

¿Cuántos campesinos caben en la idea de Nación?

Alcances antropológicos sobre Nación y dimensión política del campesinado indígena peruano del siglo XX a la actualidad

*How many peasants fit within the concept of Nation?
Anthropological insights on Nation and the political dimension of
peruvian indigenous peasantry from the 20th Century to the present*

BHIN PALACIOS GAMBOA¹
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
bhin.palacios@unmsm.edu.pe

Recibido: 16 de septiembre de 2023

Aceptado: 23 de octubre de 2023

Resumen

El ensayo reflexiona y ofrece alcances antropológicos en torno a la idea de Nación en el Perú como proyecto hegemónico y de tácito consenso en el que se ve socavada la existencia política del campesinado indígena. Comienzo esbozando el contexto actual de manifestaciones en el sur andino y las consecuencias mediáticas que se suscitaron alrededor de su estigmatización. Así, se elabora un recorrido teórico, histórico y sociocultural del campesinado indígena desde el siglo XX a la actualidad. Me centro en momentos clave en los que se agudizaron contradicciones entre lo hegemónico y lo subalterno en la consolidación de la idea de Nación a partir de elementos como la patria, el sentimiento de pertenencia (nacionalismo), etcétera, que en muchas ocasiones no concebía la heterogeneidad sur andina. Si bien el uso de la categoría “campesino” ya está desfasado en la literatura antropológica actual, su por parte de los actores fue motivo por el que se optó por retomarlo. Finalmente, el trabajo se enriquece por cierta observación participante de mi persona en las manifestaciones, contexto que me permitió conversaciones interesantes con dos personas provenientes de Ayacucho y Puno, zonas en las que la estigmatización política es de larga data.

Palabras clave: Campesinado, Nación, indígena, violencia, patria.

Abstract

The essay reflects upon and provides anthropological insights into the concept of the Nation in Peru as a hegemonic project of tacit consensus that undermines the political existence of indigenous peasants. It begins by outlining the current context of protests in the Andean south and the media consequences that arose around their stigmatization. Thus, a theoretical, historical, and sociocultural journey of indigenous peasant communities from the 20th century to the present is elaborated upon. The focus is on key moments when contradictions between the hegemonic and the subaltern intensified in the consolidation of the idea of the Nation, incorporating elements such as homeland, the sense of belonging (nationalism), etc., which often did not consider the heterogeneity of the southern Andes. While the use of the category “peasant” is already outdated in current anthropological literature, its use by the actors involved was the reason it was chosen to be revisited. Finally, the work is enriched by some participant observation on my part during the protests, a context that allowed for interesting conversations with two

¹ Estudiante de la E.A.P. de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Soy autor de una reseña antropológica en la revista *Anthropía* de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y un ensayo sociológico sobre salud mental próximo a publicarse en la revista *La Colmena* de la misma casa de estudios.

individuals from Ayacucho and Puno, areas where political stigmatization has a long history.

Keywords: Peasantry, Nation, indigenous, violence, homeland

Introducción

A la fecha en la que se redacta este trabajo, múltiples acontecimientos suscitados al interior del país (en el sur peruano, sobre todo) han perfilado – o, mejor dicho, remarcado – los matices sociológicos de un país como el Perú cuyo rostro ambivalente se muestra de la siguiente forma. Por un lado, un sector de la población que antaño era considerada por académicos como “el otro Perú”² (Matos Mar, 1986; Ossio, 1994), manifestándose en las principales avenidas de las ciudades de sus respectivas regiones (Apurímac, Ayacucho, Huancavelica, Puno, Junín y Arequipa, entre otros), y en calidad de delegaciones llegadas a la capital cuya concentración simbólica se gestó en la ya conocida Plaza 2 de Mayo. Por otro, un sector que, tamizado por cierto acuerdo entre pares³ se erigen en la escena y el discurso como la representación inmediata de “hijos de la Patria”, condenando toda muestra de manifestaciones con sospechosos tintes “rojos” que puedan afectar la estabilidad política, económica y social del país. Un panorama merecedor de inagotables artículos de opinión en muchos diarios de difusión nacional e internacional, casi siempre con el tufo ideológico y político del viejo binomio “izquierda/derecha” que, expandido ahora en los repliegues del progresismo, liberalismo, “libertarismo” y “social-democracia”, pone de manifiesto la severidad del asunto.

Si bien la atención se prestó en puntos de fuga de la crisis social con marcados tintes mediáticos (situaciones como la quema de locales, cierre de carreteras y las arengas “violentistas” aparecieron como agenda principal de controvertidas notas periodísticas y televisivas), lo cierto es que no se atisbó con la misma celeridad puntos clave para comprender dichas movilizaciones en el interior del país que, por cierto, tenían un marcado componente campesino y étnico⁴. Esto trajo como consecuencia – esto forma de manera sucinta la tesis de nuestro trabajo – una inadecuada comprensión de los acontecimientos, permitiendo así se incremente el índice de discriminación racial y étnica (y la posterior represión por parte de las fuerzas policiales y armadas) al interior de la sociedad. Así, se remitieron escenas similares a las del siglo pasado con el periodo de violencia política o conflicto armado interno (CAI), donde toda muestra de movilización campesina se vio socavada (en el discurso y en la actividad) por un Estado que, bajo la “estrategia” del exterminio de toda muestra subversiva, inmovilizó todo rastro de activismo político con tintes campesinos (Monge, 1987).

Como se mencionó anteriormente, tanto lo campesino y lo étnico aparecían en escena movilizándolo y dirigiendo las principales consignas que, a diferencia de lo que se creía y siguió creyendo⁵, contenían propuestas y proyectos diversos. Desde la crítica

2 El “otro Perú” hace referencia al sector perteneciente a las zonas rurales (sobre todo andina) y con una abrumante distancia física al respecto de Lima o el “Perú oficial”.

3 Lo que coloquialmente se ha denominado “sector conservador”.

4 Dichos componentes, ambos imbricados, fueron tomados y llevados a mesa en escenarios como el Congreso de manera trivial y poco consecuente. Baste recordar el polémico comentario vertido por un legislador de la bancada Fuerza Popular (FP) que refería a la bandera enarbolada y llevada en las movilizaciones en diversas partes de país (la *whipala*, bandera de 7 colores con forma cuadrangular utilizada como símbolo identitario por pueblos indígenas del sur andino) como un “mantel de chifa”, haciendo así mofa con los colores característicos de los puestos ambulantes que ofrecen dicho platillo peruano.

5 Para el segundo sector de la sociedad peruana mencionada – y al unísono con algunos medios de comunicación vinculados a una línea popularmente identificada a la derecha y el conservadurismo – el móvil de las

y la animadversión hacia el régimen que sucedió al de Pedro Castillo (el de la entonces vicepresidenta y ahora presidenta Dina Boluarte) hasta pedidos por mejores condiciones de vida en el campo, pasando por la del cierre del Congreso y el cambio de la actual Constitución Política por medio de una Asamblea Constituyente, dichas consignas fueron resonando a nivel regional y nacional. En general, se trata de cuestiones vinculadas, en mínima y mayor medida, a las del campesinado indígena peruano, actual componente de la población nacional cuyo existencia remonta a la propia historia pre y poscolonial del país, al menos en lo que respecta a su raíz amerindia (el componente étnico). Dicha situación es significativa si atendemos a su razón de ser en un país constreñido a su existencia bajo formas de dominación históricas que han devenido desde la explotación semifeudal en la colonia hasta las nuevas formas de explotación propias de su inserción al mercado local y global. Ello debería remontarnos, como se suele hacer cuando las convicciones políticas e ideológicas agilizan la producción ensayística y monográfica, a un abordaje serio en torno a su íntima relación con lo que algunos historiadores han denominado “el proyecto de Nación⁶ en el Perú” (Burga, 2005; Flores Galindo, 1988).

