

# Leyendo a Fuenzalida

Alejandro Diez Hurtado

## RESUMEN

*El artículo proporciona un breve recuento de la trayectoria antropológica de Fernando Fuenzalida a partir de sus principales obras. El trabajo antropológico del autor Fuenzalida puede ser rastreado a lo largo de una serie de etapas que marcan una serie de transformaciones tanto en la sociedad como en el sujeto del análisis, la interpretación y el enfoque desarrollados por el autor. A lo largo de cuatro décadas pasa de un enfoque etnográfico centrado en temas «culturales» a enfoques que privilegian la política y la transformación social, para retornar en los últimos años a temas globales y culturales.*

*Palabras clave:* antropología peruana, comunidad campesina, transformación agraria, religión.

## Reading Fuenzalida

### SUMMARY

*This article offers a brief account of Fernando Fuenzalida's intellectual trajectory. His anthropological research can be tracked along several stages that show a series of transformations in society, as well as in the subject of analysis, and interpretation, and in his approach to the subject-matter. Throughout four decades he switches from an ethnographic approach centered on culture to approaches*

*that give more importance to political and social transformation. In recent years he returns to global and cultural topics.*

*Key words:* Peruvian Anthropology, agrarian community, agrarian transformation, religion.

Hacia mediados de la década de 1980 conocí a Fernando Fuenzalida siendo alumno del programa de antropología de la PUCP. Cursé con él tres materias: Teoría antropológica 1, Parentesco y Organización Social y Seminario de tesis 2. En la época, el curso de teoría estaba completamente orientado al pensamiento de Emile Durkheim, de cuyas principales cuatro libros debíamos hacer un resumen. En este curso como en el de Parentesco, el profesor se dedicaba a explicar algún tema que le parecía interesante o alguna reflexión sobre las preguntas que le planteábamos los estudiantes. No habían ni prácticas, ni exámenes, tampoco se pasaba lista o se calificaban o devolvían los trabajos. A la distancia de los años, valoro esas clases por la erudición del profesor como por su capacidad de estimular la imaginación de sus estudiantes. Las clases podían versar sobre temas tan dispares como el origen del fútbol, la similitud entre las historias sobre Robinson Crusoe y Tarzán o la construcción del origen de la idea de Dios. Para el curso de Seminario de Tesis, mi experiencia fue diferente: nos reuníamos en la antigua cafetería de artes, en las bancas de madera bajo las ramadas fuera de la cafetería o compartiendo la mesa con Vallejo, Valdelomar y Mariátegui, en el mural que simulaba continuar de una de las mesas al interior. Trabajaba en ese año en mi tesis sobre cofradías de Sechura y discutía con Fernando lecturas sobre las guildas medievales europeas o el sistema de castas de la India.

En el proceso de elaboración de la tesis descubrí algunos de los trabajos de Fernando Fuenzalida. Me gustó mucho en particular «La estructura de la comunidad indígenas tradicional» (1970a), que me abrió al conocimiento de los procesos de transformación de las comunidades en el largo plazo y me permitió comenzar a ordenar la antropología en la historia. Dicho artículo fue parte de una fecunda

época de producción intelectual en el país, poco conocida por los estudiantes y generaciones más jóvenes. Más que sumar un homenaje a los varios que se le han hecho tras su deceso, me propongo un breve recuento glosado de su obra como autor, pasando revista a algunos de sus trabajos y aportes académicos a lo largo de su trayectoria.

En las líneas siguientes, me dedicaré entonces a una lectura reflexiva del conjunto de sus trabajos. Para ello, los clasifico de acuerdo a criterios temáticos que a la sazón muestran cierta progresión cronológica desde los años sesenta hasta nuestros días. Nuestro itinerario se organiza en cuatro temas-momentos en la obra de Fernando Fuenzalida: la etnología desde Moya, Huayopampa y las comunidades campesinas, el análisis de la sociedad rural peruana, y el sincretismo y la política en la globalización. Este itinerario muestra un proceso de cambio en la óptica del autor, de la etnografía local hacia el trabajo comparativo en términos de procesos, política y territorios, y luego desde el trabajo etnográfico al trabajo de interpretación de fenómenos sociales más amplios.

