centran en que sus hijos/as reciban un tipo de formación que los provea de los conocimientos clave para esta nueva generación. Como parte de dicha consigna, el ser letrados ya no es suficiente. El acceso al mundo de la computación y el internet, así como al inglés, son ahora necesarios. Los padres y madres de familia articulan estas nuevas demandas por el acceso a un mundo que se presupone interconectado. Como bien sostiene Trinidad (2006), nos encontramos en pleno viraje del medio rural: de la necesidad de la lectoescritura en castellano a la necesidad del acceso a las herramientas tecnológicas del mundo globalizado.

En medio de estas expectativas, la inicial oposición a la EIB cobra sentido. Al considerarse una lucha conquistada que la comunidad y sus recientes generaciones dominen el castellano, la propuesta de la EIB, y específicamente la enseñanza bilingüe, representa por un lado el retroceso a una condición de vulnerabilidad de la que las generaciones anteriores fueron víctimas. Mientras que, por otro, se presenta cuanto menos desfasada de los requerimientos de un mundo globalizado frente a su creciente importancia en el medio rural. Las historias de discriminación y exclusión se reactualizan en los discursos de los padres y madres, porque ven en la EIB una propuesta poco atractiva para la inserción armoniosa de sus hijos/as en las dinámicas de una sociedad donde el castellano, "hablarlo bien", "sin motes", impera. Al mismo tiempo, los conocimientos en computación e inglés son altamente valorados.

En la actualidad, probablemente gracias al cambio lingüístico en las nuevas generaciones, estas miradas parecen haberse diversificado: desde la indiferencia o negativa sobre la enseñanza bilingüe, pasando por el interés en la lectoescritura del quechua; hasta versiones optimistas sobre las oportunidades que podría ofrecer en ámbitos de prestigio como la universidad. Respecto al discurso docente, ningún profesor ha incorporado el abordaje de la interculturalidad entendida como "situación de hecho" ni como "proyecto" en sentido ético, político y educativo (Ansión, 2004, p. 11), siendo este el más formalmente difundido por el Estado (MINEDU, 2013). La forma predominante de concebir a la EIB apelando a su funcionalidad comunicativa revela la reducida dimensión asignada por los docentes con respecto a su incidencia en la vida cotidiana de los niños y niñas.

A modo de reflexión final, considero importante asumir una postura crítica de la forma en que el Estado ha venido reconociendo escuelas como EIB. Un afán inmediatista, sumado al nulo diálogo con la población, traen como resultado la banalización de esta política. En ese sentido, es necesario conocer más acerca de este proceso en otras comunidades indígenas, sobre todo para comprender y cuestionar qué tipo de relaciones se vienen forjando entre las comunidades y el Estado. Y a su vez, evidenciar los desafíos que esta política enfrenta en los contextos en los que se vive, como lo llamaría García Canclini (2007), una "interculturalidad globalizada", pues se trata de poblaciones insertas en una serie de redes que trascienden lo local y donde emergen nuevas expectativas y necesidades, así como relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos entre lo local y lo global (2007, p. 47).

BIBLIOGRAFÍA

AMES, Patricia

2005 "Educación e interculturalidad: repensando mitos, identidades y proyectos." En Fuller, Norma (ed.). Interculturalidad y Política. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

2000 "La autoridad en la escuela: acerca de los docentes" En Ansión, Juan et al. Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología. Lima: Fondo PUCP.

ANSIÓN, Juan

2009 Repensando la interculturalidad desde los sucesos de Bagua. Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos, Lima, No.6, pp. 9-20.

ANSIÓN, Juan et al.

1998 Educación: La mejor herencia, decisiones educativas y expectativas de los padres de familia. Una aproximación empírica. Lima: Fondo PUCP.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO

2013 Avances y desafíos en la implementación de la Política de Educación Intercultural Bilingüe 2012-2013. Consulta: 20 de octubre de 2014. <http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/defensoriales/Informe-Defensorial-N-163-2013.pdf>

DEGREGORI, Carlos Iván

1991 "Educación y mundo andino". En Zúñiga, Madeleine et al. Educación bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos. Lima: Fomciencias.

DIRECCIÓN ACADÉMICA DE RESPONSABILIDAD SOCIAL

2014 Diagnóstico socioeconómico y psicosocial de la comunidad y distrito de Sacsamarca. Lima: PUCP.

GARCÍA, María Elena

2008 Desafíos de la interculturalidad: Educación, desarrollo e identidades étnicas. Lima: IEP.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

2007 "De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo". En Giglia. Ángela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (Compiladores). ¿A dónde va la antropología? México D.F: Universidad Autónoma Metropolitana.

HORNBERGER, Nancy

1989 Haku Yachaywasiman: La educación bilingüe y el futuro del quechua en Puno. Puno: Programa de Educación Bilingüe de Puno.

LÓPEZ, Luis Enrique

2009 Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas. La Paz: FUNPROEIB Los Andes.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

2013 Hacia una educación intercultural bilingüe de calidad. Hacia una propuesta pedagógica. Consulta: 10 de octubre de 2014. <http://www.digeibir.gob.pe/sites/default/files/Propuesta_pedaggogica_EIB_2013.pdf>

PESCHIERA, Romina

2010 "Un análisis sobre la interpretación de los diferentes actores en torno a la Educación Intercultural y Bilingüe y sus políticas". Revista de Investigación Educativa, Vol. 1, No. 2, pp. 27-58.

TRINIDAD, Rocío

2006 "Inglés, Internet y computación: Poderosas herramientas para circular en la cultura transnacional". Contratexto: revista de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Lima, No. 14, pp. 105-124.

ZAVALA, Virginia

2011 "Deconstruyendo la educación intercultural bilingüe: Los aportes de la sociolingüística crítica". En Frisancho, Susana et al. (ed). Aprendizaje, cultura y desarrollo. Una aproximación interdisciplinaria. Lima: Fondo Editorial PUCP.

2002 (Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

ZÚÑIGA, Madeleine et al.

1991 Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos. Lima: Fomciencias.

ZÚÑIGA, Madeleine y Modesto Gálvez

2005 "Repensando la educación bilingüe intercultural en el Perú: bases para una propuesta política". En Fuller, Norma (ed.). Interculturalidad y política. Lima: Red para el Desarrollo delas Ciencias Sociales en el Perú.

ZÚÑIGA, Madeleine & Juan Ansión

1997 Interculturalidad y educación en el Perú. Lima: Foro Educativo.

ASOCIACIONES DE PRODUCTORES DE PALLCCA: DESARROLLO RURAL Y LÍMITES DEL MODELO EMPRESARIAL

FABIO D. MIRANDA

Las asociaciones de productores han sido promovidas por el Estado y organizaciones no gubernamentales como modelo de gestión exitosa para el desarrollo económico de las comunidades campesinas de Ayacucho y otras regiones andinas. Bajo la idea de mejorar prácticas organizacionales y productivas, las asociaciones se popularizaron en la comunidad de Sacsamarca durante un corto periodo. Sin embargo, pocos años después, muchas de ellas fueron desactivadas o quedaron en estado latente, sin actividad real más allá del mantenimiento de su estatus legal a través de actualizaciones burocráticas. En el siguiente artículo exploraremos el devenir de algunas de estas asociaciones e intentaremos analizar los motivos por los cuales los comuneros del anexo decidieron asociarse, y sus éxitos o fracasos durante los años posteriores a su formación.

Al llegar al anexo de Pallcca un domingo 11 de mayo, una parte considerable de la comunidad se encontraba en la plaza celebrando el Día de la Madre con juegos y competiciones amistosas entre equipos formados por las mujeres del pueblo. Pocos hombres se encontraban ahí en ese momento, a excepción de unas pocas autoridades necesarias para darle oficialidad al evento y alguno que otro esposo o niño acompañando a su madre. Al día siguiente, nos enteramos de la razón por la que parte de los hombres estaban ausentes: varios habían estado en la zona baja de Pallcca, planificando el levantamiento de postes para el alumbrado eléctrico. Solamente un grupo estuvo ocupado en esas labores, pues como se señaló en la ronda de discusión organizada al

inicio de los trabajos del día siguiente, aquella tarea debió haber sido sometida al régimen de faena comunal, pero no se llegó a declarar su obligatoriedad a ese nivel. Sin embargo, el presidente confirmó que la jornada de trabajo había sido anunciada por el sistema de parlantes de la comunidad y que, respondiendo al llamado de solidaridad, los comuneros debían bajar para apoyar en los trabajos. Lamentablemente no fue así y el reducido grupo debió arreglárselas para trasladar alrededor de cinco pesados troncos desde el bosque ubicado en el cruce de los ríos Churmi y Accetambo, a unos diez minutos de caminata desde la posta de salud. Entre los que participaron del traslado y levantamiento de los postes, estuvieron aquellos comuneros más involucrados en las labores de mejoramiento de la infraestructura de la comunidad, varios de los cuales también forman parte de las distintas asociaciones de productores aún activas en Pallcca. Por su parte, una proporción importante de los que se ofrecieron como voluntarios para cargar troncos eran personas cuyas viviendas se ubican en la zona de Pallccapampa y evidentemente se verían beneficiadas por la instalación del alumbrado eléctrico. Durante el descanso, varios comuneros manifestaron cierta incomodidad por la ausencia de los demás hombres de Pallcca, aduciendo una especie de descomposición de la solidaridad comunal, del ayni ancestral que en otro tiempo aglutinaba a los campesinos.

Al día siguiente se convocó a una nueva jornada para terminar lo dejado el día anterior. Una vez ahí, ya habían llegado Herminio, Armando, Celso, Renato, Héctor y Reynaldo, quien había sido contratado como peón por una mujer que, en virtud de su lugar de residencia, debía apoyar la labor de algún modo, aunque no pudiera ella misma ponerse a levantar los postes. Poco a poco fue llegando el resto, quienes se incorporaban al grupo saludando a cada uno de los presentes. El malestar generado entre los comuneros por la falta de quorum no fue, sin embargo, aliciente para desistir del trabajo, pues la instalación del alumbrado público se consideró indispensable para el desarrollo de Pallcca. Si no se empezaba a instalar los postes de una vez por todas –decía uno de los comuneros— al momento de llegar los técnicos de la compañía eléctrica verían un pueblo desatendido, con una población despreocupada

por el progreso. Esto era inaceptable, de modo que era hora de ponerse a trabajar. Se formaron dos grupos, cada uno llevando un tronco a la vez. A su lado caminaban algunas mujeres, esposas o hermanas de los cargadores, repartiendo hojas de coca y agua para la penosa jornada. Desde las diez de la mañana hasta las tres de la tarde fueron repartidos los troncos en cada uno de los espacios donde debían ser levantados y fijados en profundos agujeros. A esa hora se decretó un descanso para almorzar. Los grupos se repartieron en distintas casas para comer los platos que habían sido preparados en el barrio Progreso, invitando a los afanosos comuneros a reponerse de la fatiga.

Aquel día coincidió con la última reunión del Comité Conservacionista de Pallcca, una de las varias asociaciones formadas en los últimos ocho años que serán analizadas en las siguientes páginas. Para esta ocasión había llegado un grupo de técnicos del Ministerio de Agricultura desde Huancasancos, conformado por un ingeniero agrónomo, un veterinario y un facilitador, con el objetivo de medir los conocimientos acumulados durante la última Escuela de Campo llevada a cabo en el pueblo. Las lecciones impartidas en la última escuela giraban en torno al ganado y todo lo relativo a su cuidado. Durante el descanso, algunos comuneros partieron hacia los corrales para traer sus mejores vacunos. El Comité se reunió en los pastos al lado de la casa de Herminio y, una vez ahí, cada uno de los participantes se dispuso junto a su vaca o toro. El veterinario de AgroRural pasaba uno por uno preguntando por la calidad del animal, sobre su peso y estado de salud. Acto seguido, comenzaba el examen al dueño, a quien se interrogaba principalmente sobre las enfermedades bovinas y las formas de tratamiento. Cada uno de los participantes fue calificado, de modo que al final del examen, se guardó un tablero con los mejores puntajes. Una vez terminado el procedimiento, los participantes se dirigieron a la casa de Herminio junto a los representantes oficiales, donde se repartió arroz con pollo para todos. Luego se instaló una mesa donde los técnicos dieron a conocer los resultados del examen. De este modo, a los primeros puestos se les otorgó distintos premios en forma de incentivo: un termómetro electrónico, baldes con medicinas para el ganado y distintas herramientas veterinarias. Además, se repartieron

volantes y se instruyó a los comuneros en la compra oficial de guano de las islas, de la que el Estado peruano ejerce el monopolio.

* * *

La mayor parte de la población de Pallcca se dedica a distintas actividades de carácter agropecuario, ya sea a la ganadería o la agricultura, con mayor énfasis en la crianza de animales. Una proporción elevada de los campesinos de Pallcca se dedica a la ganadería, de modo que al preguntársele a algún comunero por su sustento económico, dirá que tiene por lo menos una vaca o un par de ovejas. Por supuesto que el ganado no se limita a números tan exiguos ni la actividad económica de los pallccinos se reduce al pastoreo de pequeños rebaños. Como sucede en otras comunidades campesinas, la ganadería se complementa con diversos circuitos económicos basados en la agricultura y otros tipos de trabajo asalariado.

En Pallcca el cultivo de productos agrícolas no es la fuente principal de ingresos, sino que es utilizado principalmente como sustento básico del autoconsumo. Hay parcelas en las que se cosechan diversos cultivos: papas, maíz y quinua para el consumo humano; y alfalfa, avena y trébol blanco (que crece temporalmente) dedicado a la alimentación del ganado.

En la zona baja del anexo se puede encontrar pequeños sembríos alternados con los productos mencionados, así como corrales en los que descansan caballos y, en menor medida, ovejas y vacas. En una parte de Pallcca conocida como barrio "Progreso" o Pallccapampa, destaca la población equina utilizada para el transporte –tanto de personas como mercancías—, para la venta a otros ganaderos, así como para su utilización en fiestas típicas como el aniversario del pueblo, fecha en la que se realizan distintas competencias entre los criaderos, quienes ponen a prueba la velocidad de sus jinetes.