¿Qué ha hecho posible se mantenga vigente cierto consenso tácito sobre la existencia de una Nación, a pesar de la empírica evidencia de heterogeneidad sociocultural? ¿Cómo ha sido posible mantenerlo frente a la inminente y constante movilización de sectores populares, campesinos e indígenas? ¿Qué consecuencias ha traído la imagen de un proyecto de Nación en el movimiento campesino e indígena actual? ¿Cómo entendemos la brutal represión policial en el Perú contemporáneo? Ciertamente, estas preguntas pueden llevarnos a intensos debates alrededor de la antropología política o, por su parte, remontarnos a los clásicos estudios sobre la cuestión del campesinado y el Estado moderno. Sin embargo, trataremos de situar la reflexión mediante una comunicación entre la historiografía, la antropología y la sociología. Cabe mencionar que este trabajo se nutre de mi experiencia participativa en las movilizaciones entre fines de diciembre del 2022 y febrero del presente año, así como de una conversación “inacabada”⁷ con dos personajes⁸ que también participaron activamente en las movilizaciones desde sus respectivas regiones (Ayacucho y Puno). Ciertamente, un espacio que nos permite una contundente reflexión en torno a las propuestas políticas en relación a los alcances que ofrece (y no ofrece) la Nación en el Perú contemporáneo.

manifestaciones era explicado como consecuencia inmediata de la captura y encarcelamiento del entonces presidente Pedro Castillo. Dicha situación era “evidente” debido a que las estadísticas de los comicios llevados en el 2021 mostraban una simpatía popular hacia este en regiones rurales del país.

6 El uso de la mayúscula en la palabra nación no es un error ni mucho menos algo casual. A lo largo del texto, se usará de manera diferenciada para referir a ese proyecto hegemónico de alcance nacional que intentó acoplar bajo la intimidad de la “comunidad” una imagen homogénea del país. Por su parte, el uso de nación sin mayúscula representa su contraparte heterogénea, de la diversidad de proyectos que se rigen como nación en sus propias latitudes territoriales y culturales. Por supuesto, la manifiesta diferenciación no busca retornar al viejo enfoque seccionalizado del multiculturalismo tayloriano, sino ser herramienta heurística para la comprensión de nuestros fines ensayísticos.

7 Inacabada en el sentido de que, a mi juicio y por las limitaciones del trabajo, podría desarrollarse hasta los confines de la historia peruana misma, pues un diálogo que compromete intercambio de experiencias, ideas y expectativas sobre un tema tan vigente como este inevitablemente genera su propia continuidad. Así, y evitando se rebasen los límites de un ensayo, este trabajo se desarrolla como una pequeña viñeta etnográfica.

8 Estoy completamente agradecido con ambas personas, pues, independientemente de lo fructífero que es compartir experiencias y expectativas en torno a las movilizaciones que, de hecho, no son fenómenos monolíticos si atendemos que se configuran de acuerdo a contextos diferentes (las experiencias en Lima distan mucho de las que se desarrollaron en regiones del sur andino); ha permitido traer a colación a la antropología en las discusiones sobre campesinado indígena, identidad, sentido de Nación y naciones. Las conversaciones (que figuran más como “entrevistas informales”) se encontrarán en su totalidad al final del trabajo a manera de anexo.

Fundamentación teórica

Si en líneas anteriores manifestábamos que la existencia de una Nación podría estar contrapuesta a la de la existencia de una heterogeneidad sociocultural, entonces habría que detallar qué es lo que compone dicha heterogeneidad. En ese sentido, y por las limitaciones del trabajo, situaremos al grueso de la población campesina e indígena⁹ como esos “otros” sujetos que posibilitan la heterogeneidad. Pero ¿en qué medida es el campesino opuesto o diferente a la idea de Nación consensuada en el Perú? Para ello, encaminaremos la discusión en dos partes: primero, el referido al concepto de campesino; segundo, a la idea o concepción de una Nación, tanto en su forma de proyecto como en su autodeclarado triunfo.

¿Qué es un campesino?, es la primera pregunta que nos surge, de forma analítica, al momento de encaminar nuestra discusión. Evidentemente, la tarea de una conceptualización de alcance “científico” al respecto del campesinado ha significado de por sí una tarea azarosa, aunque dignificada en razón de su independencia al respecto de la noción de campesinos trabajada solo por el sentido común de la época de designar y evidenciar la gradación social desde la Edad Media (Martínez, 2010). El alcance empírico ofrecido desde la existencia de una noción analítica “moderna” de campesinado emerge desde los claustros universitarios norteamericanos, en especial con estudios pioneros como los de Redfield al respecto de sus sociedades “en tránsito” denominadas *folk*. El aporte significativo se ciñó en la diferenciación temprana de las entonces denominadas sociedades “primitivas” y la necesaria relación que existía entre las sociedades *folk* (campesinos) con un centro urbano que terminaría formando el circuito de composición de algo más grande (un país, por ejemplo) (Redfield, 2021). El hecho de que Redfield haya estudiado sociedades en México fundaba los cimientos bajo las cuales el interés por el abordaje antropológico y sociológico del campesinado significaría su inevitable relación con el entorno o contexto nacional, lo que desembocaría reiteradamente en trabajos con un marcado matiz activista (Edelman, 2022).

La tradición marxista, por su parte, no estuvo exenta de dicho interés. Desde un joven Marx abordando la cuestión agraria en torno a la permanencia del terrateniente y su relación ambigua con la burguesía y los peones (campesinos) (Marx, 1971, 2001) hasta Lenin esbozando la situación agraria y las alianzas estratégicas entre sectores como el campesinado, el proletariado y la pequeña burguesía (Lenin, 1974, 2010), el marxismo pasó revista de la existencia y la breve conceptualización del campesinado (aunque en muchos casos, bajo el telón categórico de “clase”). Posteriormente, teóricos influenciados por el marxismo hicieron suya la tarea relegada por “los marxismos” para desarrollar programas de investigación que brinden a la existencia, permanencia y movilidad del campesinado un matiz científico. Shanin, por ejemplo, entenderá al campesinado no ya como una categoría analítica únicamente, sino como un grupo social en el cual sus integrantes son conscientes de sus diferencias con otros grupos (como el urbano) y bajo el cual emprenden múltiples actividades de corte económico como político (Shanin, 1979). Asimismo, la pertinencia del marxismo para abordar la cuestión campesina encontró

9 Aprovecho a especificar que, a lo largo del texto, las categorías de “campesino” e “indígenas” se encuentran separadas solo por cuestiones prácticas, pues el uso común que se le da a “campesino” para referir (y autorreferirse, como veremos más adelante) a la población andina nos parece un hecho adecuado para aprehender (aunque ese no es el punto de análisis en este trabajo) al contingente del sur andino en su autoidentificación, las movilizaciones emprendidas y sus programas reivindicativos. La categoría “indígena” aparece en la medida en que refuerza la idea de que persiste en el campesinado peruano un carácter étnico que no se limita a lo fenotípico y que lo . Nos detendremos en esto más adelante cuando problematicemos sobre el perfil del movimiento campesino-indígena peruano en la actualidad a raíz de las disertaciones de Ramón Pajuelo.

su máxima con la contundente y ampliada definición del campesino brindada por Eric R. Wolf, quien comprendió lo que quizás en un inicio fue el “brillo estelar” que guió a Redfield a prestar atención a su sociedad *folk*. Así, la relación entre campesinado y centro urbano o de poder diferenciado tendrá un matiz económico que entiende al campesinado como administrador y racionizador de los productos obtenidos por la especialización en el agro. En la fórmula de Wolf, el campesinado destina fondos (productos agrarios) que van desde la satisfacción inmediata de las necesidades primarias hasta otro que destina lo obtenido a un centro de poder administrativo (Wolf, 1971). Ángel Palerm, atendiendo la realidad mesoamericana, aviva el fuego de la comprensión del campesino en su rol fundamental para la consolidación y expansión del régimen colonial en México, posicionando la figura del campesino como un agente económico importante para la acumulación del capital (Palerm, 2008).