El enfoque que guía a este trabajo es proporcionar lentes de lectura a la obra de Fernando Fuenzalida, buscando algunas ideas, conceptos y preguntas relevantes hoy en día. No es ni un trabajo exhaustivo ni una exégesis, es una simple revista rápida y panorámica de su obra, formulando impresiones y alguna vez críticas, invitando a la lectura del autor.

## LA ETNOLOGÍA DESDE MOYA: SANTIAGO, EL CRISTO, EL WAMANI Y LAS ERAS DE LA CREACIÓN

Hacia fines de la década de 1960 Fuenzalida desarrolla un trabajo de campo en Moya (Huancavelica) a raíz del cual publicará una serie de cuatro artículos, en revistas universitarias y republicados posteriormente: «Santiago y el Wamani» (1980 [1965]); «El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación» (1977); «El Cristo pagano de los Andes (1979a); y, «Los gentiles y el origen de la muerte» (1979b). En ellos discute, desde diversos ángulos, dos amplios temas en la antropología peruana: el sincretismo en el ritual y el origen de los mitos y las creencias andinos. Al respecto, quiero llamar la atención sobre una serie de características de estos trabajos iniciales que constituyen parte del legado de la obra del autor.

El texto sobre «Santiago y el Wamani» es el más etnográfico del grupo, en él describe parte de la secuencia de la fiesta e incluye una serie de canciones a manera

de registro etnográfico. La parte más interesante del texto es, a mi entender, el par de páginas relativos a las normas y actitudes en la fiesta, señalando en ellas tres niveles de obligatoriedad de participación: la «obligatoriedad ritual», vinculada a un mayor involucramiento con la creencia y la participación de acuerdo al ritual y creencias tradicionales, centrada en los *carguyoqs* y oficiantes; la «obligatoriedad social», referida a las normas de etiqueta y la observación general de los usos y costumbres de parte de la población participante; y, el tercero se refiere a la observancia de actos en desaparición o periféricos, que si bien son desaprobados por los más conservadores, la falta de cumplimiento no genera sanción alguna. La responsabilidad y la participación en el ritual se distribuyen entonces desigualmente, comprender los diversos roles, agentes y espacios en los rituales es un tema abierto que necesita aún ser explorado en la antropología peruana.

Los otros tres textos nos remiten al análisis de las creencias y al análisis de los mitos andinos. En ellos combina parte del método estructuralista con la dimensión comparativa entre diversas áreas y variantes de los mismos temas. Y es a partir de esta comparación que esboza algunas hipótesis sobre el sincretismo y la herencia de la prédica religiosa colonial sobre la mitología andina contemporánea, dejando por trabajar preguntas aún no resueltas, respecto a las bases del pensamiento andino con relación a las creencias difundidas en el marco de la evangelización. Trabajos contemporáneos como el de César Ytier (1997) muestran la profundidad y la presencia de estos discursos evangelizadores incluso en documentos tan supuestamente emblemáticos indígenas como el de Santa Cruz Pachacuti.

## LOS ESTUDIOS DE COMUNIDAD, TRANSFORMACIÓN AGRARIA Y SOCIEDAD RURAL EN EL VALLE DE CHANCAY: HUAYOPAMPA Y OTRAS COMUNIDADES

Hacia mediados de la década de 1960, Fuenzalida participó en el esfuerzo colectivo de investigación en la microrregión de Chancay-Huaral y produjo una serie de textos, la mayor parte de ellos colectivos o en coautoría, respecto a los procesos de transformación de mediano y largo plazo de dicha región. Destaca en esta etapa el trabajo sobre Huayopampa, aparecido inicialmente en 1968 y luego publicado nuevamente en 1982, y una serie de otros trabajos interpretativos, de síntesis y de propuesta sobre el conjunto de trabajos. De este conjunto, rescatamos algunos análisis e interpretaciones.