En el mismo barrio, se encuentran también las instalaciones de algunos servicios del Estado, entre los que podemos mencionar la posta

médica, a cargo del Ministerio de Salud, y el colegio secundario, que reporta a la UGEL Huancasancos, sujeta al Ministerio de Educación. Subiendo por la trocha principal se llega a Carmen Alto, también conocido simplemente como Pallcca, barrio central donde se ubica la plaza-cancha alrededor de la cual se encuentran el local comunal, dentro de un edificio mayor que incluye también a la 'Municipalidad de Centro Poblado Menor', a manera de afirmar y resaltar la voluntad de parte de los comuneros de conseguir la distritalización de su anexo. Esta iniciativa surge frente a lo que algunos consideran una desatención sistemática de sus necesidades por parte del centro poblado de Sacsamarca, núcleo de la comunidad campesina del mismo nombre que incluye los anexos de Putaccasa, Colcabamba, Asca y Pallcca. En la misma plaza se ubica también la única iglesia del pueblo que, por el poco uso que se le da, se encuentra cerrada la mayor parte del año. A unos pasos en dirección hacia la altura se encuentra el local de Promoción y Vigilancia Comunal, antiguamente el puesto de salud, que luego de su reemplazo empezó a ser usado como almacén y lugar de reunión de las mujeres beneficiarias de programas sociales del Estado como JUNTOS. En Carmen Alto, por su parte, no se encuentran demasiadas parcelas cultivadas; sin embargo, en no pocas casas se puede notar la presencia de corrales en la parte posterior. Asimismo, en el camino principal hay varias bodegas relativamente bien surtidas, que funcionan al mismo tiempo como restaurantes.

Pallcca está conformado por aproximadamente 150 familias nucleadas en un centro poblado de considerable tamaño, que cuenta con varios servicios. A pesar de ser un anexo de la comunidad de Sacsamarca y depender de esta en varios sentidos –funciona como nexo entre la capital de provincia (Huancasancos) y la localidad—, en la práctica Pallcca es una comunidad campesina casi independiente, con organización comunal propia compuesta de asamblea y presidente.

La comunidad, más allá de cualquier sustrato colectivista, es en primera instancia un espacio en el que se negocian los intereses individuales o familiares. De este modo, la comunidad aparece como una instancia de asociación interfamiliar cuya función resulta de doble

naturaleza: por un lado, como ente que regula la economía y la interacción entre sus miembros; y por el otro, como ente de mediación frente al exterior, representando los intereses de las familias comuneras. La comunidad es una organización reconocida por el Estado y, como tal, es simultáneamente una unidad legal y social (Diez 2006: 116) que implica la existencia de un territorio comunal cuyo usufructo se da de manera individual o familiar; un conjunto de familias que conforman la comunidad; un gobierno comunal; y entidades externas con las cuales interactúa, como otras comunidades o el Estado.

Además de estas características básicas, desde las últimas décadas del siglo pasado han aparecido un conjunto de organizaciones que coexisten dentro de la comunidad y que en muchos casos llegan a disputar a los gobiernos comunales ciertas funciones tradicionalmente asignadas a ellas. Se trata de múltiples organizaciones especializadas en diversos temas como las juntas de regantes y la administración de los recursos hídricos, organizaciones de mujeres o deportivas. Esta proliferación de asociaciones menores ha dado un carácter plural a las comunidades, cuyas atribuciones y responsabilidades económicas han sido en parte tomadas por las nuevas organizaciones, que han puesto énfasis en el carácter predominantemente político que antes pudo haber sido opacado. Las comunidades se perfilan como instituciones que buscan equilibrios, tanto entre sus elementos constituyentes como con los elementos externos (Diez 2007: 121). Según Diez, en el espacio comunal existe un entramado de poder que está compuesto por los gobiernos comunales, los municipios rurales, comisiones de regantes/comités de ganaderos y las asociaciones de residentes, todas con intereses propios y en ocasiones divergentes, pero que finalmente dan sentido a la organización comunal en la misma negociación que ocurre cotidianamente entre los/as comuneros/as. En ese sentido, las asociaciones de productores se insertan en la organización del territorio comunal, incluyendo sus necesidades en la suma de tensiones que la comunidad busca equilibrar.

Las actividades económicas como la agricultura son coordinadas por la institución comunal, que se encarga de regular diversos aspectos

como el sistema de tenencia de tierras. El aprovechamiento de los recursos, como se ha visto en numerosos estudios sobre comunidades, es individual o familiar (Diez 2006: 116). De este modo, cada uno puede hacer uso de sus tierras, de la manera que le parezca conveniente, dentro de los parámetros de las normas comunales o, en su defecto, jugando a la política interna a través de las tensiones que guían los cambios de regulación.

Cada comunero cuenta con parcelas individuales dentro de la propiedad comunal, que en algunos casos están cerca de las propias viviendas. Además, varios disponen de tierras en sectores alejados que varían entre 30 minutos hasta cinco horas de caminata. Estas tierras suelen dedicarse en parte a la agricultura, mientras que el resto –sobre todo las que se encuentran a más de dos horas a pie— están reservadas para el ganado. Las más lejanas son las llamadas estancias, tierras sobre las que cada comunero/a tiene derechos de pasto para sus animales. Dentro de estas extensiones, suele haber una pequeña construcción de piedra a modo de habitación y otra para la cocina, en la cual se acomoda una persona durante largos meses para cuidar a los rebaños. Estas construcciones se ubican al lado de un amplio cerco de piedra, o pircado, en el que se guarda a los animales durante la noche luego de haber pastado.

Un comunero con ganado en la puna, a más de 4000 m.s.n.m., puede cuidar a los animales por su cuenta, pasando temporadas de entre uno a seis meses con esporádicos retornos al pueblo por motivos particulares. Sin embargo, en lo posible y en tanto los medios lo permitan, se puede pagar un salario o acordar un arreglo al partir, por el cual el trabajador tendrá derecho a usar los pastos del que lo contrata a cambio de cuidar su ganado. Como fue mencionado antes, la ganadería es la principal actividad económica en Pallcca y el ganado vacuno es el más popular en el anexo. La leche es transformada localmente en queso y yogurt, así como la carne cuando se cree conveniente. La labor de transformación por lo general es llevada a cabo a nivel familiar y, aunque parte de ésta queda para el consumo propio, otro tanto se dedica a la venta en los mercados locales y regionales, sobre todo el

queso, que llega incluso a Huamanga, donde es conocido como "queso de Huancasancos".

Si bien la elaboración de estos productos lácteos se da por lo general de modo familiar, la venta al mercado puede darse tanto de manera individual como mediante tratos colectivos con intermediarios, lo que no siempre supone términos de intercambio favorables para los productores locales. Por ello, en un momento particular surgen las organizaciones u asociaciones de productores rurales.[25] Podemos definirlas como grupos de comuneros vinculados por el interés compartido de llevar a cabo alguna actividad productiva que requiera alta inversión de capital o de fuerza de negociación con instituciones externas a la comunidad. Las asociaciones por lo general se relacionan con entidades como el Estado, ONG o agentes del mercado, con quienes negocian ciertos parámetros de intercambio y cooperación. En todos los casos descritos por los/as comuneros/as de Pallcca, para pertenecer a una asociación no hay requisitos particulares ni restricciones explícitas sobre quien puede ser miembro y quién no. El único requerimiento básico es contar con Documento Nacional de Identidad, que en un contexto rural puede marcar diferencias entre los comuneros. Además del DNI, los entrevistados hacían énfasis en disponer de la voluntad de unirse y ganas de trabajar en grupo. En los reglamentos internos las asociaciones suelen exigir el pago de algún tipo de tarifa periódica, ya sea en efectivo o aportando insumos. Adicionalmente, se requiere el trabajo dedicado de los socios en los puestos de la asociación, ya sea como parte de la Junta Directiva (tomando el rol de presidente, tesorero o vocal) o como mano de obra para las distintas tareas asumidas, como la construcción de algún tipo de infraestructura o la supervisión de los trabajos cotidianos.

Entre los textos elaborados por ONG dedicadas a su fomento, este tipo de asociaciones son definidas como redes empresariales basadas en

[25] Mucha de la literatura sobre asociaciones rurales refiere a conjuntos ya constituidos en forma de MYPES que se vinculan asociativamente para formar redes empresariales. Sobre este fenómeno, ver: http://goo.gl/1nGIq0 (Consultado: 01/07/14).
En este trabajo se tratará a nivel local y con enfoque micro, concentrándonos en algunas asociaciones de la comunidad y las interacciones entre los socios.

pequeños grupos asociativos orientados a negocios concretos[26] llevados a cabo por los propios productores. En ese sentido, asociaciones y microempresas son similares. La labor de ONG de desarrollo como APOMIPE o Intercooperation en las regiones de Cajamarca, Cusco y La Libertad ha sido la constitución de redes en las que se agrupan varias asociaciones de pequeños productores para hacer frente a su situación desventajosa y dificultades propias en relación a su articulación con el mercado, como los bajos niveles de productividad, bajos ingresos y alta heterogeneidad en la calidad de las cosechas.

Organismos como la FAO aportan una entrada ligeramente diferente al tema de las asociatividad rural, que entiende a las asociaciones como cooperativas u organizaciones basadas en la libre afiliación, con el beneficio del empoderamiento de los actores rurales a través de las oportunidades de acceso al mercado. Las asociaciones permiten a los productores el acceso a determinados insumos, vías de salida para sus productos y redes de información y comunicación.[27]

Durante el periodo que abarca la segunda mitad de la década de 2010, se formaron en Pallcca varias asociaciones de este tipo, que incluían iniciativas productivas de diversa índole. Sin embargo, no perduraron mucho tiempo y actualmente muchas de ellas han quedado desactivadas indefinidamente. A continuación serán presentados los casos de algunas de las asociaciones a las que pertenecieron los comuneros con los que pude conversar durante la estadía en la comunidad de Pallcca,[28] así como algunas que se nos refirieron sin que necesariamente los entrevistados hayan formado parte de ellas.

Alrededor del año 2008 surgieron varias asociaciones en Pallcca, producto de nuevas disposiciones del Ministerio de Agricultura, impul-

[26] MINKA, APOMIPE, INTERCOOPERATION. Redes empresariales: casos de asociatividad y negocios rurales exitosos. Ver: http://goo.gl/yCo1YG (Consultado: 23/06/14)
[27] Cooperativas y organizaciones de productores.
Ver: http://www.fao.org/partnerships/cooperatives/es/ (Consultado: 23/06/14)
[28] Trabajo de campo realizado del 11 al 17 de mayo de 2013 como parte del curso Práctica de Campo 2 de la especialidad de Antropología de la PUCP.

sado por organizaciones internacionales como la FAO, y la acción de ONG vinculadas al rubro del desarrollo rural. Según varios entrevistados, la mayor parte de ellas se forman ese año o poco después. Es el caso de las asociaciones Valle Fuerte y AGROGAN, a las que perteneció Domingo,[29] quien indica que, por lo menos en el caso de la última, se trató de una asociación básicamente familiar, en la que los seis miembros que la conformaban estaban emparentados directamente. Su motivación principal fue llegar a vender fuera de manera más fácil, dado que "es difícil llegar al mercado de manera independiente". Asimismo, otras asociaciones como APROADE, Pinos y el Comité Conservacionista a las que ha pertenecido Armando, fueron también formadas por la misma época. Un caso similar es la Asociación Llankarisun, de la que Renato es socio. Por su parte, la Asociación Valle Real aparece como un caso particular debido a que apareció más tempranamente en el año 2005.

Muchas de estas asociaciones aparecieron por iniciativa de los mismos comuneros, quienes aprovechando contextos favorables por programas estatales o particulares, consideraron beneficioso agruparse en colectivos conformados legalmente como empresas. Tal es el caso de por lo menos dos de las asociaciones en Pallcca: Valle Fértil y APROADE, a través del Programa de Apoyo a las Alianzas Rurales Productivas de la Sierra (ALIADOS) del Ministerio de Agricultura, que otorgaba un fondo considerable para la puesta en marcha de planes productivos condicionados a la formación de estas asociaciones. El programa ALIADOS tiene como objetivo "mejorar los activos y condiciones económicas"[30] de las familias rurales de las regiones de Apurímac, Huancavelica, Junín, Huánuco, Pasco y Ayacucho, a través del financiamiento de sub-proyectos que son formulados por las mismas comunidades campesinas y organizaciones de productores. Según los

[29] En adelante, para referirnos a los informantes usaremos seudónimos con el fin de preservar la anonimidad requerida para las entrevistas

[30] Manual operativo del Programa ALIADOS, p. 10. Ver: http://www.agrorural.gob.pe/dmdocuments/aliados/MO-ALIADOS-Texto.pdf (Consultado: 10/06/14)

textos oficiales, la asignación de recursos se lleva a cabo de manera competitiva y mediante procesos transparentes de concurso público. Se espera que con este programa los sectores rurales logren mejorar su productividad y adecúen sus procesos a los estándares requeridos por el mercado, de manera que logren articularse a él para obtener mayores beneficios. Asimismo, el programa trabaja mediante transferencias de capital directas depositadas en las cuentas personales de los titulares de las asociaciones, como corroboramos con varios de los entrevistados. Esto pretende fomentar la organización de las asociaciones, fortaleciendo capacidades de gestión, administración y rendición de cuentas; objetivo que, por su parte, ha sido de difícil cumplimiento, lo que ha generado algunos problemas en Pallcca. Se volverá a esto más adelante.

Sobre la asociación APROADE, Armando comenta que fue invitado por una familia que tenía interés en conseguir el financiamiento que otorgaba ALIADOS, por lo que contactaron con un amigo en la municipalidad de Sacsamarca, quien les facilitó los canales de acceso al programa, obteniendo finalmente lo planteado. Consiguieron un financiamiento bastante elevado, de varios miles de soles, que fueron repartidos entre los socios de manera individual. Estos fondos fueron usados para la construcción de galpones para la crianza de cuyes. Sin embargo, ahora yacen sin utilizar en la zona baja de Pallcca. Una historia similar es la de Héctor, quien junto a Domingo y otros catorce miembros formó la Asociación Valle Fuerte, dedicada a la crianza de truchas. Su acercamiento al programa ALIADOS se dio de manera parecida a la de Armando: ellos escucharon sobre el programa, por lo que uno de los socios partió hacia Huancasancos para hacer algunas averiguaciones y luego a Huamanga directamente para realizar los trámites necesarios. El financiamiento fue utilizado para la construcción de piscigranjas en la zona de Pallcapampa (Barrio Progreso); sin embargo, durante una crecida inusual del caudal del río, la infraestructura fue arrasada por la lloqlla, echando abajo varios meses de trámites y trabajo.