Nótese que el hecho de habernos detenido un poco más en el papel del marxismo en el desarrollo de la conceptualización a cerca del campesinado no es un hecho fortuito. De alguna forma, este escrito comprende, dentro de nuestro móvil ensayístico, una circunscripción teórica a dicha línea¹⁰. En ese sentido, atendemos a un campesinado construido no solo como categoría¹¹, sino como sujetos que, similar a lo que los clásicos del marxismo reconocían al respecto de la relación entre consciencia de clase y proletariado, obedecen a un verdadero encuentro entre su realidad (al respecto del grupo) y su condición de existencia (al respecto de sí). Por supuesto, recae aquí la línea marxista siempre que no se obvía la dimensión económica que perfila su realidad y condición de existencia (el régimen agrario y el despliegue de conocimientos tecnológicos en la tierra). Para el caso peruano, es evidente dicha capacidad, pues el campesinado, a pesar de su referida heterogeneidad diferente respecto de países vecinos como Ecuador y Bolivia, a lo largo de su historia como agente productor (primero en su condición de indígena bajo el régimen colonial y posteriormente como campesinos), ha emprendido un interesante desarrollo orgánico al interior de su organización social. Desde una racionalidad andina motivada por los ciclos agrarios definidos por el clima y el control vertical de los pisos ecológicos (Golte, 1987) hasta la pertinente existencia y permanencia de la organización comunal para la explotación lógica y congruente de los recursos frente a las adversidades del terreno y el clima (Kervyn et al., 1989), el campesinado en el Perú se ha mantenido, teóricamente, acorde a la literatura de la teoría social vigente.

Sobre la idea y proyecto de Nación se ha trabajado mucho, pero tal parece que dicha abundancia bibliográfica sugiere el incentivo de la filosofía política y, en menor medida, el derecho constitucional más que a las propias ciencias sociales. Por supuesto, lo dicho no pretende ser una afirmación ni mucho menos una sentencia a una decadencia de las ciencias sociales. Por el contrario, intenta ser una frase retórica que permita situarnos

10 Como se refirió en una nota al pie de página sobre las diferenciación práctica entre “campesino” e “indígena” presentes en el texto, otra de las razones que la justifican es la complicidad inmediata (en el contexto actual) de “campesino” con organización y movilización popular. La vigencia de un lenguaje y ordenamiento “clasista” en muchas de las organizaciones y frentes en el sur andino (y hasta en los propios varones y mujeres que, a lo largo de las manifestaciones, se consideraban campesinos “luchadores y combativos”) compromete, aunque no exclusivamente, una atención desde un enfoque marxista de los movimientos sociales y populares.

11 Hasta este punto, nos ha parecido pertinente explicar de forma breve la diferencia entre lo que implica la noción de “categoría” con la de “existencia”. El primero refiere estrictamente a lo que el investigador recurre para elaborar sus hipótesis y teorías alrededor del fenómeno (social o natural) en cuestión (esto sería, en pocas palabras, el hecho de nombrar en términos analíticos algo de una realidad que se pretende estudiar). La “existencia” sería lo que se encierra con la categoría. El campesino, ciertamente, no es solo una categoría a la cual recurrimos para señalar un componente particular de la sociedad (en este caso, la asentada en el espacio rural), sino, y siguiendo a Shanin, un grupo social con vida y consciencia misma de su situación, de su existencia y de su condición diferenciada del centro urbano o de los grupos de poder. A este respecto, vale la pena recordar la ya tradicional discusión al respecto de lo *emic* y lo *etic* en antropología.

dentro fangoso campo de los estudios en torno al Estado, los estados, el poder y la nación, en especial para la antropología. En otra instancia, nos parece pertinente considerar cómo se ha generado cierto consenso en torno a lo que genera (y propicia) la aparición del Estado moderno bajo el resplandor de un espíritu casi ecuménico que reviste el nombre de Nación. Desde la antropología política, se ha considerado múltiples teorías en torno a la existencia y la propia aparición del Estado en sociedades “primitivas”¹² como institución canalizadora de los asuntos “de la comunidad”. Desde los primeros enfoques evolucionistas del siglo XIX hasta las nuevas – y, muchas veces, conflictuadas – definiciones de lo político en las sociedades de la segunda mitad del siglo XX, un inmenso apartado dentro de la teoría social se ha abierto que discute en torno a la noción de Estado en sociedades diferenciadas de la urbana como la población campesina. Esta, de forma gratificante, ha tenido alcances significativos para la comprensión de realidades políticas como la Latinoamericana desde el siglo pasado (con sus inagotables dictaduras, golpes de Estado y propagandas cívico-militares) (Balandier, 1969; Lewellen, 1994).

Por otro lado, la teoría social ha alcanzado – a nuestra opinión – su punto cumbre con la comprensión de la aparición del Estado moderno y el concepto funcional de “Nación” con aportes como los de los hermanos Anderson. Desde la propuesta de la aparición de la idea de Nación bajo el manto de la comunidad imaginada que, dicho sea de paso, compromete a una imperiosa y casi patológica necesidad de erigirse como “comunidad” hecha y formada desde la homogeneidad autodeclarada por la intersubjetividad del grupo “popular” (o la élite dentro del grupo nacionalista) (B. Anderson, 2006), lo que hace interesante la propuesta de Benedict Anderson es el hecho de que sitúa el problema del nacionalismo (su aparición y su difusión a partir de su naturaleza de “idea”) desde la óptica del grupo mismo y los incentivos que ha tenido este para no quedar como sentimiento romántico de grupo efímero. Perry Anderson, por su parte, pone las bases para entender el surgimiento de la idea de Nación y nacionalismos a partir de la configuración de los llamados “Estados absolutistas”, que no son más que el despliegue reformado y “modernizado” del tradicional bloque político representado por los reyes y señores feudales (P. Anderson, 1998). Al sintonizar las propuestas teóricas mencionadas, obtenemos un cuerpo contundente que perfila la aparición y tenacidad de la idea de Nación como una empresa capaz de otorgar existencia a un cuerpo general materializado en el propio Estado, uno dotado de la “originalidad” por el grupo élite. La “cereza del pastel” que adorna y pone el dulzor final a nuestro desarrollo al respecto de la concepción de Nación en Estados considerados modernos (o los que emprendieron toda una travesía desde su articulación con el capitalismo como sistema oficial y el liberalismo como forma política idónea) es la reveladora noción de una “revolución cultural”. Esta, producida al interior de los Estados, configura mediante el bagaje ideológico y cultural todo un cuerpo sociocultural capaz de legitimar su presencia¹³, su accionar y, sobre todo, sus potencialidades represoras frente a todo aquello que trastoca su culturalmente

12 Efectivamente, si remitimos al hecho de que lo que antaño los antropólogos consideraban sociedades “primitivas” son ahora sociedades con una complejidad superior o mayor a la urbana, el hecho de que nos detengamos, primero, en una antropología política con crasa producción literaria en dichas sociedades y, segundo, desplazemos la mirada en sociedades “diferenciadas” del conjunto “primitivo” como lo fueron y son los grupos campesinos es para visibilizar que, en cualquiera de las formas sociales que han existido e independientemente de sus categorizaciones, persiste una dimensión política expresada en la capacidad de organización de grupo, así como en el reconocimiento de ello (lo que en resumidas cuentas daría la noción de “agencia”).

13 Aquí enfatizamos al Estado moderno “a la capitalista”, aunque se lea redundante si atendemos al hecho de que los Estados abordados hasta aquí se erigen gracias al capitalismo como sistema-bisagra entre la sociedad civil mancomunada por la defensa de la propiedad privada y el aparato burocrático reformado “revolucionariamente” por la intromisión burguesa

establecida (y ganada, según su propia lógica) democracia¹⁴ (Corrigan & Sayer, 2007).