Lo primero a destacar es lo que constituirá «junto con el conjunto de trabajos etnográficos del proyecto» el canon del estudio de comunidades en contextos de dependencia. En el trabajo sobre Huayopampa se constituye como libreto básico de análisis de las comunidades campesinas indígenas. Entendía enmarcar el estudio de las comunidades en la hipótesis de Wolf (1955), considerando las comunidades tradicionales peruanas como comunidades corporativas cerradas. Pero, la comunidad en tanto segmento de la sociedad nacional, sometida a condiciones de dominación económicas y políticas. Así, el trabajo de Fuenzalida y su equipo de investigación nos presenta una Huayopampa integrada a los vaivenes de la política, de la economía y aun, cuando no con esas palabras, al mercado. En el marco de estos procesos de modernización, la comunidad es ejemplo de integración exitosa conservando al mismo tiempo su carácter colectivo.<sup>1</sup> El «milagro del frutal», el éxito económico de la comunidad fundado en la inserción al mercado genera migración de retorno y procesos de transformación, e incluso de «expansión» organizativa de la comunidad.<sup>2</sup> La comunidad reacciona a las exigencias de la sociedad regional en el marco de una respuesta comunitaria: «la respuesta de la comunidad a estas presiones ha estado constituida principalmente por sucesivas introducciones de cultivos y crianzas en función a la demanda del mercado [...] y desarrollo de las infraestructuras apropiadas para sostener este esfuerzo [...] a lo largo de este proceso la comunidad ha mostrado una tendencia sostenida a asumir el control de todos los factores involucrados en el cambio» (1968: 289-290).

La comunidad que se transforma bajo los principios de integración por reciprocidad y el control creciente del desarrollo, tiene sin embargo límites: las crisis son permanentes, por lo que hacia el final el libro se pregunta sobre la continuidad del modelo comunal. Y en el marco de estas reflexiones, el trabajo sobre Huayopampa constata y destaca la sorprendente capacidad de la institución comunal para continuar y persistir en contextos de crisis.

---

<sup>1</sup> El caso contrario en el estudio lo constituía Vichaycocha y también Lampián y Pacaraos, sujetos según otros autores del equipo de investigación a procesos de desestructuración (Celestino 1972, Degregori y Golte 1973).

<sup>2</sup> El trabajo sobre Huayopampa será el primero de una serie de trabajos sobre la misma comunidad, en una interesante serie de trabajos que describen y analizan múltiples procesos en diversas épocas. La segunda edición del libro incluirá un par de trabajos adicionales producidos en visitas posteriores a la comunidad (Fuenzalida *et al.* 1982); los trabajos de Osterling (1980) y Alber (1999) exploran los efectos de la migración en tanto que el mío propio (Diez 2006) enfatiza los procesos de cambio y las interrelaciones entre familias en Huayopampa.

La monografía comunal desde Huayopampa incluirá un inventario básico de descripción de la comunidad que incluye la historia y la geografía, las bases económicas de la producción y circulación de los productos, las formas múltiples de organización y política de la comunidad, desde la directiva comunal hasta las hermandades religiosas. En este proceso, destaca el análisis y la consideración de la educación y la instrucción como factores determinantes y significativos en el proceso de modernización de la población comunal.

En el marco de los estudios sobre la microrregión, las visiones de conjunto apuntan más bien a una serie de síntesis propositivas sobre los procesos de cambio de largo y mediano plazo en las zonas rurales andinas y costeñas. En «Proceso de la sociedad rural» (1970), firmado por Fuenzalida y Matos, se propone la existencia en Huaral de dos espacios sociales diferenciados, cada uno con su particular evolución histórica: un área de comunidades tradicionales e indígenas, organizada alrededor de Canta y otra de haciendas más mestiza y articulada a Chancay, en donde predominan dinámicas de mercado. Ambas son fruto de una evolución diferenciada y paralela, divergente desde el siglo XIX si no antes, que empiezan a desarrollar, ya en el siglo XX, un proceso de integración; producen un espacio más vinculado por fenómenos económicos de expansión de economías de mercado, pero también por la migración y la circulación cada vez mayor de personas, mercadería así como de ideologías y percepciones, que marcan en todos los espacios procesos de integración y modernización, de modo que —culminan los autores— «el desarrollo regional del valle está hoy fuertemente condicionado, no por extremos culturales sino por la diversidad de las participaciones en la economía y sociedad nacionales», en el marco de la órbita de Lima en expansión (Fuenzalida y Matos 1970: 134).

Los análisis sobre la comunidad y los espacios microrregionales nos remiten básicamente a procesos republicanos de transformación de los espacios agrarios en una mayor y creciente integración económica (capitalista y dependiente). Los trabajos del valle de Chancay nos proporcionan la imagen de comunidades insertas en procesos económicos y políticos más amplios. Así, el recurso teórico a la comunidad corporativa cerrada queda de alguna manera contrapesado con el análisis del entorno regional en el que se desenvuelve y frente al que reacciona la comunidad.