En el caso de Renato, también perteneció a una asociación dedicada a la cría de truchas que recibió financiamiento del programa ALIADOS.

El principal problema que detecta Renato en estas asociaciones es la falta de rendición de cuentas y poca honestidad en el manejo del dinero, situación cuya mejora es al mismo tiempo observada como objetivo del programa. Renato cuenta que los fondos estaban a nombre del tesorero, quien en un momento dado se fugó a Vilcashuamán con todo lo que quedaba del financiamiento que aún no se había ejecutado. Esto significó la quiebra de la asociación que, como tantas otras, quedó desactivada por tiempo indefinido.

Finalmente, tenemos la historia de la Asociación Valle Real, a la que no pudimos acceder por medio de sus integrantes, dado que la mayoría ya no reside en Pallcca, y los que todavía lo hacían se encontraban fuera de la localidad momentáneamente. Para conocer el caso de esta asociación se han revisado los reportes de otros comuneros que, sin haber participado de ella, conocían a los miembros. Según algunos entrevistados, comenzó igual que las otras, como la iniciativa de un grupo particular de personas, en este caso una familia, que llegó a incluir entre sus asociados a otros que no necesariamente pertenecían al núcleo familiar. Como las demás, la asociación recolectaba pagos para la manutención de la Junta y sostener el fondo mediante el cual se llevarían a cabo los proyectos de negocio. Al parecer, Valle Real no contó con financiamiento de programas del Estado u ONG, debido a que, según señalan los entrevistados, su fundación data de 2005, antes del "boom" de las asociaciones del periodo 2008-2009. No obstante este vacío de información, es posible suponer que sí pudo haber obtenido algún apoyo económico, dado que entre los antecedentes del programa ALIADOS está el Proyecto de Manejo de los Recursos Naturales en la Sierra Sur (MARENASS), que registra actividad en la zona desde finales de la década de 1990 hasta terminada la primera mitad de la década de 2010. Según lo relatado por varios entrevistados, la actuación de los fundadores de Valle Real dejó mucho que desear, ya que expulsaron a los miembros que no pertenecían a la familia original y retuvieron los activos conseguidos de manera grupal. Actualmente es una de las pocas asociaciones que se mantiene activa y vende sus productos (miel de abeja, polen y derivados) en mercados locales y regionales. De hecho, podemos ver en varios puntos de Pallcca gigantografías con publicidad de la marca de esta asociación, que ha ganado cierta fama en Huancasancos como grandes apicultores.

Por otra parte, hay un tipo de asociación que no necesariamente se genera con fines productivos, pero está íntimamente relacionada con ese objetivo. Es también impulsada por el Estado a través del Ministerio de Agricultura, que a su vez encarga a la oficina de AgroRural la realización de las llamadas Escuelas de Campo para Agricultores (ECA), programa asentado en Pallcca desde octubre de 2013. A nivel regional su historia es más larga, con la aplicación de escuelas en otras provincias desde hace aproximadamente siete años, a raíz de la sequía generada por el fenómeno de El Niño de 2007, que provocó la pérdida de productividad de los/as campesinos/as ayacuchanos/as. Las ECA comenzaron capacitando a los comuneros en temas agrícolas, aunque luego de terminada la primera fase, por pedido de los beneficiados, el programa se amplió a temas forestales y ganaderos. Precisamente durante la semana en que se realizó este trabajo de campo culminaba un ciclo de capacitación en cuidado veterinario llevado a cabo durante los últimos meses. Las ECA significan un cambio en el paradigma de los programas de fomento de las capacidades locales; de un enfoque de transferencia de tecnologías y "entrenamiento", se pasa a un esquema en el que se utilizan técnicas participativas que permiten a los beneficiarios del programa aprender nuevas formas de manipulación del ganado, en este caso, mediante tecnologías novedosas pero adaptadas al medio local, que inciden no solo en el aumento de la productividad, sino también en los conocimientos locales (Godtland et al.: 2). Para llevar a cabo esta escuela en Pallcca, se alentó la creación de una asociación, quizá de las más activas actualmente en el anexo: el Comité Conservacionista. Esta asociación no otorga incentivos económicos directos. Sin embargo, varios de los comuneros nos comentaron que han aprendido algunas técnicas nuevas, además de recibir algunos productos de manera gratuita, como medicamentos o herramientas para la vigilancia y restauración de la salud de los animales.

* * *

A través de los recuentos sobre las asociaciones podemos ver cómo, en un momento determinado, aparece en Pallcca esta forma de trabajo auspiciada por entidades privadas orientadas al desarrollo rural y de organismos del Estado interesados en generar redes de productores conectadas al mercado. Pareciera que el consenso general entre los que proponen tales escenarios tomaran a los productores campesinos, ya sea organizados en comunidades o no, como elementos aislados del mercado, al que estas se deben acercar mediante la intervención y capacitación por parte de actores externos. Difícilmente se puede afirmar una desconexión entre el sector agrario de Ayacucho con el ámbito mercantil mayor; sin embargo, lo que estas formas de mediación pueden ayudar a conseguir es, tal como se vio con las ECA, mejorar las capacidades técnicas y brindar espacios de negociación más abiertos que faciliten la articulación en términos más favorables, como se reconoce en los textos de AgroRural, que afirman que el desarrollo rural trasciende lo exclusivamente agrícola.[31] Para hacer efectivas estas intervenciones, las entidades se sirven de una metodología basada en la conformación de grupos operativos (i.e. las asociaciones), con los que se llevan a cabo distintas formas de cooperación, instrucción y apoyo. Para la puesta en marcha del programa ALIADOS se cuenta con dos formas de organización, la comunidad campesina en su conjunto y las asociaciones de productores; sin embargo, en Pallcca funciona solamente a través de las asociaciones a las que se ha hecho referencia. La comunidad (o anexo), dispone de otro tipo de ayuda económica, relacionada a hechos de la historia reciente local. En 2009, como consecuencia de la política estatal de reparaciones económicas a los afectados por la violencia, Sacsamarca recibió un financiamiento de 100 mil nuevos soles, del cual una parte fue utilizada para la adquisición de 70 alpacas de raza mejorada,[32] así como para la construcción de un amplio corral y dos chozas, para resguardar la cocina y habitación del pastor encargado.

En contraste con lo que Ulfe (2013) encontró en Lucanamarca, donde las reparaciones colectivas como derecho ciudadano se confunden con la obra individual de personas vinculadas al gobierno local (Ulfe 2013: 63), en Pallcca sí se tiene conciencia de la retribución que significa la entrega de fondos a la comunidad como derecho adquirido por la situación particular que se vivió en la década de 1980. Tal como lo puso uno de los comuneros, Celso, la reparación se dio como compensación por "la muerte de la comunidad" y el asesinato de 45 comuneros en distintas incursiones de Sendero Luminoso a partir de 1983. En el caso de Lucanamarca, las piscigranjas que se construyeron son administradas por el municipio que, además por ser identificadas como obra del alcalde, son percibidas como proyectos ajenos, pues se critica la falta de distribución o aprovechamiento para la comunidad. La situación es diferente en Pallcca, donde el producto de las reparaciones –la granja comunal— es administrada por la comunidad local y las ganancias obtenidas por la venta de la lana de alpaca a textileros de Puno son utilizadas para el mantenimiento de la Junta Directiva, incluyendo los salarios de sus miembros, y los gastos en los que deben incurrir en el cumplimiento de sus tareas de organización y coordinación. La comunidad, muerta en un momento, se restituye y subsiste en parte gracias a los retornos obtenidos a partir de la inversión de los fondos de reparación. En ese sentido, la afirmación de que "la reparación económica colectiva queda reducida a un proyecto de desarrollo local" (Ulfe 2013: 65) es en parte cierta, aunque resulta insuficiente para explicar los efectos de esta política en Pallcca. Sin embargo, queda en entredicho la intención del Estado al realizar estas reparaciones ya que, en el discurso oficial, el cumplimiento con este derecho queda

[31] Entre los aspectos a mejorar se incluyen:
- Provisión de infraestructura productiva rural de menor tamaño y apoyo a través de maquinarias, apropiadas a los ámbitos locales de intervención.
- Promoción de un mercado de asistencia técnica y capacitación con protagonismo de los productores rurales.
- Fortalecimiento del mercado de servicios no financieros.
- Fortalecimiento del mercado de servicios financieros rurales.
- Fomento de la asociatividad y desarrollo de la gestión empresarial.
- Apoyo en sistemas de información de precios y mercados.

Manual Operativo AgroRural, p. 10.
Ver:http://www.agrorural.gob.pe/dmdocuments/transparencia/MO_AGRORURAL.pdf (Consultado: 04/07/14)

[32] Agencia ANDINA. Ver:
http://www.andina.com.pe/espanol/Noticia.aspx?id=e6ASngCHBBU=#.U2gv0fldUU8

condicionado a la puesta en marcha de proyectos de "fortalecimiento de capacidades" y la elaboración de proyectos productivos.[33]

Tal como se ha visto hasta ahora, los comuneros de Pallcca trabajan, por una parte, en sus propias chacras y estancias, las que se encuentran bajo un régimen familiar de usufructo. A partir de 2008 empezaron a proliferar las asociaciones, que en la práctica funcionan a modo de microempresas, con una lógica particular de explotación. De este modo podemos identificar dos ámbitos de trabajo diferenciados pero que se entrelazan y atraviesan continuamente, generando situaciones de retroalimentación que implican oportunidades y dificultades de distinto tipo. Stephen Gudeman (2001) señala la existencia de dos "impulsos" que interactúan en la constitución de las economías contemporáneas; por un lado la necesidad de construir una base y por el otro la generación de capital. Estos impulsos se materializan en dos esferas económicas que se distinguen básicamente por la diferenciación conceptual entre contar en una esfera; es decir, mantener un listado mental de los gastos involucrados en la producción e intercambio en el ámbito doméstico o comunal, y por el otro, hacer una contabilidad, un acto explícito de calcular los costos del intercambio en el ámbito del mercado. Gudeman explica esta diferencia recurriendo a un ejemplo mínimo, en el que una hipotética familia campesina mantiene dos cultivos, uno para el autoconsumo y otro para la venta. Por una parte, el cultivo para el mercado implica la compra de materiales y trabajo (asalariado) necesario mediante dinero. La diferencia entre los costos y los ingresos de la venta representa la ganancia; sin embargo, atendiendo a las ventajas de otros productores industrializados y la productividad de la tierra del campesino, probablemente significará una pérdida neta. En situaciones como esta, la esfera de la economía comunal termina por subsidiar a la producción orientada al mercado, dado que el agricultor campesino evita comprar los insumos por vías de mercado y en su lugar prefiere el autoaprovisionamiento y el apoyo en el trabajo doméstico.

[33] Agencia ANDINA. Ver: http://www.andina.com.pe/espanol/Noticia.aspx?id=p1Zsr1cerI0=#.U8P3IZSSzrh

La tensión permanente entre la necesidad de producir una base —esto es, todo aquello que la comunidad produce para sustentar su reproducción social y material a nivel local (Gudeman 2001: 27) —, y un capital, o conjunto de productos que entran en circulación e intercambio en términos de mercado, se encuentran en el corazón de toda actividad económica contemporánea, siendo esta tensión más visible en aquellas comunidades que han sufrido lo que Gudeman define como debasement (2001: 126); es decir, aquel proceso mediante el cual la comunidad va perdiendo poco a poco el control de su base, ofreciendo productos y trabajo a cambio de dinero.[34] En el meollo de estas dos lógicas contrapuestas se encuentra una inconmensurabilidad de categorías de valor: en la base encontramos un profundo cuidado por los intereses compartidos (recursos como tierra y agua), conocimiento, costumbres y habilidades, definiéndose por su valor de uso. Por su parte, en la esfera de mercado prima el valor de cambio que permite la apropiación y acumulación de riqueza.

Decir que el ámbito del trabajo en la chacra o el ganado familiar está identificado plenamente con una esfera de reproducción de la comunidad, diferenciada del ámbito de las asociaciones en las que participa, por su parte, exclusivamente de transacciones de mercado, sería reducir la situación a una dicotomía que no da cuenta de los complejos matices de la vida concreta, dando pie a una compresión abreviada fuera de la realidad. No obstante, habiendo hecho esta advertencia, sí podemos ensayar un esquema que nos permita analizar la interacción entre las lógicas campesinas y la lógica empresarial representada por el modelo de asociación. El análisis de Gudeman funciona para abordar cualquier sociedad insertada en relaciones de mercado, entre las que podemos incluir, evidentemente, a la comunidad de Pallcca. La interacción entre trabajo individual/familiar y en asociación es, en cierto modo, la misma que la relación entre la esfera económica comunal y de mercado. Esto no equivale a decir, sin embargo, que haya

[34] Para el caso latinoamericano, este proceso fue ampliamente debatido por científicos sociales preocupados por lo que se percibía como una creciente "proletarización" del campesinado. Ver: K. Heynig. Principales enfoques sobre la economía campesina. En: Revista de la CEPAL N° 16. Abril de 1982.

una simetría perfecta entre las categorías de ambos grupos. Debemos entender mejor al primer conjunto como una cuestión de espacios de trabajo y el segundo como lógicas económicas, como se ha indicado. Las lógicas que describe Gudeman operan al mismo tiempo en los dos espacios identificados. Asumimos también la crítica de Cook (2006), a propósito de sus investigaciones a antropólogos anteriores que, trabajando con visiones estáticas del campesinado en México, analizan su comportamiento económico como esencialmente anti-acumulativo y ajeno a procesos de diferenciación interna y modos de producción antagónicos que en realidad se insertan en aquellas economías pretendidamente "naturales" y esencialmente opuestas a comportamientos "racionales". Ya en 1974, Malengreau señalaría que la apropiación individual de la tierra "así como otra serie de actividades de intercambio complementarias y paralelas a la actividad agrícola, introduce al campesino en relaciones de intercambio de carácter esencialmente económico y diferentes a las del mundo comunitario y sacralizado" (1974: 172).