Para el caso latinoamericano y peruano, Eric Hobsbawm, y recientemente José Luis Rénique, han esbozado interesantes análisis sobre la construcción de nacionalismos y la gesta de la conciencia patriótica. Hobsbawm, en breves líneas, identifica la presencia de nacionalismos contruidos desde la base de las guerras independentistas en las que la gesta de nación empezará a seccionalizar grupos y acoplar a un cuerpo más “homogéneo” en el que no interrumpen elementos “tradicionales” (grupos étnicos heterogéneos) que atenten contra el “progreso del naciente país”. Esta última entendida como base para la idea de nación latinoamericana contemporánea que ha barrido en la conciencia individual y colectiva de sus ciudadanos los alcances de la heterogeneidad étnica y sociocultural (para acoplar al campesino andino) en la que se pueda evidenciar conflictos por este como sí sucede en Occidente con los incesantes conflictos y guerras civiles por la separación y reconocimiento de nación (Hobsbawm, 2009). Así, Rénique encuentra la importancia de la gesta bélica en la Guerra del Pacífico en fines del siglo XIX en el Perú como punto fulminante para la idea de Nación en Perú y Chile en la medida en que trasmuta a un sentimiento de cohesión negativa para el primero (el fatalismo por la derrota) y positiva para el segundo (triunfo por la victoria) (Rénique, 2022), componentes que estarán presente hasta la actualidad para el compromiso y la defensa “patriótica” del país frente a elementos “negativos”.

En este punto, creemos que el lector puede reconocer las bases conceptuales bajo las cuales se desarrollará este ensayo. El recorrido hecho por una literatura especializada nos ha brindado las herramientas necesarias para redimensionar el terreno en el cual queremos emprender la interesante tarea de involucrar al campesinado peruano de la segunda mitad del siglo XX en su forma no ya de categoría, sino de sujeto de cambio social. El campesinado, motivado y organizado por formas sociales como la comunidad campesina, emprende bajo la movilización una serie de proyectos que van desde el discurso por mejores condiciones de vida¹⁵ hasta el pedido político, dimensión bajo el cual transitan consignas como la “Asamblea Constituyentes”, el autogobierno, el cogobierno, entre otros. Al respecto, nos detendremos en comprender ello desde la presencia de un Estado y una facción alrededor de la sociedad civil que mantienen en el discurso y la práctica una conquista y defensa de un proyecto de Nación que, concretado o no, mantiene el *statu quo* de las relaciones al interior del propio Estado (el ominoso mundo de la burocracia) y de dicha facción de la sociedad (aquella “comunidad” que mantiene viva la Nación y el ímpetu nacionalista). Asimismo, y posterior al desarrollo del problema pasaremos a analizar ambas entrevistas y conectarlas con lo propuesto.

Presentación del contexto:

Habíamos escrito entre las primeras cinco páginas del presente que se entendía cierta contraposición entre campesinado e idea y proyecto de Nación en el caso peruano (y con Hobsbawm quedaba aún más fortalecida dicha idea). De grado sumo, los últimos

14 Si bien la propuesta teórica que desarrollan Corrigan y Sayer (y como muchos otros autores a los cuales se traerá a discusión a lo largo del trabajo) atiende al desenvolvimiento y a la creación misma del Estado inglés, lo cierto es que el alcance epistémico que tiene dicha propuesta en contextos como el latinoamericano (en especial, el peruano) es pertinente. Convengamos, además, que muchos de los Estados modernos formados en latitudes latinoamericanas han tenido una fuerte influencia de modelos occidentales. Por ello, es muy difícil vislumbrar Estados con repúblicas “originales” consolidadas desde sus propias bases epistémicas de naciones amerindias. Habrá que detenernos brevemente en este apartado para cuando refiramos al Estado peruano hecho a partir de su idea y proyecto de Nación.

15 Aquí ponemos, sobre todo, al pedido nacional que impulsó acciones como las tomas de tierra y que fueron menester para la aplicación de una reforma agraria radical en 1969.

acontecimientos desarrollados al interior del país nos dan luces al respecto de cómo el proyecto político, elucubrado y hecho manifiesto a partir de la protesta por parte del campesinado peruano, se muestra como incoherente y “peligroso” ante un Estado peruano que se forja gracias a una “revolución cultural” que, teñida de un nacionalismo inconcluso e incompleto (o, mejor dicho, una idea de Nación incompleta que permanece gracias al tamiz de la “comunidad”), defiende sus intereses (y los de la mencionada comunidad) a partir del despliegue de sus principales mecanismos de regulación ideológica/cultural representada por la dimensión legal (el derecho constitucional). Bajo este circuito de lógicas diferenciadas, se materializa la violencia en represión y asesinato, porque es para el Estado el fin máximo defender su soberanía ante cualquier elemento pernicioso que trastoque su ganada (para él en la medida en que quienes conforman el Estado no lo son de plano una mayoría popular, sino un conglomerado social entre representantes elegidos y corporaciones ligadas a empresas privadas) democracia. Defender la democracia es ejercer la soberanía de desplegar la violencia para identificar al enemigo (en este caso, los “otros” proyectos políticos que impiden la concreción de un proyecto e idea de Nación) y aniquilarlo, aunque sea el último recurso necesario, tanto en el discurso (el fenómeno del terruqueo se hace presente) como en la práctica misma (Flores Galindo, 1985). La violencia generalizada por el Estado ante aquellos que osan (real como simbólicamente) subvertir el orden democrático y que representan, en su accionar, las cabezas-trofeo en las que posiblemente un “exceso de la fuerza” pueda ser el telón de fondo para un acto patriótico o en “defensa de la patria” (Marcuse, 1970).

Ciertamente, una de las funciones generales de todo Estado moderno es ese despliegue de la violencia para evitar cualquier tipo de atentado contra su *statu quo*, su sociedad civil, contra su democracia y, por supuesto, su soberanía misma (Foucault, 2012). Sin embargo, frente a un Estado peruano que se hace bajo una república dominada, primero, por una casta militar para dar paso a una aristocracia y finalizar con la intromisión de un sector “popular”, el proyecto de Nación debía suplir el ya lamentable devenir heterogéneo de un país que, al igual que otros en Latinoamérica, compartía una matriz de origen colonial que tenía roces ambivalentes en la mentalidad de sus ciudadanos: por un lado, el recuerdo nostálgico y dorado de una sociedad regida por la división de castas bajo el cual se permitía el “armonioso” flujo de dominación que potenciaba la detención de riqueza y, sobre todo, de estatus (esta añoranza, ciertamente, correspondió a un sector que ganó su relevancia en la sociedad peruana del siglo pasado bajo la adopción de una figura denominada hispanismo, aunque, como suele ocurrir, no atañe a todos los que en su momento fueron considerados como tal); por otro, la otra cara de la moneda que refería a la versión opuesta del hispanismo que, bajo la imagen del indigenismo, maldijo y suplió como elemento base para las futuras reivindicaciones contestatarias en el plano andino, la conquista y el tránsito español en lares americanos. Suplir dicha matriz colonial, entonces, requería de un proyecto nacional que lo supere en la medida en que se alcance una versión renovada de este (o moderna). No es de extrañar, entonces, que todo el ánimo de los grupos académicos de la primera y segunda mitad del siglo XX hayan revestido la crítica al proyecto modernizador del Estado (que en la práctica era recurrir a seguir fundamentando el proyecto de Nación bajo la potente historiografía peruana) como aquel que solo reconstruía el antaño modo colonial bajo eufemismos políticos amalgamados por un liberalismo político cada vez más tendencioso y ambivalente frente a sus bases ideológicas.

A decir verdad del campesinado en aquel entonces, su participación cada vez más activa plasmaba una visión de ellos como un conglomerado orgánico capaz de poner en jaque las pretensiones de Nación en el Perú. Desde una capacidad de organización

generalizada que tuvo momentos cumbres en la década del 60 con la tomas de tierras en La Covención y Lares con la gesta de Hugo Blanco y las disputas intercomunales que, fuera de ser un elemento negativo para su concreción como verdadero grueso de un “proyecto alternativo” de nación¹⁶, era indicador de su capacidad de tomar decisiones. Tal cual ocurría con muchas agrupaciones políticas (sobre todo, de izquierda), en el campesinado peruano todo ello era movilizadado con un ánimo contestatario y, en ocasiones, reaccionario, pero que se mantenía a raya con propuestas políticas propias de los grupos quienes en su mayoría se encontraban representados por líderes campesinos o dirigentes sindicales (Quijano, 1972).