Los análisis sobre la transformación institucional y social, económica y política son finalmente enmarcados en el proceso mayor de transformación emprendido por la Reforma Agraria, por lo que *La hacienda, la comunidad y el campesino* finaliza con un capítulo de propuestas y consideraciones a tomar en

cuenta para los procesos de transformación institucional. Entre las propuestas destaca la necesidad de modernizar la comunidad de acuerdo a los cambios estructurales que vive el país, considerando a los campesinos capaces de «aceptar y propagar innovaciones técnicas y la capacidad de la comunidad como conjunto para alcanzar elevados niveles de desarrollo sin pérdida total de sus características corporativas y sus instituciones comunales» (1970: 216). Para ello sería necesario una triple modernización: de las formas de organización interna, de los sistemas de relación e integración en los planos extra y supracomunal y de las formas de explotación económica, agenda plenamente vigente hoy en día.

### LAS PROPUESTAS ANALÍTICAS Y TEÓRICAS: LA MATRIZ COLONIAL, EL ESPEJISMO DE LA RAZA Y LA ESTRUCTURA ARBORESCENTE

En los primeros años de la década de 1970, Fuenzalida publica una serie de textos en los que desarrolla y fundamenta una serie de hipótesis y conceptos analíticos sobre la sociedad peruana: la estructura de la comunidad de indígenas tradicional, el espejismo de la raza y el triángulo sin base y la estructura arborescente de articulación de la sociedad. Estas tres hipótesis-conceptos se refieren a la estructuración y las relaciones sociales y culturales establecidas en el marco de una sociedad dividida entre poblaciones blanco-mestizas e indígenas, de acuerdo a los paradigmas y la percepción de la sociedad peruana previa a la movilidad e integración generada por la Reforma Agraria.

«La estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo» (1970a) ha sido uno de los textos más difundidos de Fuenzalida, de notable influencia en nuestra comprensión de la formación de las comunidades campesinas contemporáneas. El texto marca una ruptura con la percepción, común hasta la década de 1970 —e incluso un poco después— respecto a la identificación de la comunidad con el ayllu prehispánico, difundida por Castro Pozo (1924) y a la base del reconocimiento constitucional de las comunidades de indígenas en la tercera década del siglo XX. El texto postula que el origen de las comunidades indígenas debe buscarse en las reducciones toledanas antes que en los ayllus, insistiendo en el origen colonial de la comunidad indígena.

El artículo parte de constatar a la comunidad como rasgo típico y sustancial de la cultura quechua, con ciertas características regulares observables tanto en la propia experiencia de campo del autor como en la revisión de una serie de trabajos publicados entre 1910 y 1966, sobre un total de 24 comunidades. La comunidad, aparece a los ojos de Fuenzalida «como una asociación artificial de unidades



corporadas de base parental, no emparentadas entre sí y como el producto de esta asociación bajo la forma de un pseudo-linaje» (1970a: 64). Las comunidades tienen una forma y estructura social característica, fundada en la existencia de subdivisiones y grupos parentales y territoriales en su interior (ayllus, linajes, sayas, barrios) que mantienen entre sí una serie de tensiones, pero que al mismo tiempo se articulan progresivamente en unidades mayores

La hipótesis plantea que la comunidad es un «producto de la conquista», que su estructura actual sería el resultado a largo plazo de un proceso de integración construido sobre la base de las reducciones de indios y la adopción de dos instituciones de gobierno traídas de España: el cabildo y la cofradía (1970a: 73). La integración se presenta como un proceso inevitable de articulación de unidades menores y mayores a partir de las subdivisiones indígenas, y su articulación en una escala de prestigio vinculada a la combinación en una escala ascendente de cargos civiles (del cabildo) y cargos religiosos (de las cofradías). Esta escala de prestigio (y poder) permitía a los grupos reunidos en los pueblos reducción conservar su distinción pero también integrarlos en una unidad. Al mismo tiempo permitía, al igual que los sistemas de cargos reportados por la etnografía en el siglo XX, el ascenso social de los individuos por efecto de su participación en la escala desde los cargos menores hasta los de más alta responsabilidad.