Para Celso, de 67 años, la llegada de las asociaciones no ha significado un cambio demasiado grande. Desde que recuerda se ha dedicado a la ganadería, tal como lo hicieron sus padres antes que él. De sus vacas extrae leche que luego es utilizada para la elaboración de productos derivados como yogurt y queso. A pesar de que le han ofrecido asociarse con otras personas, Celso prefiere trabajar "individualmente nomás", junto a su esposa, con quien tiene algunas parcelas, animales y una bodega cerca de la plaza. Nunca ha pertenecido a una y considera que solo existen para regalar cosas a los trabajadores, el asistencialismo le resulta desagradable, ya que a decir suyo, "cuando uno trabaja, puede comprarse sus propias herramientas". Entre sus principales críticas al modelo asociativo es que no cumple con aquello que se propone en primer lugar: no son un buen canal para llegar al mercado, pues no elaboran buenos productos y suelen quedarse en la comunidad para el consumo de los mismos productores. Celso compara los quesos de las asociaciones con los suyos propios y comprueba su inferioridad. Él mismo, secundado por su esposa, se encarga de la producción en el patio de su casa. Del mismo modo, es el responsable

de la comercialización de los quesos en los mercados, cuya venta le ha permitido acumular algo de capital para poder alquilar una tienda y abastecerla semanalmente de distintos productos, aunque la mayor parte de sus ingresos se dirigen al autoconsumo.

Por su parte, Renato, bastante menor que Celso, sostiene una opinión similar, aunque a diferencia de este último, a sus 28 años ya ha participado en dos asociaciones. Actualmente es parte de Llankarisun, que al igual que otras de su tipo, no está en actividad. Renato afirma que luego de su experiencia ahora tiene mucha desconfianza de "hacer asociación", pues conoce varias historias de deshonestidad entre los miembros.

Entre los más entusiastas de las asociaciones están Herminio, Domingo y Armando, quienes consideran que sin ellas sería más bien difícil poder acercarse al mercado. La historia de Armando es particular, ya que ha participado, en tiempos distintos y por momentos simultáneamente, en tres de las asociaciones formadas en Pallcca en 2008. Recientemente conformó junto a otros comuneros la Asociación Pinos, que surge a partir de la iniciativa del Centro de Desarrollo Agropecuario (CEDAP), cuyo objetivo es el mejoramiento de viviendas y biohuertos. Armando comenta que el nombre de esta asociación no tiene ningún significado en particular, "cualquier cosa era". Por su parte, otro comunero, Héctor, quien regresó a Pallcca hace unos años luego de trabajar como peón en Lima y Pisco, cuenta la historia de la asociación que formó con Domingo hace ya un lustro. Del ímpetu inicial, sin embargo, quedó poco. Al tiempo, como fue relatado, el río destruyó la infraestructura adquirida. Este no fue el único motivo por el que la asociación se deterioró. Ya en 2009 varios de los socios mostraban un creciente desinterés: quedaban cinco de los dieciséis miembros originales, porque la asociación interfería con sus actividades particulares.

En ningún caso las asociaciones de las que se tuvo noticia se involucraban en asuntos económicos primordiales como la cría de animales mayores (vacas y ovejas) o la agricultura, sino que normalmente se

restringían a la transformación de productos derivados y su comercialización, así como a la cría de animales menores (truchas, pollos, cuyes). Esto revela el modo en que se configura la economía local de Pallcca: las actividades vitales para la reproducción se reservan a la esfera privada y familiar, lo que no significa limitarse a una "economía de subsistencia", pues como veremos más adelante, este tipo de producción permite la generación de excedentes con otras funciones en el sistema comunal. Por su parte, aquellas actividades que se realizan grupalmente, pero no a nivel de la comunidad en general, sino en pequeños grupos (asociaciones), suelen representar fracciones menores del ingreso familiar, aunque pueden ser fuentes importantes de dinero para el uso o intercambio. La decisión de entrar a trabajar en una asociación de productores no implica continuidad de la familia en términos económicos, pues estas pueden siempre replegarse a sus propias parcelas para generar ingresos.

Líneas arriba se hizo una distinción entre el espacio familiar de trabajo y el espacio asociativo, los que se distinguen por el número de personas involucradas en la labor y la naturaleza de las relaciones que las llevan a congregarse con un mismo fin productivo. En el primer caso, la familia tiene un fin claro y común: la reproducción social del grupo, y está mediada por lazos de reciprocidad generalizada que opera a nivel más íntimo entre parientes. Esta forma de trabajo, como numerosos estudios sobre la economía andina han mostrado, se puede extender e incluir más brazos mediante el despliegue de relaciones de compadrazgo y reciprocidad equilibrada con otros miembros de la comunidad. Podríamos argumentar que, hasta cierto punto, el modelo asociativo está contenido en el repertorio de estrategias para conseguir ayuda en el trabajo, al no haber conseguido el éxito esperado por sus propulsores iniciales ni haber colmado la expectativa de varios comuneros participantes.

Una de las formas en que interactúan estos dos espacios de trabajo es, en primer lugar, la manera de unirse a las asociaciones. Si bien la mayor parte de los entrevistados afirman que no existe ningún tipo de requerimiento particular para asociarse, ya que se trata más

bien de organizaciones abiertas a los interesados, lo cierto es que no cualquiera puede formar parte de ellas. Tal es el caso de Fátima, de 38 años, quien manifiesta la intención de unirse a alguna asociación ya hace un buen tiempo, pero no fue posible pues "está sola". Es madre soltera y sus padres han fallecido, por lo que no hay nadie que pueda cuidar a sus animales, a los que necesariamente deberá desatender parcialmente para poder hacerse cargo de los asuntos de una hipotética asociación. Fátima indica que podría contratar peones ante la falta de parientes prestos a tal labor, pero el problema radica en que "no quieren cobrar poco" y no le alcanza con los ingresos que obtiene de sus ventas. La mayor parte de su producción es para subsistencia, y un pequeño excedente va hacia las ferias de Sacsamarca y Huancasancos, donde vende queso elaborado por ella. En situación similar se encuentra Isidora, viuda de 53 años, quien además de contar con un ganado muy pequeño, maneja poco el castellano, por lo que no puede participar en ninguna asociación. Podemos ver que la esfera económica doméstica o familiar resulta determinante al momento de participar de otros espacios como las asociaciones –que cobran cuotas, ya sea en tarifas monetarias o de trabajo realizado por los socios, situación agravada por el hecho de que en algunas de las asociaciones no se permite pagar a peones para realizar las labores requeridas, sino que deben ser cumplidas por los miembros directamente de manera alternada. A pesar de todo, la asociación funciona como una pequeña comunidad en la que el trabajo se hace "entre nosotros nomás", como expresó Héctor en una de las entrevistas. A esto debemos agregar lo señalado por Domingo, según quien en las asociaciones "cada cual trabaja sus asuntos individuales de manera particular, sin compartir recursos como ganado o tierras entre los socios".

Es importante señalar lo expuesto por Celso, para quien las asociaciones resultan inútiles. Según él, estas se originan en Pallcca a partir de un grupo de técnicos que llegaron para incentivar su formación diciendo, en tono de orden: "organizados en grupos tienen que trabajar". Esto refleja el conjunto de ideas con el que las organizaciones desarrollistas llegaron a Pallcca y al sector rural andino en general.

Esta idea parte del concepto de desarrollo comunal[35] que opera en la mayor parte de este tipo de programas productivos, que buscan elaborar proyectos que permitan organizar a las familias campesinas o sus comunidades, mientras que comuneros como Celso prefieren trabajar por su cuenta, pues esto les permite "ser su propio jefe" y avanzar al ritmo que crea conveniente.

Si bien en sus inicios gran parte de los comuneros se unieron a estas asociaciones, en parte por los incentivos económicos que significaba afiliarse al Programa ALIADOS y otros, en parte por el entusiasmo de generar un ingreso adicional mediante la creación de nuevas vías de comercialización de los productos elaborados en Pallcca. Al poco tiempo, como se ha dicho, la participación en este tipo de empresas decayó. Según Renato, quien participó en dos de ellas, en el clímax de las asociaciones alrededor del año 2009-2010 hasta un 80% de las familias de Pallcca estaba asociada de un modo u otro a este tipo de organizaciones. El desencanto con el modelo empezó a extenderse y, como Renato, varios comuneros empezaron a desconfiar, a tener más reparos a "hacer asociación".

Recientemente el CEDAP, que dio origen a la Asociación Pinos, de la que forma parte Armando, también ha promovido la creación de otras organizaciones similares, entre ellas Construyendo Pallcca y Qonqay-llankay, elección de nombre que resulta revelador del sentido que se le da actualmente a este modelo de trabajo. En la variante ayacuchana del quechua, la palabra qonqay/qunqay quiere decir "olvidar", mientras que llankay significa "trabajar", dando como resultado una expresión cercana a "trabajo olvidado".[36]

* * *

[35] Evaluación de medio término del Programa ALIADOS. Ver: http://www.agrorural.gob.pe/dmdocuments/aliados/medio-tiempo/INFORME-FINAL-PROGRAMA-ALIADOS.pdf (Consultado: 04/07/14)

[36] Para Reynaldo, quien nos comentó sobre la asociación, el nombre tiene un significado más aproximado a "trabajo menos deseado".

Durante las entrevistas con varios de los comuneros de Pallcca, al surgir el tema de las asociaciones eventualmente aparecía la comparación con dos elementos. Había quienes señalaban el parecido del modelo asociativo con la práctica del ayni y quienes la entendían mejor como "empresa". Estas dos dimensiones del espacio de trabajo asociativo resultan interesantes, pues aparentemente podrían transmitir alguna negación mutua o contradicción: del universo del intercambio recíproco al universo de las relaciones basadas en el capital no habría demasiado trecho. Analíticamente es claro que ambas representan formas de relación diametralmente opuestas, pero al nivel de las relaciones cotidianas y de la economía concreta de las personas, aparentemente no se percibe de esa manera. Por un lado, el ayni representa la esfera comunal de intercambio. Consiste en la organización de un grupo de trabajo a partir de la petición de ayuda a personas cercanas que luego será devuelta en la misma cuenta, devolviendo el mismo tipo de trabajo solicitado y dejando abierta la posibilidad de renovar el intercambio en el futuro. Si bien por lo general es usado en faenas agrícolas, aquí el sentido del término se extiende para incluir la actividad en la asociación, en la que los socios se turnan el trabajo correspondiente, pues como se dice, las asociaciones se hacen "entre nosotros nomás", se mantiene un sentido de grupo que coopera sin relaciones más impersonales como el trabajo asalariado. Cuando esto sucede y un peón trabaja en nombre de algún socio, la relación se inserta en un continuo de intercambios recíprocos que no rompen con el grupo.

Al otro lado, la comparación de la asociación con la empresa no es gratuita. En principio, porque justamente son sus orígenes: aparecen bajo iniciativa estatal y de ONG para incentivar la expansión de las micro y pequeña empresa (MYPES) en el sector agropecuario, fortaleciendo capacidades financieras y técnicas acordes con una economía más dependiente del capital. Son de este modo un canal para llegar al mercado de mercancías, a través del cual los socios pueden vender sus propios productos, como también adquirir insumos. Por ejemplo, a través del Estado el Comité Conservacionista puede acceder a una red de aprovisionamiento de guano de las islas que sirve como fertili-

zante para sus tierras. Estos beneficios aparecen junto a otros efectos que los comuneros entrevistados consideran perjudiciales. En primer lugar, el hecho de que la obligación de trabajar por turnos en asociación interrumpe los ciclos de trabajo en el ámbito familiar/individual, restando tiempo valioso que consideran puede ser mejor empleado en el cuidado de sus propios animales o chacras. En segundo lugar, al quedar prácticamente en desuso tras la quiebra de muchas de ellas, las asociaciones no han demostrado ser una importante fuente de ingresos para las familias, pues varios entrevistados indican vender más por su cuenta o dedicarse más bien a otras actividades económicas, más allá de la producción agropecuaria. Finalmente, otro grupo de entrevistas indica más bien malestar con las asociaciones, ya sea por un comportamiento cuestionable por parte de algunos socios o por la misma desconfianza con las personas más alejadas del entorno familiar.

Por su parte, aquellas personas que sostienen que las asociaciones pueden ser provechosas, señalan la ventaja que representan para articularse con el mercado. Sin embargo, no todos los que desean ingresar a este espacio de trabajo pueden hacerlo. En este punto la interacción con la esfera o espacio familiar resulta crítica, pues como vimos en los testimonios de las dos mujeres ninguna tenía acceso debido a su exigua producción individual y la falta de vínculos familiares que permitan cumplir con la mano de obra requerida en ambos espacios. Esta situación podría explicar el escaso éxito del asociativismo en Pallcca, ya que de haberse generalizado, algunos comuneros habrían quedado excluidos, presentando enormes obstáculos para su subsistencia. Como afirman Golte y De la Cadena, "la racionalidad última para la permanencia de esferas de intercambio separadas del mercado general es, por tanto, el hecho de que la generalización del mercado general, y sus equivalencias, no permitiría ni la reproducción del conjunto ni de sus partes" (1986: 10). La existencia de vínculos similares al ayni dentro del modelo asociativo, como identifican algunos comuneros, indica que las barreras entre estas esferas de trabajo, aparentemente separadas, están difuminadas en la realidad cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

COOK, S.

2006 Commodity Cultures, Mesoamerica and Mexico's Changing Indigenous Economy. Critique of Anthropology, 26-181.

DIEZ, A

2006 Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú. Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina (pp. 111-129). Lima: CEPES.