Pero, ¿en qué medida no era incluyente el ánimo de Nación con la propuesta campesina? Es interesante detenernos en esta pregunta, pues nos permite generar dos posibles respuestas que, ambas, se cimientan en una curiosa bibliografía. Tradicionalmente – y de forma independiente a los contextos – el estrato social considerado como “marginal” ha supuesto, dentro del proceso mismo de la historia de la humanidad y la sociedad en sí, lo superfluo debido a su condición misma de marginal. La propia historiografía acompañada de la tradición etnológica ha delimitado la capacidad de generar historia (o sea, de generar cambios a nivel del transcurso y el devenir de la humanidad) entre los hombres; sin embargo, han sido estos, los relegados de la historia (campesinos, personas del “estado llano” y mujeres) las que han desempeñado interesantes papeles en la construcción de políticas económicas y reformas dentro de los regímenes como en el caso de Gran Bretaña con sus “otros” sujetos movilizadados por el concepto thompsoniano de “economía moral” (Thompson, 1984). Una Nación generada a partir de un campesinado imposible de subyugar ante las necesidades de “civilización” de una “comunidad” erigida por los beneficios de la urbanidad y la sacralidad del mercado, hecho que permite se pueda disfrutar de todo ello. En el caso peruano, esto es más que evidente si atendemos a lo que hay tras bambalinas en el discurso racista que emerge de la opinión popular cuando manifestaciones como las que se acontecen obliga a que el televidente promedio recurra a adjetivos como “radicales”, “terroristas”, “vándalos” o, en su defecto, “borregos guiados por mentes macabras de la izquierda”. Es para la lógica de la “comunidad” de Nación insostenible que la violencia en su forma aparente (movilizaciones que en su curso traen repercusiones como en el alza de productos básicos, por ejemplo) sea siquiera existente en el campesinado, porque la democracia ganada significa su defensa, y su defensa significa actuar “con la fuerza amparada en la Constitución”¹⁷. No hay, pues, espacio para una “utopía” con tintes andinos que, de hecho, y para la lógica popular de un sector de la población que pregona el conservadurismo, ha devenido en sinónimo de izquierda. Consideramos que no es más que la expansión del fenómeno suscitado desde hace muchos años con elementos “perniciosos para la sociedad y la república” como el temprano terruqueo del cual fueron sujetos muchos integrantes de la primera generación de apristas en el Perú (Murillo, 1976), así como hacia los pobladores “apestados con la enfermedad del senderismo” (Flores Galindo, 1987). Aunque, y como hubiese referido Geertz (2003) la efectividad de “las naciones” frente a la “Nación” pudiesen haber lapidado esos márgenes en la

16 Recordemos que la categoría campesino también incluía a grupos sociales quienes en su propio reconocimiento, referían a sus naciones (quechuas, aymaras, entre otros) como diferentes a las que suelen traer en el discurso oficial los batallones del Estado representado en sus Fuerzas Armadas y Policía.

17 El artículo 137 de la Constitución detalla los estados de excepción en los que el Perú puede entrar de acuerdo a ciertas circunstancias y en las que se limitan y suspenden ciertos derechos vinculados a la libertad y la seguridad. En muchas ocasiones, la declaratoria de un estado de Emergencia o un estado de Sitio ha significado escenarios en los que la represión y la fuerza estatal movilizan su arsenal desmedidamente, tal cual se pudo visualizar en los acontecimientos de enero de este año.

medida en que los lazos de grupo dentro de la comunidad en “las naciones” (esto es, grupos originarios tradicionalmente situados en el halo de la marginalidad) hacen más llevadero la existencia de un Estado-nación que explote todas sus potencialidades a diferencia de la “Nación” quien recurre a artificios para mantener su legitimidad y soberanía.

En estos últimos años de república parece florecer con un crisol de consignas y proyectos nacionales por parte de grupos campesinos e indígenas en todo el territorio. La heterogeneidad cultural y las diferentes realidades económicas que subyacen en el sur y norte del país configuran realidades disimiles en los pobladores, acentuando en algunos casos esa marcada hostilidad que se materializa en la marginación social (racismo, discriminación, entre otros); sin embargo, las resistencias generadas a ello parecen obnubilar la sinonímica idea de que las heterogeneidades son negativas¹⁸ y fortalecer aquello que Spivak (2003) encuentra en la dimensión de lo subalterno: la capacidad participativa y política de agruparse desde la disidencia para producir una identidad articulada con el proceso histórico que devino en su carácter de subalternos. Asimismo, estos proyectos y consignas resguardados por las organizaciones campesinas e indígenas han tenido momentos de fractura y quiebre, como lo muestra Pajuelo (2007), que agrietaron posiblemente una consolidación firme del movimiento campesino, pues la divergencia entre posiciones afín a la tierra, a la lucha enarbolada por las agrupaciones y partidos sindicales de izquierdas y de cuestiones jurídicas en torno a lo identitario (lo étnico). Y si cabe extrapolar dichas divergencias, sería pertinente situar a los nuevos actores políticos que colorean las consignas populares que, a veces, encuentran un espacio furibundo de crítica desde los sectores más conservadores de la política: los seres de la cosmovisión campesina e indígena. Si atendemos a las tradicionales y actuales consignas, encontramos que también se encuentra la defensa a los recursos naturales que fundamentan económica y culturalmente la vida de los pobladores. Esta defensa, a mi juicio, también se inscribe en un proyecto político que incluye a la naturaleza como ente activo y ciudadano dentro de un proyecto más grande de nación desde el Sur en el que los “seres-tierra” ocupan un rol importante. En esta misma línea, De la Cadena (2020) desarrolla la noción de cosmopolítica en la que los denominados “seres-tierra” (montañas, lagunas, ríos, pampas, entre otros) forman parte del corolario político mediante formas de gobierno que incentiven el buen trato a los elementos naturales del entorno. Evidentemente, una consideración así no sería tomada en serio en las altas esferas políticas que, desde el triunfo de la “cultura sobre la naturaleza” y la hegemonía de la civilización, consienten una visión mercantilista fetichizada de todo lo que satisfaga la producción en masa, y los recursos naturales son pieza fundamental en esto.

Por su parte, los proyectos de Nación también han tenido momentos de dislocación y heterogeneidad al respecto de la inserción del campesinado. Un ejemplo significativo, aunque con el tono paternalista propio de una época marcada por el indigenismo, fue la propuesta aprista y del socialismo mariateguista. Con Haya de la Torre, se tiene por vez primera la coordinación entre burguesía, pequeño propietario e indígenas para la concreción de una nación “antiimperialista” (Haya, 1936). Por su parte, Mariátegui, y con un discurso marcadamente teñido de marxismo-leninismo e ímpetu gramsciano¹⁹, elevaba el camino a un proyecto político donde la clase proletaria y la masa indígena cimienten su camino hacia el estado peruano socialista, aunque con el mágico componente cultural que solo el campesinado peruano andino podría propiciar (Mariátegui, 2007). En tiempos más actuales (desde los años 60, 70 y 80), la idea de una utopía andina que

18 La popular idea de que la diferencias traen consigo conflictos.

19 Mariátegui, ciertamente, no fue gramsciano ni supo de la existencia de este.

emulaba un proyecto de Nación aparecía como la forma ecléctica la cual la incorporación racional y políticamente socialista de lo andino para con un régimen propio (Burga, 1985) hacía eco en los principales claustros universitarios, tanto así que hubieron interesantes intentos de llevarlo a la propia experiencia electoral, hecho que, ciertamente, no tuvo mucho éxito, pero que deja una huella significativa para alertar sobre la erosionado transcurso que ha tenido la idea y proyecto de Nación en el Perú.