Desde entonces, se asume que la comunidad campesina tiene su origen en la colonia y no en la época prehispánica. Y sin embargo, el desarrollo de nuestro conocimiento sobre la historia colonial y republicana temprana no avala la hipótesis. Si bien es cierto que los pueblos reducción transforman a los ayllus y crean nuevas unidades sociales, el proceso de adopción e integración entre cargos civiles y religiosos no generó en el cabildo una escala de prestigio que posibilitara el prestigio social, básicamente por dos razones. La primera es por el carácter jerárquico de la sociedad colonial: los cargos de cabildos y cofradías no estaban al alcance de todos los indígenas sino solo de los indios «principales». La segunda, es el carácter mixto de dichos cargos: los cargos civiles coloniales suponían al mismo tiempo un carácter religioso (Diez 1998). Los cabildos coloniales serían solo excepcionalmente antecesores de las comunidades contemporáneas, la mayor parte de las comunidades indígenas del país tienen su origen en la constitución de grupos territoriales que reivindican y defienden la propiedad de la tierra en el marco de las disputas por la tierra y los ciclos de expansión de las haciendas desde la segunda mitad del siglo XIX. La hipótesis de Fuenzalida fue un hito importante en nuestra comprensión de los procesos de transformación de las instituciones colectivas en los Andes, pero hoy en día resulta desactualizada.

Un segundo conjunto de reflexiones refiere a los mecanismos y características de los procesos de identificación étnica. En «Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo» Fuenzalida revisa la fluidez de las relaciones y clasificaciones étnicas, planteando la existencia de un «espejismo de la raza» para explicar por qué la raza de un hombre puede cambiar a lo largo de su vida: «en el Perú la raza de un hombre tiene algo de espejismo y de misterio óptico: cuanto más elevado en la escala social, más blanco parece; cuanto más abajo, más oscuro» (1970b: 26). Siguiendo las afirmaciones de Kubler (1946), constata que en el Perú la condición de «indio», «mestizo» o «blanco» es más social que biológica, no hay sinonimia posible o simple entre palabras como mestizo, indio, *llajtaruna*, natural, misti, español, gringo, *wiraqochha*, chuto, vecino, *maqta*, criollo, blanco... «no sólo la raza es relativa, también lo son los criterios socio-culturales según el grupo y la región en que se aplican» (1970b: 30).

A partir de los casos de Huayopampa, Moya, Písaq y Puno, constata que indio y blanco son dos categorías polarizadas en todas partes, por las que las distinciones culturales, sociales y económicas se dan en términos raciales. Sin embargo, cada región muestra su propia escala de etnicidad, así, «no existe una cultura del mestizo y una cultura del indio que puedan darse y definirse independientemente de sus contextos más locales. Lo que se ofrece es, en realidad, una amplia gama de situaciones socio-culturales que va desde la extrema urbanización de las élites hasta niveles de arcaísmo extremo y mera subsistencia» (1970b: 63). En cada región, los individuos son clasificados según escalas ascendentes y descendentes en referencia a tipos ideales. Con ello, la raza de un individuo dependía de su posición relacional o su lugar de enunciación, así como del lugar donde se hacía la distinción. Así, indio y blanco aparecen como polos en una escala en la cual el mestizo, el misti y el mestizaje a fin de cuentas configuran un continuo complejo de intermediaciones más que mezcla de razas.

Estos análisis sobre la sociedad rural peruana a fines de la década de 1960 y previa a la Reforma Agraria y períodos de mayor movilidad y desdibujamiento de las categorías étnicas en términos de oposiciones intermediadas, tienen hoy un particular interés para análisis comparativos. Podríamos comparar las diferencias sociales expresadas en categorías étnicas de acuerdo a una gradación relacional frente al proceso de construcción de categorías de distinción social en términos igualmente étnicos pero en términos de categorías más cerradas de distinción vinculadas a los procesos globales de redefinición de identidades y redefinición étnica. ¿Qué ha pasado con el carácter relacional y contingente de la clasificación social-étnica en el contexto de la autoafirmación indígena? ¿Existe hoy un espejismo de la raza?»?