2007 Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios. En: P. Castillo, A. Diez, & Z. Burneo (eds.). ¿Qué sabemos de las comunidades campesinas? Lima: Allpa Comunidades y Desarrollo.

GODTLAND, E. M., Sadoulet, E., de Janvry, A., Murgai, R., & Ortiz, O.

2004 The Impact of Farmer-Field-Schools on Knowledge and Productivity: A Study of Potato Farmers in the Peruvian Andes. Berkeley: Economic Development and Cultural Change.

GOLTE, J., & de la Cadena, M.

1986 La codeterminación de la organización social andina. Lima: IEP.

GUDEMAN, S.

2001 The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture. Blackwell Publishing.

MALENGREAU, J.

1974 Comuneros y "empresarios" en el intercambio. En: G. Alberti, & E. Mayer, Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. Lima: IEP.

MINISTERIO DE AGRICULTURA

s/f. Manual Operativo Programa ALIADOS. Marzo de 2008 http://www.agrorural.gob.pe/dmdocuments/aliados/MO-ALIADOS-Texto.pdf

s/f. Manual Operativo Programa AgroRural. Diciembre de 2008
http://www.agrorural.gob.pe/dmdocuments/transparencia/MO_AGRORURAL.pdf

ULFE, M. E.

2013 ¿Y después de la violencia qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú. Buenos Aires: CLACSO.

LAS NARRATIVAS DE LOS NAKAQ Y SU VINCULACIÓN CON LAS RELACIONES ÉTNICO-RACIALES EN EL CENTRO POBLADO DE COLCABAMBA

JOSÉ ENRIQUE SOLANO

ANTECEDENTES: EL NAKAQ EN LA LITERATURA ANTROPOLÓGICA

Pishtaco, nakaq, ñakachu, kharisiri y liquichiri; todos estos vocablos son tratados como equivalentes y traducidos a la misma denominación en castellano: degollador. Sin embargo, ¿significan realmente lo mismo? Los estudios acerca de la configuración de estos seres tienen como punto de partida los trabajos sobre folklore realizados por Efraín Morote Best, quien recopila diversas historias durante las décadas de 1940 y 1950. Las distintas versiones de dichos relatos llevan a Morote a preguntarse qué hace que el nakaq se proyecte en la religión. La formulación de por sí específica de esta pregunta y, más aún, la respuesta que elabora mediante el análisis y la especulación histórica, representan el hilo conductor y fundamento de las interpretaciones futuras; dicha tendencia, en adición a la invención de un "mundo andino" uniforme y con localidades intercambiables (dado un afán generalizador), conlleva a que ineludiblemente se conciba al hombre blanco como la persona que físicamente encarna al degollador. Esto, sin embargo, ignora la basta información etnográfica que le asigna este papel a otros actores con distintas atribuciones étnico-raciales y de género.

La primera mención histórica registrada del nakaq que se encontró es un escrito del padre Cristóbal de Molina que data de 1571. Molina cuenta que entre los "indios" se había esparcido el rumor de que los españoles habían venido por su unto con la finalidad de curar cierta enfermedad para la cual no había medicina. Uno de los grupos acusados fue la orden religiosa de los Bethlemitas que, además de dedicarse

a la evangelización, era conocida por realizar servicios médicos y admitir casi únicamente a españoles (a falta de ellos, mestizos). También se decía que sus miembros esperaban en los caminos reales a los viajeros para solicitar limosna; debido a estas características, para Morote la idea de nakaq estaría muy relacionada a los Bethlemitas (1988:166-172).

Partiendo del supuesto general de Efraín Morote e inspirándose en los postulados de la Escuela de Dominación y Dependencia, Juan Ansión y Eudosio Sifuentes replantean la imagen del degollador. Para ellos el nakaq puede considerarse como:

> Una entidad que, dentro del pensamiento mítico andino, representa y cristaliza las relaciones de violencia impuestas por el poder español y, en la actualidad, por el poder del blanco. Este personaje tiene al parecer sus antecedentes en la cultura andina prehispánica, en la imagen del verdugo. (1989: 61)

El nakaq viene a ser un personaje que simboliza la extracción de plustrabajo y extrema explotación indígena (a tal punto que las víctimas mueren); la grasa extraída por los foráneos es la sustancia vital que sostiene la vida indígena. Los autores identifican una continuidad conceptual prehispánica en la imagen del verdugo: de acuerdo a la información de una serie de crónicas, el sebo representaba un elemento esencial para la comunicación con las divinidades; en este contexto, la degollación era necesaria como un sacrificio individual para la vida colectiva. No obstante, la extracción de grasa por parte de los españoles sería un acto de asalto que favorece íntegramente a un grupo externo sin retribuir a los afectados. Los religiosos europeos, al presentarse como los hechiceros de los blancos, serían las personas acusadas de robar la grasa. No todo sería peligro, sin embargo; también hay atracción y deseo de por medio: para los autores hay una relación ambigua con respecto al poder de la iglesia (atractivo y tenebroso simultáneamente), tal como lo ilustran imágenes veneradas, por ejemplo Niño Nakaq. Un enemigo solo puede ser vencido si se utilizan sus propias armas y se le castiga tal como él lo hubiera hecho de resultar vencedor (Ansión y Sifuentes 1989: 65-68, 81-83).

Ansión y Sifuentes insisten en el aspecto blanco, masculino y foráneo del degollador. La grasa que extrae beneficia a un grupo externo y es utilizada para fines como la elaboración de medicinas, la fundición de campanas y el funcionamiento de grandes máquinas. Ya no son los españoles a través del poder de la religión los que extraen la vida, sino los "gringos" y el capitalismo. De esta manera, el nakaq se reconfigura en nuevos contextos. Se habla de extracción de órganos y sangre de seres monstruosos como los "sacaojos", que atacan en zonas urbanas. Finalmente, los autores reconocen que la situación es más compleja que la oposición entre blancos e indios, como ilustran múltiples historias en las que el degollador no es físicamente distinto a la víctima e incluso es creyente de la Pachamama (1989: 70-80). Sin embargo, no desarrollan estas ideas y vuelven a insistir en el carácter "gringo" del nakaq, funcional a su hipótesis inicial.

Por otro lado, Wachtel introduce la posibilidad real de que una persona considerada como indígena sea nakaq o mejor dicho kharisiri, tal como se le denomina en Chipaya, Bolivia. De acuerdo al autor, el kharisiri puede ser indio o mestizo y se le describe como intermediario entre el medio autóctono y el mundo exterior (1997: 76). Según narraciones contemporáneas el kharisiri se presenta como médicos, ingenieros o terroristas que trabajan por delegación del poder ejercido por el sector dominante. El hecho de que este personaje surja del propio mundo indígena responde a una interiorización de la otredad. En palabras del autor:

> Esto es, sin duda, síntoma de una profunda crisis: la intrusión de la modernidad en el corazón de las comunidades andinas amenaza hasta las raíces mismas de su identidad. (Wachtel 1977: 82)

Por último, Weismantel complejiza el carácter blanco del nakaq más allá de su piel a partir de la introducción de otros signos de alteridad racial, por ejemplo aspectos físicos como la densidad capilar y altura u objetos y trajes que adornan el cuerpo. Las características raciales blancas, además, pueden encontrarse en objetos tecnológicos como relojes, reproductores de música y grandes cantidades de dinero; podrían expresarse también en la posesión de un caballo antigua-

mente o de una camioneta en la actualidad. Por otra parte, el poder blanco y sus privilegios también están codificados en el lenguaje hablado y escrito; tarjetas de negocio y títulos académicos adquieren una connotación racial y de disparidades de poder. De esta forma, el carácter blanco debe comprenderse en la interacción entre piel, carne y hueso y el mundo que nos rodea y crea distinciones jerárquicas entre las personas (Weismantel 2001: 179-189, 196).

Para esta autora, el personaje del pishtaco representa la relación invisibilizada entre la constante acumulación de los grupos de poder blancos a costa del empobrecimiento perpetuo subalterno indígena. Tal intercambio no es creado por la raza, sino fundamentado por esta. El nakaq es una persona letrada con un alto grado académico (sacerdote, ingeniero, doctor) que se vale de complicados aparatos tecnológicos y herramientas para atacar a sus víctimas. Además, su empleador llega a ser incluso el gobierno, que concede licencias para degollar y se vale de la grasa indígena para pagar la deuda externa. Finalmente, con ese material se elaboran objetos como cremas para la piel y combustible de cohetes (Weismantel 1997).

Los trabajos mencionados describen en general un contexto neocolonial en el que perdura la subordinación y explotación de un grupo desagenciado denominado indígena. Este se ve amenazado por el peligro externo del hombre blanco y la modernidad, que guardan el potencial de explotarlo al punto de acabar con su vida. La relación entre ellos es mantenida y legitimada por los propios cuerpos de los actores que reproducen estos roles. Como señalan Ansión y Sifuentes, la situación es más compleja que la oposición entre blancos e indios; sin embargo, en este antagonismo se construyen todas las investigaciones presentadas. En ellas no importan mucho las particularidades del lugar, lo que predomina es un espacio neocolonial etéreo y uniforme. Además, se asume la separación de dos grupos concretamente delimitados, cuando bien estos podrían estar constitutivamente articulados y las diferencias mostrarse solo en prácticas o situaciones concretas. Por último, los indígenas son plasmados de la misma forma en la que son tratados por los nakaq, es decir, como

objetos; tan solo víctimas desagenciadas cuyas vidas son extraídas sin resistencia alguna.

Para trascender la oposición entre blancos e indios y, por ende, las interpretaciones aún vigentes de la configuración de lo que se ha pasado a denominar "degollador", es necesario romper con la tesis inicial de Morote que ha funcionado como supuesto de todos los trabajos posteriores. En ese sentido, la configuración de este ser debe cobrar forma solo a partir de contextos localizados y no como la expresión de un "pensamiento mítico andino" incorpóreo que invisibiliza y congela en el tiempo sus múltiples formas y matices. Con esta idea en mente fue que decidí salir al acecho del nakaq en Sacsamarca.

AL ACECHO DEL NAKAQ

> *Esas cosas son reales, como no se ha escrito va desapareciendo. Por gusto no habla la gente, es cierto. (Víctor, 39 años)*[37]

A mediados de mayo de 2014, como parte de un curso de trabajo de campo, viajé a Sacsamarca con un grupo de compañeros de la especialidad de Antropología. Cada uno había elegido un tema de investigación distinto, como el anexo en el que trabajaría. Yo decidí explorar las narrativas y prácticas de loss pobladores de Colcabamba con respecto al personaje del nakaq y su vinculación con las relaciones étnico-raciales de la localidad. Ya había llevado a cabo una indagación similar en Chinchero, Cusco; deseaba encontrarme con versiones notoriamente distintas a las de mi trabajo previo con el afán de subvertir la imagen homogénea y estática creada por la literatura antropológica andinista. Hace unos meses había leído brevemente cómo el personaje del pishtaco había reemergido a partir del contexto del conflicto armado interno en Perú en el departamento de Ayacucho: la CVR y la antropóloga Billie Jean Isbell reportaron casos en los cuales se describe a los senderistas y sinchis, como pishtacos o vampiros que extraían

[37] Los nombres de todos los informantes presentados en este texto han sido reemplazados por seudónimos para resguardar su anonimato.

los órganos vitales de sus víctimas o se alimentaban de sus cuerpos (CVR 203: 121; citado en Weismantel 2001: 198).

Abandoné momentáneamente el gabinete universitario el viernes 9 y después de una noche en bus desperté en Huamanga. Desayuné y luego emprendí con los demás el camino a Sacsamarca: una sucesión interminable de curvas acompañadas de mareos y la risa de un fotógrafo polaco que nos acompañaba (al parecer kurva significa 'prostituta' en polaco). Después de aproximadamente cuatro o cinco horas llegamos a Sacsamarca; la mayoría de nosotros solo pasaría ahí la primera noche para, al día siguiente, dividirnos entre los anexos. Como parte de la ruta que seguía el micro, primero paramos en Putaccasa y dejamos a Marcos. Llegué a Colcabamba recién el domingo al mediodía. Durante los primeros dos días Alicia, una antropóloga ayacuchana (asistente de campo del Proyecto Sacsamarca), me ayudaría con algunas entrevistas en quechua.

En la Asamblea se había acordado que durante mi estancia dormiría en una habitación del segundo piso del local comunal. Al llegar acomodé mis cosas e inspeccioné la sala principal del primer piso. En las paredes se encontraban pegados una serie de papelógrafos y dibujos con información general acerca del anexo. Rápidamente saqué mi cuaderno de campo e hice las anotaciones pertinentes. Colcabamba está ubicado a 3540 m.s.n.m., en el distrito de Sacsamarca, provincia de Huancasancos, región Ayacucho; su extensión total es de 66 hectáreas y limita al norte con Sacsamarca, al sur con el río Urabamba, al este con la catarata Comalpaqcha y al oeste con el río Qaracha. Hay alrededor de 65 viviendas, aunque cuando hice el conteo pude identificar solo 54, y 40 familias según el padrón. Además, hay una escuela primaria no escolarizada (PRONOEI), tres bodegas, una iglesia católica y otra pentecostal.

En los muros resaltaba una imponente tabla que ocupaba una posición privilegiada en el salón. En esta figuraban los nombres de las mujeres que participaban en el programa de planificación familiar, el tipo de anticonceptivos que recibían (inyectables o preservativos), las

fechas en que se habían entregado (señaladas con un círculo verde) y las inasistencias (marcadas con rojo). El mismo Foucault se habría emocionado ante semejante despliegue de vigilancia y biopoder.

Una vez fuera del local comunal decidí darme una vuelta y presentarme con las personas que me encontraba. Al parecer la última asamblea no había sido muy numerosa, por lo que la mayoría de comuneros y comuneras no sabía de mi visita. Además, era época de cosecha y parte de la población se encontraba en sus estancias en la puna. Las primeras reacciones frente a mi tema de investigación solían ser de distanciamiento: "Yo no he visto", "Los antiguos saben" y "Ya no existe, antes había" eran frases recurrentes; inclusive los llamados "antiguos", es decir los abuelos, recurrían a la misma fórmula de trasladar al nakaq al pasado de sus ancestros y fuera del mundo empírico o "real".