Hablan los actores

Como se refirió al principio, este trabajo se enriqueció de una conversación amena que, por los límites del mismo, concluyó en apreciaciones y respuestas significativas en torno a los móviles de las manifestaciones en el sur, los marcados matices con Lima y, sobre todo, los perfiles y avatares de la población campesina movilizada. En los anexos se incluyen las entrevistas completas a ambos participantes. Estas entrevistas no pretenden ser una muestra significativa de problema a tratar, pues la naturaleza ensayística del presente no permitiría un desenvolvimiento amplio de los datos cualitativos; sin embargo, se nutre de dos conversaciones de personajes cuyas experiencias en Lima y sus respectivas localidades plantean discusiones que, en mayor o menor medida, satisfacen los puntos tratados aquí. Además, ejemplifican la situación altamente conflictiva que compromete las consignas populares campesinas del Sur con la crisis política del momento.

Ahora, en este apartado quisiera resumir las dos conversaciones haciendo hincapié en dos puntos:

a. Sobre las consignas, pues engloba las necesidades y proyecciones políticas en torno a una situación en concreto (la de exclusión, marginalidad y la escena política con la presidencia de Dina Boluarte). En ambas entrevistas, se trasluce que, desde Puno y Ayacucho, la propuesta política aceptada y elevada como programa guía es la de un cambio de constitución y una asamblea constituyente. Este pedido va acompañado de un contingente que reafirma su identidad desde su vínculo con la tierra (son campesinos quechuhablantes y aymaras) y en menor medida con lo étnico (lo indígena). Sin embargo, no hay una ambivalencia como tal, pues en ambas entrevistas se remarcan que la identificación como campesinos no los exime de su lengua, elemento que configura ya su identidad étnica. Lo que sí sucede es que hay un reconocimiento de una condición de marginalidad en la que se hallan expuestos producto del centralismo marcadamente limeño, sobre todo cuando las movilizaciones tuvieron que llevarse a cabo ahí. Aun así, el racismo, la exclusión y la discriminación han calado profundamente en ellos a tal punto de haber un tipo de «enmascaramiento» u ocultamiento (Pajuelo, 2014) con la capa del lenguaje clasista heredera del “campesinismo” sesentero y setentero, situación que se evidencia cuando Martina nos comenta que todavía los niños evitan hablar quechua para no ser “choleados”, incluso entre ellos mismos.

b. Sobre la patria y la Nación, que hemos considerado en conjunto, porque es sintomático de los nacionalismos en términos de Hobsbawm (2009) en la medida en que discurre un difuso pero existente concepto de patria (el territorio en el cual todos y todas estamos inscritos). Pero esta patria parece no alimentarse de la Nación bajo la percepción de los pobladores del sur andino, pues, y como he venido desarrollando en líneas pasadas, esta mantiene su carácter hegemónico desde una construcción que aniquila toda heterogeneidad sustancial y objetiva para mostrarse como el manto patriótico con el que los peruanos son revestidos para ser lo que son, ciudadanos. La ciudadanía, sin embargo, no mantiene los alcances que la carta magna estipula, al

menos en lo práctico, porque se reconoce un estado de exclusión social y político total ejemplificado en el terruqueo por propuestas y opiniones políticas provenientes de campesinos y campesinas. Si la ciudadanía lacta del seno de la democracia y la herencia del liberalismo en cuanto a la noción de «libertad», por ende, debería haber triunfado también entre ciudadanos cuyas diferencias socioculturales y económicas condicionan su desarrollo. Por el contrario, los alcances de esta categoría no han encontrado eco entre ellos.

Conclusiones

Hemos intentado hacer un breve repaso un tanto ominoso al respecto del proyecto e idea de Nación en el Perú que, bajo la “comunidad” peruana conformada por el Estado y su (sectorial) sociedad civil han emprendido históricamente el obstáculo ante la aparición de un campesinado erigido y movilizado por su capacidad de reconocimiento de sí mismo como sujetos activos en política (y en la propia vida social), situación que ha matizado aún más los surcos que caracterizan sociológicamente la sociedad peruana. Intentamos, también, pasar breve revista sobre cuestiones teóricas al respecto de la conceptualización del campesinado y de “nación” en un afán de clarificar nuestras intenciones a lo largo del trabajo. Por último, retomamos la discusión para el caso peruano encontrando puntos críticos desde preguntas que agilicen y motiven la articulación de toda una bibliografía especializada en temas referidos a la antropología del poder y la historiografía del Estado mismo. Siendo así, podemos concluir que, en efecto,

Existe todavía una relación conflictiva entre la idea y el proyecto de Nación con la existencia del campesinado peruano, esto en la medida en que la capacidad de agencia del mismo replica y propone proyectos políticos que atentan contra la experiencia de un Perú “nacional”, homogéneo (o mínimamente diferente entre sus ciudadanos) y “republicano”. Esta situación, además, exhorta a una nueva atención en torno a la situación actual del campesinado peruano desde su dimensión política, pues, y como se pudo desarrollar, forma parte importante de los procesos históricos en el Perú como los acontecidos en la primera y segunda mitad del siglo pasado. Por otro lado, las movilizaciones sociales en el interior del país ponen de manifiesto nociones que, en teoría, habían sido rebasadas o dejadas de lado como lo es en sí mismo la noción de campesino, que parece todavía ser significativo al momento de utilizarse como categoría de identidad. Esto último evidenciado en las conversaciones que tuve con los dos jóvenes y, personalmente, en mis participaciones en las movilizaciones de inicios del año en los que muchos y muchas se consideraban “campesinos” o, dentro de un colectivo, como “contingente campesino” o “delegación campesina”. Si bien la influencia del clasismo en los años 60 y 70 que configuró la propia organización interna de muchas federaciones en el sur y centro de los Andes se había visto actualmente rebasada por una conciencia más “étnica”, lo cierto es que ahora prima un reconocimiento de ambos. Detentar la categoría de campesino o campesina otorga, además, un valor político que hace entrever el accionar político con el que se desenvuelven propuestas, campañas de lucha y reivindicaciones de todo tipo. Proyectos de nación en los que la heterogeneidad producto de las diferencias culturales y condiciones socioeconómicas constituyen un hito en el que pueda verdaderamente ser posible una democracia significaría, sin duda, un logro categórico de entre los 200 años de vida republicana llevados.

Referencias

- Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (1st ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, P. (1998). *El Estado absolutista* (15th ed.). Siglo veintiuno.
- Balandier, G. (1969). *Antropología política* (1st ed.). Península.
- Burga, M. (1985). Utopía o realidad: cultivar sin erosionar. *El Zorro de Abajo*, 2, 39–48.
- Burga, M. (2005). *La historia y los historiadores en el Perú* (1st ed.). Fondo editorial de la UNMSM, Universidad Inca Garcilazo de la Vega.
- Corrigan, P., & Sayer, D. (2007). El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural. In M. Lagos & P. Calla (Eds.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 39–74). INDPH/PNUD.
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula RRasa*, 33, 273–311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Edelman, M. (2022). ¿Qué es un campesino? ¿Qué son los campesinados? Un breve documento sobre cuestiones de definición. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 153–173. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v58n1/2539-472X-rcan-58-01-153.pdf>
- Flores-Galindo, A. (1987). *Buscando un inca* (Instituto de Apoyo Agrario (ed.); 3rd ed.). Horizonte.
- Flores Galindo, A. (1985). Pensando el horror. *El Zorro de Abajo*, 2, 36–38.
- Flores Galindo, A. (1988). La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986. *Márgenes*, 55–83. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/166359>
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia mágica: sobre el poder, la prisión y la vida* (E. Castro (ed.); 1st ed.). Siglo Veintiuno.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (1st ed.). Gedisa.
- Golte, J. (1987). *La racionalidad de la organización andina* (2nd ed.). Instituto de Estudios Peruanos. <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/564/coleccionminima9.pdf?sequence=2>
- Haya, V. R. (1936). *El antimperialismo y el APRA* (2nd ed.). Ercilla.
- Hobwbawm, E. (2009). Nacionalismo y nacionalidad en América Latina. In P. Sandoval (Ed.), *Repensando la sublaternidad : miradas críticas desde/sobre América Latina* (1st ed., pp. 327–343). Instituto de Estudios Peruanos.
- Kervyn, B., Chávez, A., Granadino, C., MENDÍVIL, R., Mendoza, M., Chávez, J., Miñan, L., Loayza, A., Van de Borght, D., Quispe, C., Chávez, N., Guzmán, E., Cusihamán, H., Valero, P., Díaz, E., & De Dios, J. (1989). Campesinos y acción colectiva: La organización del espacio en comunidades de la sierra sur del Perú. *Revista Andina*, 7(13), 7–81. <http://revista.cbc.org.pe/index/.php/revista-andina/article/view/158>
- Lenin, V. I. (1974). *Tres artículos de Lenin sobre los problemas nacional y colonial* (1st ed.). Pekín.
- Lenin, V. I. (2010). *¿Qué hacer?* (1st ed.). Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Lewellen, T. (1994). *Introducción a la antropología política* (1st ed.). Bellaterra.
- Marcuse, H. (1970). El individuo en la gran sociedad. In *Ensayos sobre política y cultura* (pp. 7–52). Ariel.

- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martínez, U. (2010). *Historia de la Antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Marx, K. (1971). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (2nd ed.). Ariel.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía* (F. Rubio (ed.); 1st ed.). Alianza.
- Matos Mar, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado* (3.ª ed.). Instituto de Estudios Peruanos. <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/666/peruproblema21.pdf;jsessionid=23B92237DA85A4A72EE23F22D3E5AC73?sequence=2>
- Monge, C. (1987). La reforma agraria y el movimiento campesino. *Debate Agrario*, 7, 63–84. https://cepes.org.pe/wp-content/uploads/2019/03/d701_articulo.pdf
- Murillo, P. (1976). *Historia del APRA* (E. Delgado (ed.); 1st ed.). Atlantida.
- Ossio, J. (1994). Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural. (1st ed.). Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial
- Pajuelo, R. (2007). Perú: política, etnicidad y organizaciones indígenas. *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos* (1st ed., pp. 95–125). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Pajuelo, R. (2014). Expresiones organizativas de la presencia indígena en Perú. *Expresiones organizativas de la presencia indígena en América Latina* (1st ed., pp. 283–309). CHIRIPAQ, Centro de Culturas Indígenas del Perú.
- Palerm, Á. (2008). *Antropología y marxismo* (1st ed.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana & Universidad Iberoamericana.
- Quijano, A. (1972). El movimiento Campesino del Perú y sus líderes. *Centro Interamericano de Desarrollo Rural y Reforma Agraria*, 185, 1–23. <https://repositorio.iica.int/handle/11324/17416>
- Redfield, R. (2021). La Sociedad Folk. *Revista Mexicana de Sociología*, 4(4), 13–41. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/59232>
- Rénique, J. L. (2022). Guerra, Intelectuales y Nación: González Prada y Vicuña Mackenna. In *La nación radical. De la utopía indigenista a la tragedia senderista* (1st ed., pp. 47–80). La Sinistra Ensayos.
- Shanin, T. (1979). Definiendo al campesinado: conceptualizaciones y desconceptualizaciones. Pasado y presente de un debate marxista. *Agricultura y Sociedad*, 11, 9–52. https://www.mapa.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_ays/a011_01.pdf
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297–364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Thompson, E. P. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (2nd ed.). Crítica.
- Wolf, E. (1971). *Los campesinos*. Nueva Colección Labor.

Anexos de entrevistas:

Anexo 1:

Diálogo con Edilberto Quispe, 24 años (Puno)

BP: Probablemente, la situación en Puno no ha sido favorable luego de las manifestaciones de enero y febrero, más aún cuando muchas personas llegaron hasta Lima para reforzar la organización con otros movimientos y, sobre todo, tener más cobertura. ¿Cómo han ido evaluando eso?

EQ: En realidad, ha sido una tarea difícil. Nosotros en Puno hemos salido desde diferentes organizaciones y convocando siempre desde las comunidades. En mí caso, yo vengo de una familia campesina y como tal, para mí era un llamado como estudiante universitario, como peruano y como alguien que se identifica como proveniente de una familia campesina moverme con los compañeros de aquí y la gente, porque ellos también luchan y quieren un cambio, porque ellos saben que la realidad de alguien del campo es diferente a la de alguien que no vive en él. Por eso muchas personas, hasta señores y señoras ya adultos, se han movilizado y venido hasta Lima, sin pensar que aquí también los iban a tratar como de lo peor. Yo he visto por las noticias y por lo que se rotaba con los compañeros cómo hasta la prensa se prestaba para eso. Recuerdo que hasta ya más adelante se metió el tema de Bolivia y de Evo, que supuestamente él estaba moviendo todo y que no sé qué más. Nadie tomaba en serio al que protestaba, al que gritaba “Dina asesina” o “Asamblea Constituyente”. Pero si tú te ponías a conversar con las personas, aquí en Puno o en otras partes que también protestaban, ellos saben qué es lo que quieren, qué es lo que les afecta y los hace movilizarse, así como yo, por ejemplo. No es que los hayan mandado o, como han dicho, “los están azuzando”. Acá hay un fuerte sentimiento de lo que son, si son campesinos quechuahablantes o son aymaras y de cada quien sus problemas y propuestas que tienen también.

BP: Es interesante lo que me comentas, porque, efectivamente, en Lima sí sucedió ello, sobre todo con las noticias y las notas periodísticas. Claramente, había una necesidad tanto de los medios de comunicación como de las autoridades y la propia población de apelar al principio de autoridad, de que “la patria se debe defender de cualquier elemento “rojo” o “tuco””. Además, no calaba en el centro limeño la idea de que las personas en la sierra tengan esa capacidad de decir las cosas tal cual, de proponer algo. Es un hecho que parece no haberse liquidado ni siquiera con los tantos años de reforma. A ese respecto, ¿qué crees tú que las demás personas en Puno proponían? ¿Qué era eso que, de alguna forma, los reunía como tal?

EQ: Nosotros en Puno nos hemos organizado tanto estudiantes como comunidades y demás organizaciones para hacer frente no solo al régimen de Boluarte, sino también a algo que ya hemos venido luchando. No solo es este tema, sino que nosotros tampoco nos sentimos representados por las autoridades desde hace mucho tiempo. Un congreso que hace lo que quiere y que, además, a Puno siempre lo ha tratado como si fuésemos, no sé, más bolivianos que peruanos, y además por el tema de cómo muchas familias y hasta nosotros mismos tenemos necesidades, yo como estudiante y los demás por sus trabajos y eso. Nosotros y como también se ha coordinado en muchas otras partes del Perú, queremos un cambio sustancial y estructural. Acá no es que la gente no sepa: sí saben. Y ha sido triste ver, al menos en mi caso, cómo cuando las principales autoridades en el Perú como la policía que se rigen como protectores y al servicio de la patria han

tratado mal y hasta han matado a nuestra gente. Si eso es patria, entonces es triste ver como todavía hay gente que besa y se arrodilla ante una bandera ya manchada por años de injusticia.

BP: ¿Tú crees que las personas en Puno que se consideran campesinos no se sienten identificados por su país?