Un tercer concepto planteado por estos años se refiere a los mecanismos de articulación de la sociedad rural, sobre el que Fuenzalida plantea lo que podríamos llamar la hipótesis de la articulación del «triángulo sin base» en una «estructura arborescente». Por esos años, Cotler explicaba la falta de articulación de la población indígena y su subordinación a los mestizos por la existencia de un sistema cerrado fundado en relaciones interpersonales de dependencia (1968: 65). Este modelo fue llamado el «triángulo sin base» porque los mecanismos de integración eran más verticales que horizontales. Según Fuenzalida y Alberti (1969), el modelo se aplicaría de manera diferenciada en los diversos espacios rurales. En la microrregión de Chancay, las haciendas de Caqui y Esquivel serían ejemplo de la existencia del triángulo, por la figura del patrón y sus subordinados (yanacomas y trabajadores) desconectados entre sí. Al otro lado de un continuo se ubicaban las comunidades de indígenas, que se aproximan más bien a un triángulo cerrado», aunque la modernización y la integración las aproxima al modelo de las haciendas. Los grupos de pequeños propietarios (La Esperanza y Aucallama) se sitúan más bien en una posición intermedia, mostrando heterogeneidad e insuficiente integración. Si en los niveles más micro y locales se aprecia una diversidad de situaciones, conforme la sociedad se articula en espacios más amplios, van desapareciendo las bases de los triángulos en las relaciones, de modo que la sociedad peruana podía ser «entendida como una sucesión de mediaciones que se escalona y jerarquiza hasta ámbitos cada vez más restringidos de poder» estableciendo filtros de información no sincronizados entre sí configurando un «sistema arborescente conectado desde arriba» (1969: 66).

En esta hipótesis, la estructura arborescente conjugaba criterios de diferenciación de poder, la subordinación social y económica así como la distinción y las categorías raciales, de modo que términos como indígena, mestizo o decente representan posiciones en la cadena arborescente, de modo que es «posición extrema o mediadora en la cadena nacional de subordinaciones, la que determina el status y la subcultura de un grupo o individuo». Esto configuraba la sociedad peruana como una «sucesión de marginalidades» relativas, impuestas desde arriba y confirmadas desde abajo por dependencia (1969: 66). Ciertamente es que en el análisis de Fuenzalida el sistema empezaba a entrar en crisis: la movilidad social y espacial de la población hacia las ciudades, así como el proceso de cholificación y las nuevas generaciones (la juventud y la mozada) emergentes establecen sus propias vinculaciones, escapando a las intermediaciones y modificando la estructura.

El triángulo sin base y la estructura arborescente son conceptos «buenos para pensar». El primero ha sido fuertemente discutido y personalmente pienso que

rebatido, por los trabajos sobre las haciendas ecuatorianas de Guerrero (1991) que muestran que la base del triángulo existía al interior de las haciendas por la existencia de una «comunidad»: una serie de relaciones de obligación mutua e integración entre conciertos (yanaconas) y colonos. Cabe por otro lado preguntarse por la pervivencia —o no— de la estructura arborescente, dado que de alguna manera puede corresponder a los procesos de articulación política de la sociedad peruana, desde las comunidades y los centros poblados menores hasta las provincias, regiones y el país en su conjunto. La pregunta sobre la intermediación y la articulación de la sociedad rural se interpreta actualmente en términos de «nueva ruralidad» (Pérez 2001), en una multiplicación de vínculos entre espacios urbanos y rurales, con intermediaciones que sabemos son múltiples. En el marco de sociedades más democráticas, con mayor movilidad social y demandas por derechos y participación (Remy 2005), quizás tendríamos que pensar la articulación no como una sucesión de triángulos sin base sino más bien como grupos y colectividades que se integran en múltiples niveles, en múltiples «comunidades» o «colectividades», con diversos grados de integración hacia dentro y diversas densidades de articulación hacia arriba, con múltiples agentes y poderes que buscan «articular» dichos espacios (municipios, comunidades campesinas, empresas) en cada nivel-lugar-espacio. Al mismo tiempo, en cada nivel hay cuotas diferenciadas y desiguales de poder entre los cuales existen por un lado diferenciales en la cantidad pero también en la «cualidad» del mismo.

#### DEL SINCRETISMO Y LOS CULTOS RELIGIOSOS A LA RELECTURA DE LA SOCIEDAD PERUANA EN UN CONTEXTO DE GLOBALIZACIÓN

En las últimas décadas, Fuenzalida publica dos libros: *Tierra baldía* (1995) y *La agonía del Estado Nación* (2009). En el primero retoma una serie de sus preocupaciones sobre la naturaleza de la creencia y la increencia en el mundo globalizado, en tanto que en el segundo compila una serie de trabajos «clásicos» en su obra junto con una serie de ensayos más recientes, algunos de ellos inéditos. El conjunto tiene en común una mirada cultural de la sociedad en el marco del mundo globalizado de nuestros días pero también un cambio en el estilo y las fuentes con las que trabaja: privilegia el ensayo antes que la etnografía o la teorización y pasa del trabajo más etnográfico al uso de fuentes de «la literatura de masas, la pequeña pantalla, agencias de prensa, magazines y diarios» (1995: 11).