Mapa 1: centro poblado de Colcabamba
Elaborado por el centro poblado de Colcabamba

Al parecer hablar sobre el nakaq evoca una dicotomía entre lo moderno y lo tradicional, lo que conlleva a una serie de jerarquizaciones sociales abstraídas en ámbitos temporales (pasado/presente) y espaciales (ciudad/campo, costa/sierra) que suponen la superioridad y el anhelo de lo moderno y la superación de lo tradicional; admitir la

posibilidad de que el nakaq existe y exhibir creencias y prácticas en base a tal afirmación podría conllevar a que los/as pobladores/as se reconozcan como detentores o detentoras de un tipo de mentalidad no moderna. Esto se hace más evidente cuando abstraigo mi posicionamiento en el anexo como agente de la modernidad. Vengo de Lima, estudio en la universidad y soy llamado "gringo" entre risas por los niños que pasan a mi costado; si es que en parte encarno lo moderno (por cambiante y contextual que esto sea) y me sitúo como portador de un cuerpo de "verdades" consideradas como superiores y legítimas de acuerdo a los criterios relacionales impuestos, preguntar acerca del nakaq podría traducirse en una prueba impuesta que reproduce la dicotomía enunciada y apela al carácter primitivo o tradicional de la gente del poblado. No era extraño, entonces, que durante muchas de las conversaciones y entrevistas se me preguntara qué era lo que yo pensaba antes de darme una respuesta. El diálogo se daba bajo el supuesto de que yo, el antropólogo, no creía en el nakaq y estaba probando a la gente para ver si lo hacía. De esta manera, se configuraba un juego de tensiones a través del cual cada uno de los actores examinaba cuidadosamente sus palabras al mismo tiempo que se preguntaban acerca del motivo de mi visita.

Ahora, siguiendo la fórmula clásica de la estructura narrativa etnográfica, debería explicar cómo a partir de un hecho inesperado, como huir de una redada policial en una pelea de gallos ilegal, heroicamente logré superar el problema anterior y fui aceptado dentro de la comunidad. No obstante, lo cierto es que este inconveniente estuvo presente a lo largo de todo el trabajo de campo; el tema de la investigación, así como la carga simbólica de mi cuerpo, impedían que desaparezca. Incluso si hubiera sido posible superarlo, esto claramente no habría sucedido en una semana. Lo único que pude hacer fue moverme dentro de la propia lógica de la dicotomía presentada para crear, conjuntamente con la población, un nuevo "otro" que servía como sujeto sobre el cual se construían los relatos. Cuando hablábamos acerca del nakaq nos referíamos al pasado ("tiempo de los padres y abuelos") y a sucesos que principalmente ocurrían en la puna. El nakaq era real, pero habitaba en otro tiempo y espacio.

LOS NAKAQ: CUERPOS Y DESENCUENTROS EN LAS NARRATIVAS

> *Nosotros pensamos que ellos habrán venido de otro país. Ellos habrán estudiado especialmente para eso, para saber cómo sacar grasa, cómo sacar sangre.*
> *(Guillermo, 31 años)*

No hay una sola versión acerca de qué y cómo es el nakaq: al interior de Colcabamba hay una multiplicidad de narrativas coexistentes que le conceden distintas atribuciones. Dada esta diversidad, resulta más coherente hablar de los nakaq (plural) que del nakaq (singular). Sin embargo, debo admitir que la mayoría de los relatos comparten algunas coincidencias generales acerca de su porvenir y sus formas de operar.

A grandes rasgos, los nakaq son hombres de procedencia externa que habitan transitoriamente en algunas cuevas de la puna durante los meses que "trabajan"; luego regresan a sus lugares de origen, en los que viven cómodamente. Ellos observan cuidadosamente desde lejos a sus potenciales víctimas, mientras que estas se dirigen a sus estancias en la puna, caminan hacia otros pueblos o viajan a lugares de trueque. Una vez que se encuentran solas en los caminos son interceptadas y atacadas con un enorme cuchillo o machete, con el que se les corta el cuello. Luego los nakaq regresan a sus cuevas cargando el cuerpo y lo cuelgan al revés, con las piernas atadas sobre una gran hoya o perol donde gotea la grasa que luego es exportada.

Era mi segundo día en Colcabamba y andaba un poco frustrado porque parecía que todos se habían ido a sus estancias, solo me cruzaba con niños y niñas que susurraban "gringo" al verme. Decidí visitar una vivienda que se encontraba un poco aislada, al final de una subida. Ahí me encontré con Demócrito, un anciano quechuahablante de 75 años. Estaba sentado en una banca, comiendo una tuna, mientras que una gallina picoteaba una cáscara en el piso. Le pedí a Alicia que me ayudara con la traducción. Al cabo de un rato apareció César, un pastor de 58 años que era sobrino de Demócrito. En una mano tenía una botella

de plástico con una gaseosa amarilla y en la otra una botella con un líquido blanco; luego me di cuenta de que era aguardiente, la gaseosa era para rebajarla. Al vernos se presentó y desde ese momento acaparó la conversación. No sé si era por el alcohol, pero mostraba mucha disposición a hablar y parecía estar sobrio (caminaba sin tropezarse y hablaba sin titubear). Tampoco sentía olor a alcohol en su aliento.

En seguida César empezó a darme explicaciones pormenorizadas mientras tomaba de la botella: los nakaq son personas que vienen del extranjero, "gringos altos y blancones", que caminan con la cara cubierta y uniformados con un nogal (poncho color marrón). Además, cargan un machete y una soga para atrapar y degollar a sus víctimas en la puna. Una vez que las atrapan, las llevan a sus campamentos en las cuevas, donde las cuelgan de cabeza con las piernas amarradas sobre un perol para que escurra la grasa. Los nakaq han estudiado para aprender a hacer todo esto, son especialistas. No siempre trabajan solos, pues algunas mujeres pueden ser sus cómplices; ellas enamoran a los hombres y los llevan al campo para entregarlos a los nakaq, que no son "trabajadores independientes" sino contratados y enviados por otros países, como Estados Unidos, en cooperación con el Estado peruano. Tiene un convenio con el presidente, son compinches, huevón; se dividen la plata [...]. El Estado pretende que no existe, se hace el cojudo. Incluso trabajarían junto a la Policía.

La Iglesia también estaría involucrada junto al Estado y los países extranjeros. César recuerda que su tío Demócrito fue quien le contó esto; en vez de proceder con la explicación, lo señala y lo invita a continuar la historia, momento que aprovecha para sentarse en una esquina y tomar tranquilamente. Demócrito me explica en quechua que los nakaq siempre salen "misados": antes de empezar un trabajo los bendicen dentro de un ataúd en una Iglesia de Lima para que "todo vaya bien"; necesitan recibir la bendición para estar en gracia con Dios en caso de morir trabajando. Te voy a presentar a mi hija: ya mareado y con la botella vacía en la mano, César interrumpe la conversación y empieza a hablarme. Recuerdo que el diálogo fue algo así:

César: Te voy a presentar a mi hija. Quiero que seas mi yerno.
José Enrique: [No se me ocurre más que mentirle] Lo siento, mi enamorada me mata.
César: Ella no se tiene que enterar.
José Enrique: [Me río] Estoy comprometido.
César: [Señala a Alicia] Te presento a mi sobrino.
Alicia: [Se ríe] Tengo enamorado.
César: [Se acerca y me abraza, esta vez se siente el tufo a alcohol] Está bien, está bien. Mañana ven a mi casa y lo hablamos. [Luego se acerca a Alicia y también la abraza] Nos vemos mañana, vengan que les invito queso.

Antes de irse César súbitamente me dice "yo lo he visto". Hace muchos años se encontró en la puna con un nakaq. Por el entusiasmo olvido que a duras penas puede caminar y le pido que me cuente la historia. César vuelve a insistir que vaya mañana a su casa y se retira prometiéndome que me contaría la historia.

Encontré a César en su casa durante la tarde del día siguiente. En la mañana había ido a trabajar en su estancia en la puna. Afortunadamente aún recordaba nuestro encuentro y su promesa. Esta vez fui con la grabadora y mi cuaderno de dibujos. Nos sentamos frente a su casa y sustrajo de un saco una bola de queso. Luego empezó la narración:

> En la puna yo lo he encontrado, me he escapado, yo me he largado. Antes yo he trabajado con carneros, con ganadito. Entonces, atrás estaba viniendo. Mi mamá y mi papá me han dicho: Nakaq, nakaq hay ahí. Yo estaba mirando y ya estaba en mi atrás [...]. Estuve juntando carnero y mi mamá me dijo Aquí hay nakaq, en la puna de Omasi, me dijo, por eso yo me cuidaba, miraba para atrás. Andaba solo y me estaba sigueteando y yo me escapé, pues, dejé mi ganadito y me escapé. [...] No pude verle la cara, solo la forma de su cuerpo.

Conforme pasaban los días e iba conversando con otra gente, la imagen abstracta del nakaq que había retratado César y el cuerpo sin detalles que había observado (aunque había escuchado que eran gringos

altos, no pudo comprobarlo) fueron adquiriendo distintas formas. Los dibujos variarían junto a los relatos.

Dibujo 1: Representación visual del nakaq elaborada por César

Era miércoles y decidí levantarme más temprano de lo usual para entrevistar a las personas antes de que salieran a sus estancias. Alicia ya había regresado a Sacsamarca. Su ayuda había sido indispensable para entrevistar a los llamados "ancianos". Salí del local comunal y, después de caminar algunos metros, vi a un hombre de unos 50 años en el patio de una casa tendiendo ropa en un alambre. Su nombre era

Mauricio y vivía de forma itinerante entre Sacsamarca y Colcabamba, ya que su esposa era de allí. Tal como los demás, Mauricio no sabía quién era yo ni qué hacía ahí. Me senté en una piedra y empezamos a conversar. Le expliqué mi investigación y hablamos acerca de su familia. Al cabo de un rato decidí empezar con las preguntas; sin embargo, antes de que pudiera decir una palabra, Mauricio se levantó súbitamente y empezó a hablar:

> Eran medio sospechosos. Es como peruanos como yo ya veo en la ciudad. No hay miedo, al toque agarraba su cuchillo y le cortaba el cuello como vemos en películas. Realmente para ellos como un animal lo mataban antiguamente. ¿Para qué? Porque era todo "previado", todo eran pagados, pero ¿quién mandaba? Gente grande de billete de Estados Unidos, gente yanqui. Antiguamente humillaban a la gente campesina y venían pagados. Pobre humano que andaba antiguamente aquí en la sierra en defensa cuando no había nadies, ni carro; no conocíamos avión, no conocíamos nada. Solo a pie andaba la gente en el desierto, pero en cambio esa gente ya conocía ya. Según dice que bajaba de la avioneta en la puna desierta y especialmente esa gente se conservaba con comida, como que todo conservas. Ellos no sabían cocinar, solo de conserva se alimentaban. También usaban esos sacos para dormir como de licra [me señala], tú debes conocerlos. ¿Quién mantiene eso? ¿De dónde vienen esas cosas? De Estados Unidos, ¿sí o no? ¿Acá nosotros sabíamos eso? Ni sabes tú, ni yo había nacido tampoco. Nakaq había allá. Necesitaba la grasa humana, ¿para qué? Para hacer motorizado de estos grandes países, para que haga maquinaria [...]. ¿De dónde vienen motores? Ahora vamos a sacar la conclusión de dónde vienen. Antiguamente, ya antes que era Jorge Chávez, que conocía avión que fabricó. Dime para qué necesitaba la grasa humana: para grandes motores. Eso yo escuché mediante un abuelo que yo tenía, más de su abuelo. De mi abuelo, su abuelo. Te estoy hablando del abuelo antiguo.

En múltiples narraciones los nakaq eran descritos como funcionarios del Estado y del capital extranjero enviados a la "sierra" desde Lima y otros países. Ellos estudian y son rigurosamente entrenados para poder sobrevivir en condiciones extremas (como el frío de la puna),

matar a sus víctimas sin miedo ni culpa, degollar eficientemente con un machete y extraer la grasa. Las herramientas e insumos necesarios para llevar a cabo sus labores les son provistos por sus empleadores. Además, gozan de completa impunidad jurídica sobre el territorio, pues el Estado avala sus acciones y al mismo tiempo las desconoce, es decir, se hace el cojudo (Mauricio, 49 años).

Los nakaq vienen a ser un grupo militar desplegado en los Andes por el Estado en cooperación con el capital extranjero. Su reconocimiento es clandestino y separado de las otras tropas, como si fueran fuerzas especiales. Los reclutas reciben formación especializada para cumplir misiones encubiertas en la puna, donde establecen bases provisionales en cuevas con el fin de extraer la grasa de los viajeros solitarios. Al concluir sus labores se dirigen a Lima para exportar las sustancias extraídas a los países involucrados. De igual manera, sus cuerpos y los objetos que portan están relacionados a su profesión bélica. Ellos llegan en helicópteros o avionetas, duermen en sacos de licra y se visten con un traje de camuflaje, gorras y botas de cuero. Al igual que los grupos militares durante el conflicto armado interno, los nakaq descienden en pequeñas patrullas especializadas desde el cielo para ejercer violencia y extraer vida.

Dibujo 2: Representación visual del nakaq elaborada por Mauricio.

Luego de la conversación con Mauricio recordé mi primer día en Colcabamba, cuando hablé brevemente con Porfirio, el teniente gobernador. Saqué mi cuaderno y leí las anotaciones mientras caminaba hacia su bodega. Él me había comentado que "los civiles" no pueden ser nakaq, pues se requiere entrenamiento para no sentir miedo al matar. Lo encontré detrás del mostrador y le pregunté si podía hablar con él de nuevo. Aceptó, pero me dijo que en la bodega no sería conveniente, que mejor fuésemos a su casa. Cerró con candado la puerta y nos dirigimos a un pasadizo que conducía a un patio con una gigantesca piedra donde, curiosamente, los celulares captaban señal. El motivo por el que me llevó allí será pertinente en otro momento; lo que resulta relevante ahora fue lo que me dijo al final de nuestra conversación, mientras hacía el dibujo. Porfirio me dio una descripción similar a la de César y Mauricio: los nakaq han sido entrenados por el Estado para matar sin sentir miedo y extraer grasa; una vez que llegan a la "sierra" se esconden en la puna, buscan a sus víctimas con binoculares y esperan a que estén solas para atacarlas. Su apariencia física es la de un gringo alto que viste un traje de camuflaje, botas, boina verde o roja y machete. Tal como me lo estaba describiendo, el nakaq actuaba y se vestía como militar. Nuevamente esperaba ansioso el dibujo; a diferencia de Mauricio, deseaba que pusiera más atención en los detalles corporales y no al entorno. En seguida dejó de hablar y me entregó el cuaderno.