EQ: Yo creo que más que sentirse identificados, ellos saben que viven en un territorio como tal que se llama Perú y no Chile, por ejemplo. Nacer aquí sí te da cierta idea de que vives y eres de aquí, de un país. Pero si me dices si se sienten identificados con todo lo que se dice y hace a nombre del país, es otra cosa. En nombre del Perú y de sus instituciones se han hecho muchas cosas, hasta se ha permitido que haya minería porque eso trae supuestamente progreso para el país, y ya ambos sabemos a quienes termina perjudicando eso. Los campesinos acá y hasta en mi familia cuando alguna vez hemos conversado, podremos ser peruanos y todo, pero allá a ser cosas a ciegas como a veces veo que hacen las personas cuando dicen “amo a mi país” y al rato están discriminando a su similar, es algo que creo que es fácilmente visible. Nosotros queremos al país, porque al final la historia del Perú también es la historia de nosotros, pero de nosotros en lucha, porque tú sabes que los andes, la sierra, siempre ha sido centro de luchas, desde antes de la república. La gente acá sabe eso y como tal sabe también proponer y discutir las cosas, decir que esto puede y no puede, aunque ya ahora quizás los ánimos estén un poco fríos por lo del terruqueo.

BP: En realidad, creo que es un punto interesante el que mencionas. Al final, puede que nosotros también estemos relacionándonos con el país, con nuestra “nacionalidad”, siempre de forma crítica, aunque pareciese que ya no es posible siquiera referir a eso en un contexto donde, como mencionas, el terruqueo está a la orden del día. Ciertamente, hasta cuando muchos compañeros y compañeras de Puno y demás regiones vinieron a Lima, se empezó a especular fuertemente sobre financiamientos ilícitos, negando así todo rastro de voluntariedad y organización de las organizaciones y delegaciones campesinas. A manera de poder, momentáneamente, concluir con esta breve y amena sesión dialógica, ¿Qué podrías decirme al respecto de esa negación de una autoorganización para elevar fines como viajes a Lima? ¿Qué crees que pueda haber detrás de esas afirmaciones?

EQ: Bueno, eso si fue algo que a muchos les incomodó y hasta hirvió, porque fue prácticamente una afrenta hacia el pueblo puneño. Decir que solo podemos viajar en cantidad porque hay plata que no sale de nosotros sino de otras personas es absurdo. Solo basta con ver cómo hasta con un sol hasta se organizan cumpleaños, corte pelos o fiestas allá. De que se puede se puede, porque uno se organiza, porque todo se puede organizándonos. Hasta mamás señoras con sus hijos en mano han venido a luchar en Puno y en Lima también, no porque quieran exponerlos, sino porque también luchar es hacerlo desde tu realidad. ¿O acaso la gente no hace lo mismo cuando una señora va con su hijo al trabajo o a cualquier otro lugar? Pero ya viste tú cómo a esas señoras las propias autoridades dijeron que eran como animales por hacer eso. Creo que, desde esa visión, sí se le ha quitado toda capacidad de decisión y de palabra a los campesinos en todas partes en sí. Acá no importa si son mujeres, niños, niñas, abuelos, abuelas, varones: todos saben y están atentos, no es que no.

Con eso termino en lo que me dices y quisiéramos seguir con la conversación posteriormente.

Anexo 2:

Diálogo con Martina García, 26 años (Ayacucho)

BP: A raíz de lo acontecido en los últimos meses, sobre todo en el sur andino que ha sido una zona altamente afectada y con un saldo de muerto y heridos, yo quisiera preguntarte cómo ha sido tu percepción al respecto. Me comentaste que tú eres de Ayacucho...

MG: Bueno, ha sido muy lamentable lo que ha sucedido en mi tierra. Realmente, no nos podíamos imaginar la magnitud con la que nuevamente sería azotada Ayacucho con la violencia, sobre todo con la represión que ha habido. Nosotros también al igual que muchos otros compañeros y gente de aquí nos hemos movilizado, porque nosotros hemos querido un cambio. Siempre ha habido la idea de que nosotros aún somos terroristas y de que cualquier cosa que digamos o manifestemos públicamente será tomado como algo sospechoso. Sin embargo, acá nosotros y muchas de las personas que también tienen sus familias, sus tierras y hasta sus negocios, han salido porque han querido que se los escuche. A muchos se han sentido totalmente en desacuerdo cuando Dina Boluarte salió ante cámaras asumiendo su mandato, porque ella misma dijo hace mucho que si Pedro Castillo se iba ella también. Entonces, frente a eso, muchos también han sentido que sus votos no han valido, y más que defender a Pedro Castillo, lo que han hecho es querer que se nos tome en serio en ese lado. Uno ve cómo es la situación de Ayacucho y podría pensar que está de lo más normal, que aquí, por sus atractivos turísticos, uno puede pasarla linda y como si fuese armonioso. Acá hemos decidido movilizarnos y alzar nuestra voz porque estamos cansados de este gobierno, de los congresistas y todo eso que a la larga nos afecta. Nosotros y muchos aquí que son también campesinos y campesinas, artesanos, maestros, médicos y estudiantes nos movilizamos por un cambio de constitución a través de asamblea constituyente.

BP: Comprendo. Por lo que nos comentas, Ayacucho ha sido muy tocado por la represión policial y militar. Recuerdo haber visto en notas televisivas y escuchar comentarios de algunos compañeros al respecto de Ayacucho. Yo quisiera preguntarte una cuestión en particular: ¿Crees que hubo diferencias entre Ayacucho y Lima en cuanto a las consignas y pedidos?

MG: Definitivamente, aunque no tanto. Pasa que quizás aquí muchas personas viven del campo, tienen como te decía sus familias y puestos aquí. En Lima tuvieron que venir personas de aquí hasta ya todavía para que puedan ser escuchados y haya mayor concentración, pero tú ya viste lo que sucedió también. Acá los han tratado y tildado de todo. Si eran personas así vestidas como campesinos, con sus sombreros o algo, la prensa o hasta en internet decían que eran terrucos. Hasta se alegraban cuando los policías salían con sus bombas lacrimógenas. Cuando mataron acá en Ayacucho, nadie decía nada en Lima, o sea no fue muy mediático. Por eso quizás las diferencias con Lima, porque en Lima se cuida mucho de que no hayan muertos o tantos heridos como sí ha habido en la sierra, en el sur. En Puno, Apurímac, Arequipa y Huancavelica, por ejemplo, ¿cuántos no han matado? Las consignas que hemos levantado van entorno al cambio de constitución, queremos eso, también una asamblea, porque consideramos que todavía sigue lo mismo que años anteriores y la gente de mi pueblo, porque no

nos toman enserio. Podrán decir que en el ministerio de cultura hay actividades aquí y eso, pero ¿en la práctica? Nosotros somos tan peruanos como la gente que vive cerca a la playa en Lima, entonces ¿por qué todavía sigue habiendo persecución por nuestro color de piel o por nuestra forma de hablar? Hay niños que ni hablar quechua saben, pero no porque no les hayan enseñado, sino porque sus compañeros se burlan, entonces prefieren no hablarlo y forzar el castellano para que no los «choleen».

BP: Estoy de acuerdo con eso. Parece ser que hubo matices en Lima muy marcados que en Ayacucho, por ejemplo, sobre todo por eso que mencionas de evitar muertes y heridos aquí. Probablemente, eso haya condicionado muchas consignas. Yo quisiera terminar esta breve sección preguntándote si consideras que hay un marcado factor de clase y étnico en las movilizaciones acontecidas a nivel macrorregional. Quizás si estas luchas tienen un tinte más campesino o indígena...

MG: A mí me parece que hay un poco de ambos, pero más el primero. Pasa que muchas personas se consideran más campesinas que indígenas, porque hay esa idea de que indígenas están solamente en la selva y en las montañas de aquí. Hay también acá como que esas cuestiones, porque tener un marcado nombre de campesino te genera cierto motivo para emprender una lucha, así como ha sucedido años anteriores con los movimientos para la toma de tierras. Entonces, yo creo que hay más eso. El segundo también, solo que es muy poco. Claro, la gente y nosotros hablamos quechua chanca y eso de alguna forma nos da una identidad más que campesina, porque somos también quechuas. Yo creería que es más por esa vía, aunque siempre hay de todo al final.

BP: Muchas gracias por tu respuesta y por brindarme este tiempo para las preguntas...