Dibujo 3: Representación visual del nakaq elaborada por Porfirio

Las descripciones de los nakaq como militares eran recurrentes en las narrativas; sin embargo, cada vez que trataba de proponer una equivalencia entre ambos, esta era rotundamente negada. Los nakaq se vestían y actuaban como soldados, eran entrenados como tales y trabajaban para el Estado, pero ciertamente no eran militares. Inicialmente pensé que esto podría explicarse a partir de las consecuencias que involucraban este tipo de afirmaciones: decir que miembros del Ejército son nakaq resulta políticamente incorrecto; ellos son actores que idealmente velan por la seguridad de la patria, no asesinos. Además, dados los antecedentes del conflicto armado interno, enunciar esto podría implicar posicionarse en contra del Estado y el Ejército, lo que en una lógica maniquea significa apoyar a Sendero Luminoso; asimismo, admitir la equivalencia suponía salir de la narración del "otro" (construida con pobladores/as) para señalar algo palpable y contemporáneo. Sin embargo, estas explicaciones se fueron desmoronando en la medida en que me fui encontrando con los otros nakaq.

Luego de que Porfirio me entregara el dibujo le pedí que me refiriera a algún otro comunero, pues estaba cansado de pasar el día caminando con la vaga esperanza de cruzarme con alguien. Me recomendó hablar con Pedro y David, dos de sus amigos; los podría encontrar durante la noche, ya que en el día trabajaban en sus estancias. No me gustaba la idea de caminar solo mientras oscurecía; ya había escuchado mucho sobre los nakaq como para no tomarme en serio la advertencia. Al cabo de un par de horas vi a David, junto a un burro, frente a su casa. Al comienzo la descripción que hacía no parecía radicalmente distinta a las demás: repitió la imagen del especialista militar y foráneo (gringos altos que vienen de Lima o de otro país). Sin embargo, empezaron a surgir discrepancias. Adicionalmente al cuchillo, los nakaq cargan una "silenciadora": un rifle que al disparar casi no emite sonido. Además, esconden sus rostros bajo una "capucha" y visten atuendos similares al de la gente de la zona. Andan en grupo y aprenden las artes del oficio dentro de sus campamentos. El Estado no interviene en sus acciones, los ignora, como si no pasara nada. Esta vez los nakaq serían parte de un grupo paramilitar que se camufla entre la multitud y esconde sus rostros. De pronto David me entregó el dibujo.

Dibujo 4: Representación visual del nakaq elaborada por Rosa
Dibujo 5: Representación visual del nakaq elaborada por David

Cuando vi el dibujo no reconocí a un militar sino lo que parecía un senderista. De inmediato le pregunté a David por la cara del nakaq; me respondió que estaba cubierta por una "capucha". Había imaginado una prenda distinta antes de ver el dibujo, no un pasamontañas. Este detalle volvió a aparecer en varias entrevistas. Rosa, por ejemplo, me explicó que los nakaq "andan encapuchados" y solo pueden verse sus ojos.

En mi cuaderno convivían múltiples imágenes de lo que parecían militares y senderistas. Intenté dar un salto de nuevo: si los nakaq se ven como senderistas, conforman una organización paramilitar, asesinan libremente y sus actos son ignorados por el Estado, deben ser senderistas. Sin embargo, otra vez me encontré con objeciones. Ciertamente ahora no estaba el problema de ser políticamente correcto. En todo caso los nakaq no podrían ser senderistas porque su trabajo era transitorio; no intentaban tomar control de los centros poblados, mataban por otras razones. Ellos solo venían por un tiempo, se quedaban en las cuevas, recolectaban su cuota de grasa y luego desaparecían.

Le agradecí a David por el dibujo y fui a buscar a Pedro a su bodega. Encontré la puerta cerrada y toqué para probar suerte. Temía no encontrarlo los días siguientes, así que toqué de nuevo a pesar de la hora; ser antropólogo a veces parece implicar actuar como el acosador, pues no hay método más invasivo que el etnográfico. Siempre me he preguntado cómo Malinowski obtuvo las posiciones sexuales predilectas de los trobriandeses con lujo de detalles. Al cabo de unos segundos Pedro abrió la puerta, sonrió y me invitó a pasar. Me dejé de sentir culpable por molestarlo y empezamos a charlar. La descripción parecía genérica: los nakaq son foráneos (gringos y altos), viven en cuevas, matan a sus víctimas con un machete y extraen la grasa. Un poco decepcionado, le pedí un dibujo. Quedé sorprendido ante el resultado: la imagen encajaba con las descripciones clásicas de Morote. Era un hombre blanco de apariencia montaraz, con cabellos largos y barba, vestido con botas, chullo y nogal y con el machete escondido.
Los nakaq se presentaban en tres cuerpos: militar, senderista y "nakaq clásico". ¿Por qué las variaciones? ¿Cómo pueden verse y actuar como militares y senderistas y no ser considerados como tales? Decir que los nakaq son solo "gringos altos" anula los desencuentros corporales de su diversidad; sin embargo, la tradición antropológica andinista ha creado un retrato homogéneo, autocontenido y estático. Actualmente decir que no hay tal cosa como un "mundo andino" resulta un cliché, pero en la práctica la disciplina no demuestra consistencia; utilizamos conceptos y explicaciones de forma intercambiable en nuestro análisis, sin muchas veces considerar las historias locales y los actores detrás de ellos. Habría un "mundo andino" teóricamente negado, pero en la práctica reproducido. Las diferencias se hacen invisibles tras un afán generalizador.

El personaje del nakaq no es estático ni homogéneo, sino que se reconfigura de acuerdo a los contextos en los que actúa. Militares, senderistas y "nakaq clásicos" comparten un tipo de relación básica con la población de Colcabamba: son actores que ejercen la violencia. Los tres se constituyen como parte de un universo simbólico compartido que define los elementos a través de los cuales se reconocen quienes están autorizados a ejercerla. Los trajes militares, los pasamontañas,

el nogal, la silenciadora, el machete, las botas, los helicópteros y la comida enlatada constituyen el capital simbólico que distinguen a los nakaq y representan su autoridad. La capacidad de coacción que define la relación con sus víctimas en términos de reciprocidad negativa (obtienen la grasa a cambio de nada y sus acciones gozan de completa impunidad) parte de la eficacia simbólica de sus propios cuerpos, que llevan a que los demás reconozcan su autoridad (Bourdieu 1991; Sahlins 1977: 213). Sin embargo, autoridad y legitimidad no son lo mismo; el hecho de que los nakaq estén autorizados (por el Estado o fuerzas paramilitares) no significa que sus acciones sean consideradas legítimas.

El capital simbólico no es otra cosa que otros capitales cuando son conocidos y reconocidos, cuando son capaces de ser percibidos y contribuyen a reforzar las relaciones de fuerza que constituyen la estructura del espacio social (Bourdieu 1988: 138). En este caso el capital simbólico permite el reconocimiento del capital de fuerza física, que expondría una serie de "saberes bélicos" que sostienen y justifican las relaciones de dominación (Bourdieu 1993; Foucault 1988). Estos saberes son aprendidos por los nakaq durante sus entrenamientos y se relacionan a tácticas de supervivencia, infiltración y asesinato; gracias a ellos pueden sobrevivir en condiciones extremas, rastrear a sus víctimas y extraer la grasa. Además, dichos saberes se encuentran directamente vinculados a un grupo preciso definido en categorías raciales: los gringos.

LA EXTRACCIÓN DE LA VIDA Y SU DESTINO

> *Un gordo solamente tiene en su barriga agua, ese no tiene grasa. Pero el flaquito sí tiene. (Mauricio, 49 años)*

De acuerdo a Ansión y Sifuentes, dentro del "pensamiento mítico andino" la grasa es el fluido vital de las personas; la extracción por un foráneo es una manera de simbolizar la "extracción de plustrabajo" (1989: 74), explotación extrema en la que la víctima pierde la vida. En los relatos, la grasa era la razón del trabajo de los nakaq; las perso-

nas no solo morían por el corte sino también por la falta de grasa en sus organismos. Sin embargo, esto no era suficiente para decir que la grasa es considerada un fluido vital por la gente de Colcabamba. Basarme en el supuesto de un "pensamiento mítico andino" para hacer esta afirmación no me convencía, por lo que empecé a indagar sobre la grasa y sus funciones. No obstante, mis preguntas no se entendían o simplemente no tenían sentido. Decidí intentar otra aproximación, esta vez preguntando quién tenía más grasa, "un flaco o un gordo". Salvo por una profesora, todos respondieron que el flaco; los gordos estarían llenos de agua, por lo que caminan lento y tienen poca energía. Contrariamente, los flacos tendrían grasa abundante, lo que los haría fuertes, activos, sanos y enérgicos. Intenté profundizar más en el tema; sin embargo, solo obtenía respuestas como porque así es o así dicen (Rodolfo, 57 años). Todo parecía indicar que imperaba la noción de una configuración distinta del cuerpo en la que la grasa era el fluido vital; si no se podía profundizar en el tema es porque no había cómo hacerlo. Que la grasa sea el fluido vital es un hecho dado. Si alguien me preguntara por qué la sangre lo es para mí, probablemente respondería de forma similar.

Era la segunda jornada y Alicia aún me ayudaba con las traducciones. Habíamos terminado de hablar con César y recién estaba oscureciendo. Debía aprovechar estos días para conversar con los "antiguos", ya que solo hablaban quechua. Me recomendaron buscar a una señora de 81 años llamada Teodora. No había puertas, solo un pequeño tronco que tapaba la entrada de una rampa que llevaba a su casa. Salía humo de una chimenea, por lo que supuse que había alguien. Imposté la voz y entoné dos veces el nombre Teodora, pero no hubo respuesta. Alicia decidió entrar y la seguí. Teodora acababa de terminar de comer y no había escuchado nuestras voces. Alicia se encargó de presentarnos y de explicar mi investigación. Teodora trajo un recipiente con guindas y empezamos a conversar. Su narración estuvo centrada en la extracción de la grasa y sus destinos.

El gobierno manda a los nakaq desde Lima para que extraigan sangre y grasa. Ellos atacan a sus víctimas en la puna y les cortan el cuello

con un machete. Llevan los cuerpos a sus cuevas y los cuelgan con las piernas hacia arriba sobre un perol para que chorree la sangre y la grasa. Luego, estas sustancias son puestas en botellas y llevadas a Lima. Por este servicio los nakaq reciben buena plata. Una vez en la capital, la grasa es usada para fabricar un unto que cura a los soldados heridos en guerras y enfrentamientos. De acuerdo a Teodora, así era que curaban a los soldados peruanos durante la guerra con Chile. Por otra parte, la sangre es utilizada para transfusiones.

Tanto la sangre como la grasa son sustancias vitales que son extraídas a costo de la muerte de sus víctimas. Una vez que abandonan los cuerpos siguen cumpliendo la misma función de proveer vida, solo que esta vez bajo la forma de medicina. Los motivos de la extracción tienen un trasfondo bélico; el Estado financia sus guerras y cura a los soldados utilizando su "reserva de vida potencial" en localidades como Colcabamba, donde los/as pobladores/as solo sirven como materia prima.

La grasa no solo tiene una utilidad medicinal, sino que sería una sustancia maleable que fue y sigue siendo indispensable para la industrialización de Estados Unidos y Europa, donde es usada para la construcción de grandes motores, aviones, cohetes y diversas máquinas. A partir de ella se produce el más fino aceite para carros y combustible de aviones. La población de los Andes cumple la función de ser la materia prima que consolida el modelo extractivista (de vida) de la economía nacional.

Ese día por la mañana había visitado la escuela para hablar con los profesores. Llegué y me invitaron el desayuno de Qali Warma. Dudé en probarlo, pues no quería comerme la porción de alguien más; sin embargo, tenía hambre y no estaba en posición de rechazarlo. Hice una rápida revisión. Los niños y las niñas tenían la boca embarrada de quaker y una bolsa de galletas a medio comer. Dejé de preocuparme y empecé a conversar con Guillermo, un profesor de 39 años que venía de Huanca Sancos. Bajo un tono anticolonial que me recordaba a la teoría de la dependencia, me contó sobre el origen de los nakaq.

> Eso apareció en tiempo de los españoles, en el tiempo de la colonización. ¿Por qué aparece? Porque la grasa humana en esos tiempos estaba en demanda, el costo era muy elevado en el continente europeo. Entonces los españoles venían de allá y en el Perú se ponían a degollar a los seres humanos para que puedan extraer la grasa y esa grasa era para curar las enfermedades que en esos tiempos los españoles habían traído al Perú y a los países colonizados. Esas enfermedades que han traído no tenían cura acá, no conocían el remedio ni cómo combatir. Entonces se produjo la epidemia. Muchos seres humanos han descubierto que la grasa era buena para combatir esas enfermedades [...]. Era un negocio oscuro, algo así como actualmente es el narcotráfico. Ellos empezaron a dedicarse a sacar la grasa humana y venderla a Europa, allá procesarla y después devolver y con eso curar las enfermedades de los peruanos, de los países colonizados. [...] También era conocido y bajo convenio con el Estado, tenía su conocimiento el Gobierno. Inclusive nakaq había hasta después de que había proclamada la independencia. ¿Y quiénes eran? Eran los mistis. Los mistis son personas cruzados, su raza entre los países colonizados y los españoles. Ellos también se dedicaban, como eran terratenientes querían plata.

La alianza entre el Estado (republicano y colonial) y el capital extranjero se remonta a la colonización. El Gobierno peruano provee materia prima a Europa y esta la transforma y vende a los países colonizados para curar las enfermedades que propagó. Más allá de la estructura de dependencia, lo que me interesa es la relación que surge entre el Estado y la población indígena, entre el agente extractor y la materia prima. El caso no es de hegemonía, ya que al Estado no le interesa el control constante y absoluto de la población, pero tampoco hay un "gobierno por abandono" (Heilman 2013) o un vacío de poder. Se forja una relación continua de reciprocidad negativa a través de la cual se extraen vidas con total impunidad sin recibir retribución; lo que interesa es el acceso necesario a una fuente pasiva de materia prima. Sin embargo, esto no es aceptado como legítimo (es imposible de ser denunciado), ya que son las propias autoridades las que ejercen la violencia. La autoridad del Estado es reconocida a través de los nakaq,

pero no es aceptada como genuina; la dominación queda mediada por el ejercicio constante de la violencia, que es autorizado por el capital simbólico denotado en los cuerpos de los nakaq y los saberes bélicos que materializan.

No toda la materia prima es exportada, esta también se invierte en la construcción de infraestructura y obras públicas a nivel nacional. En paralelo a los relatos de extracción de grasa y sangre, había otros que narraban raptos y entierros vivos. El Estado, a través de ingenieros, contrataría a los nakaq para disfrazarse de comerciantes y así capturar a sus víctimas, embriagarlas con alcohol y enterrarlas en los cimientos de los puentes con la finalidad de fortalecerlos o "fertilizarlos". Si el puente no recibe pagapu, colapsará.

Después de salir de la escuela seguí caminando en busca de alguien con quien conversar. Decidí empezar a tocar puertas. Luego de varios intentos, llegué a la casa de Fabio y me abrió. Él me comentó que su padre había trabajado en la construcción del puente Marita por las décadas de 1940 o 1950; en realidad no recordaba con precisión las fechas. Su padre había sido testigo de cómo gente de negocios llegaba y daba de tomar rico a obreros, que luego desaparecían misteriosamente. Cuatro borrachos fueron enterrados vivos como pagapu en cada una de las columnas del puente, que necesitaría vidas para adquirir y mantener su fuerza y resistencia.

> Esa vez dicen se agarraban Huanca Sancos entre Sacsamarca, los comuneros. Se agarraban para qué, para que tuvieran su pase como ahora en su carretera, para que pase el transporte [...]. Vendría pues a canjear con su charqui, con su queso, eran negociantes. Lo invitarían así, para esa fecha tenían programado el trabajo, para esa fecha vamos a necesitar coca, ¿cualquier mente inocente no confiaría?, hasta nosotros mismos. Viene pues y un poco les hace tomar trago, le invitan y están en pleno trabajo y los chapan pues y lo meten. Para qué, porque según dicen necesita un pagapu ¿no?, para que no se tumbe el puente, para que dure. Por eso durará ese puente. Incluso cuando vino los terroristas, en dos o tres oportunidades ese puente le han dado con dinamita y no han podido, ¿por qué crees?, porque han pagado.

En este caso los nakaq se presentan como comerciantes secretamente empleados por el Estado. Los saberes que detentan no se limitan a aquellos especializados en la violencia; el carácter instrumental de su apariencia y actuación exhiben su capacidad para inducir al engaño. Ellos son capaces de apropiarse de los cuerpos al no levantar sospecha alguna. Como recalca Fabio, cualquiera confiaría en ellos, incluso él o yo. No pude profundizar más en la apariencia física y procedencia de este nakaq; cuando les pedía a las personas más información, me repetían la descripción de los ya presentados. Igualmente, en ninguno de los dibujos aparecen bosquejos de puentes o comerciantes.

ORGANIZACIÓN COLECTIVA Y PUNTOS DE RESISTENCIA

> *La población nos hemos alertado y nosotros hemos quedado para emboscada, para agarrar. Ellos son hábiles, han escuchado y se han quitado. Desde ahí ya no aparece. (David, 60 años)*

No entendía muy bien qué hacía parado sobre esa piedra. Por alguna razón, Porfirio había preferido no continuar la conversación en su bodega y me trajo aquí. Después de revisar su celular para ver los mensajes, alzó uno de sus brazos y señaló una montaña:

> ¿Ves la carretera en la esquina? Por allá hay unas piedras grandes. Entre los árboles, por ahí dicen que estaban escondidos: el cura y el nakaq. […] Un señor bajaba más o menos a las cinco, seis de la tarde. Él los había visto que estaban allí. El cura con el nakaq. El señor llega asustado a la población a avisarles a los vecinos, a todos en general. Todas las personas salimos con armas así, con huaracas. Éramos cerca de 30 entre hombres y mujeres. Allí las señoras se encargaban de hacer vigilancia. Hemos subido hasta arriba, pero ya no hemos encontrado nada. De ahí estábamos con miedo y no hemos dormido acá. Fuimos allá a la puna. Turno hacemos los varones de a dos y las mujeres se quedan arriba [señala unos muros]. Otros para allá, otro para acá. Nosotros hacíamos eso por si venía nakaq o el otro [se refiere a Sendero Luminoso].

La gente de Colcabamba no asume el rol pasivo de víctima cuando relata sus confrontaciones con los nakaq; pese a la amenaza, lejos está de su imaginario ser materia prima lista para ser explotada y, por el contrario, toman medidas para defenderse, como por ejemplo asegurarse de salir a sus estancias y de circular por caminos solitarios en grupos. Así, la vulnerabilidad y desprotección emergen en circunstancias en las que uno está solo y únicamente puede valerse como individuo. Como me decía Rosa, en caso de que aparezca un nakaq ellos se organizan y van a confrontarlo en grupo con palos, huaracas y machetes. Nos reunimos todos, agarramos cualquier cosa y nos defendemos con eso (Rosa, 36 años). De encontrarlo lo "liquidan". Los/as pobladores/as, en su condición de individuos, no pueden enfrentarse a los nakaq; la disparidad entre su capacidad para ejercer violencia a partir de los "saberes bélicos" reconocidos en el capital simbólico los sitúa en desventaja.

Dibujo 6: Representación visual del nakaq elaborada por Fabio

Siguiendo la distinción que plantea Marisol de la Cadena entre indígenas e indios (2004), propongo que el sujeto destinatario de la violencia del nakaq no estaría determinado por su condición étnica sino por su situación relacional de iletrado; por iletrado no me refiero a

un tema vinculado a la educación formal y habilidades de escritura y lectura, sino a la exclusión y el desconocimiento de un locus de saberes que sostienen y justifican relaciones de dominación específicas atribuidas a un grupo de poder (Foucault 1988), en este caso "saberes bélicos" relacionados al ejercicio de la violencia. Estos saberes poseen una existencia propia al ser atribuidos a grupos determinados, por lo que sus significados dependen de la asociación creada con dichos grupos; no obstante, los saberes también son independientes al ser apropiados por otros y, en consecuencia, transformados. Los nakaq encarnan los "saberes bélicos" desde múltiples apariencias inestables identificadas con los "hombres blancos" o "gringos"; en ese sentido dichas artes están racializadas, ya que el grupo que los ostenta es definido en términos raciales.

Los individuos se reconfiguran cuando actúan como colectivo, lo que les permite enfrentarse a los nakaq. La violencia es combatida y retribuida con violencia. Pobladores, como fuerza agrupada, se apropian de parte del cuerpo de saberes que sustentan el ejercicio del poder de su agresor para transformarse en colectivo y vencerlo. Tal como contaba Porfirio, comuneros y comuneras habrían utilizado la infraestructura social de defensa generada durante el conflicto armado interno para enfrentar a los nakaq: las mujeres cumplían el rol de vigías en los muros, mientras que los hombres hacían de guardias dentro del pueblo y centinelas en los caminos; al detectar la amenaza se organizan y la afrontan en grupo con la disposición de eliminarla.

CONCLUSIONES: NAKAQ, SENDERISTAS, MILITARES Y COMERCIANTES

> *Nosotros pensábamos que ellos habrán venido de otros lados, ellos habrán estudiado para eso, para saber cómo sacar sangre, sacar grasa. Nosotros no sabemos de ese campo.*
> *(Fabio, 31 años)*

Decir actualmente que no existe un mundo andino resulta evidente: en definitiva, ningún grupo social vive de forma aislada, sino que todos establecen diálogos e intercambios constantes con otros, bajo los

cuales sus identidades cobran sentido. Debido a su interconexión, estos grupos pueden compartir eventos históricos similares, por ejemplo la conquista española. Esto explicaría por qué existen diferentes términos, como nakaq, pishtaco o kharisiri, que son usados por distintos grupos sociales en diversas áreas geográficas para nombrar a una especie de degollador; el error consistiría en pensar que todos tienen el mismo significado, sin importar las particularidades culturales e históricas bajo las cuales cada uno fue construido y cambia. Podría darse el caso de que nakaq y kharisiri hagan referencia a dos personajes muy distintos. De igual forma, el mismo nakaq puede diferir significativamente de un lugar a otro o, como he descrito en esta investigación, dentro de una misma localidad. Sin embargo, al construirse el mundo andino que es teóricamente negado, pero reproducido en la práctica, estas diferencias son invisibilizadas. Como se mencionó al inicio de este texto, lo que predomina es un espacio neocolonial etéreo y uniforme; la situación es más compleja y plural que la oposición entre "blancos" e "indios".

¿Qué o quién es el nakaq? A lo largo de la investigación estuve tentando de considerarlos como un equívoco, un lugar conceptual de diferencias ontológicas (De la Cadena 2008: 159; Viveiros de Castro 2004). Nakaq sería la traducción adecuada de militares y senderistas. Desde una configuración de realidad distinta las narraciones que me fueron contadas expresarían las conceptualizaciones, las formas de experimentar la vida y las experiencias de la gente de Colcabamba en lo que ha sido llamado el conflicto armado interno. Sin embargo, todas las personas entrevistadas insistieron en que, a pesar de que los nakaq se ven y actúan como militares y senderistas, no lo son. Si bien esta afirmación me dice explícitamente que los términos no son equivalentes (aunque todo ejercicio de traducción solo cree una ilusión de esto), no descarta que los militares y senderistas sean como los nakaq: los tres actores estarían vinculados con la extracción de vida ilegítima pero autorizada; de ahí que compartan de forma intercambiable los objetos y la indumentaria que sustentan su autoridad y expresan los "saberes bélicos", lo que finalmente conlleva el ejercicio de su poder. Sin embargo, resulta imposible profundizar en esto o corrobo-

rarlo en tan solo una semana; son necesarias futuras investigaciones con amplios períodos de trabajo de campo y revisión de archivos. No obstante, sí creo que esta investigación ha abierto las puertas a un mayor entendimiento del conflicto armado interno, que parte de las ontologías de los propios actores involucrados más allá de un discurso que lo reduce a aspiraciones insatisfechas y luchas de clase. Por el momento, y fuera del tema del conflicto armado interno, puedo hacer las siguientes afirmaciones:

En primer lugar, no se puede hablar del nakaq en singular, pues no hay uno solo. Su constitución no es única ni estable, sino que se presenta en múltiples formas. En este trabajo se han descrito cuatro de ellas en tres cuerpos diferenciados: nakaq clásico, militar, senderista y comerciante. Hacer una descripción de cada uno sería simplificar las distintas variaciones que le atribuyen los actores sociales; lo más coherente para recapitular su descripción es revisar nuevamente la pluralidad de historias amablemente narradas por la gente de Colcabamba.

Las diferencias entre los grupos solo se muestran en prácticas y situaciones concretas: las confrontaciones por los cuerpos. En estas se despliegan una serie de saberes racializados mediados por habilidades bélicas, expresadas en capital simbólico, que justifican las relaciones de dominación y posibilitan el ejercicio de la violencia; estos saberes son aprendidos por los nakaq durante sus entrenamientos y están relacionados a tácticas militares de supervivencia, infiltración y asesinato.

Por último, los pobladores no asumen una posición pasiva en su relación con los nakaq; el hecho de que estén autorizados (por el Estado que los contrata o por fuerzas paramilitares) y sean letrados (tal como ha sido definido) no significa que sus acciones sean consideradas legítimas ni aceptadas con resignación. La violencia es confrontada con violencia. Los nakaq solo pueden ser vencidos cuando se actúa en forma colectiva a partir de la apropiación del cuerpo de saberes que sustentan las relaciones de poder.

BIBLIOGRAFÍA

ANSIÓN, J. y Sifuentes, E.

1989 Pishtacos: de verdugos a sacaojos. Lima: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas.

BOURDIEU, P.

1993 "Esprits de l'Etat: gènese et structure du champ bureaucratique." En Actes de la Reserche en Sciences Sociales 96–97. pp. 49-62. Versión española en línea: www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/bourd.pdf.

1991 Language and Symbolic Power. Cambridge: Polity Press.

1980 "Estructuras, habitus, practicas." En El sentido práctico. Madrid: Taurus.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

2003 "Violencia y desigualdad racial étnica". En Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Vol. VIII, 119-175. Lima.

DE LA CADENA, M.

2008 Política indígena: un análisis más allá de "la política". WAN E-Journal, 4, 139-171.

2004 Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MOROTE, E.

1988 Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos.

FOUCAULT, M.

1988 El sujeto y el poder. Revista Mexicana de Sociología 50 (3): 3-20.

HEILMAN, J.

2013 "Buscando lo político: lecciones de la historia ayacuchana del siglo XX." En Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana. Roberto Ayala Huaytalla, compilador. 177-222. Lima: IEP.

SAHLINS, M.

1977 Economía de la edad de piedra. Barcelona, Akal, 1977, 338pp.

WACHTEL, N.

1997 Dioses y vampiros: regreso a Chipaya. México: Fondo de Cultura Económica.

WEISMANTEL, M.

2001 Cholas and pishtacos: stories of race and sex in the Andes. Chicago: University of Chicago Press.

1997 White cannibals: Fantasies of racial violence in the Andes. En Identities: Global Studies in Culture and Power. (38): 9-43.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2004 "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 2(1), 3–20.