*Tierra baldía* es un extenso ensayo sobre las características de la secularización imposible del mundo globalizado. Parte de la constatación del agotamiento de los sistemas científicos y racionales para resolver los problemas del mundo y analiza luego el desarrollo de nuevas iglesias de diversa inspiración así como la modernización de cultos más antiguos. Todas ellas afectadas por nuevas formas de religiosidad y nuevas formas de comunicación y de construcción, diríamos, de lo sagrado, que tiene ahora tanto de científico, como de inmanente y que en muchos aspectos trae a colación tradiciones más antiguas. La secularización fracasa porque la humanidad inventa nuevas formas de religiosidad que incluso absorben e interpretan —en términos de lo sagrado— saberes, instituciones, filosofías. Al final, la historia no se dirige a ninguna parte.

De *La agonía del Estado Nación* retendré solo algunas de las ideas e intuiciones del autor, que me parecen personalmente relevantes. Uno de los aportes más interesantes del libro es el regreso a los temas clásicos de raza e identidad. En ellos, el autor nos devuelva a las discusiones sobre las posibilidades de una identidad nacional regresando al espejismo de la raza que ahora quedaría planteado en algo así como el «espejismo de la etnicidad». Fuenzalida plantea que parte de los problemas para analizar y definir identidades proviene de la confusión entre los diversos criterios sobre los que esta puede construirse en el Perú: cultura, raza, espacio, iglesia, clase. Señala que quizá el problema surja de la dificultad para establecer distinciones entre la identidad étnica y la identidad institucional pero sobre todo porque se privilegian definiciones estáticas de identidad, cultura y etnia, siendo todas ellas en realidad cambiantes. La raza como elemento de la identidad sería uno de los «mitos» sobre nosotros mismos construidos a lo largo de la historia colonial y republicana del Perú. Para Fuenzalida, todas las sangres de Arguedas no significa la presencia de múltiples razas sino la multiplicidad de orígenes y tradiciones en una cultura que es en sí una mezcla en la cual la identidad de las personas sigue estando en función de los contextos.

La cuestión de la peruanidad representa una paradoja: en teoría, se funda en un territorio y una comunidad política; en la práctica, que equivale decir en la experiencia y la percepción, es un asunto no resuelto marcado por la diversidad (2009: 259). Para Fuenzalida no tiene sentido preguntarse si en la identidad peruana coexisten dos tradiciones (indígena y española) o si se trata de una identidad mestiza. Plantear la identidad sobre la base de categorías excluyentes (como plantear la identidad peruana sobre la base de la existencia de dos tradiciones —indígena y española— o de una tradición de síntesis —mestiza—, no tiene en realidad ningún sentido. Lo que existe es una amplia gama de situaciones socio-

culturales, de modo que «no existe la cultura como realidad autónoma» (p. 261). Quizás por ello, en «La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días» (1992), insiste en la ambigüedad de términos como «cultura» y «aculturación» y la necesidad de globalizar los enfoques de análisis, buscando referencias más amplias y globales.

Quiero cerrar esta «lectura abierta» con una cita del propio Fernando Fuenzalida, en la que expresa su vocación por la antropología: «Sin remedio, en materia de asuntos humanos me confieso convicto de antropología social. Me incluyo, es decir, en la clase radical de observadores y participantes escépticos, dispuestos a creer siempre en todo y a confiar siempre en nada. Y por supuesto, también viceversa» (1995: 12).

## REFERENCIAS DE FERNANDO FUENZALIDA

- 1967-1968 «La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana: una hipótesis de trabajo». *Revista del Museo Nacional*, Tomo 35, pp. 92-123.
- 1970a «La estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo». En Robert G. Keith *et al.* *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico, pp. 61-104.
- 1970b «Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». En Fernando Fuenzalida *et al.* *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico, pp. 15-87.
- 1977 «El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación». *Revista de la Universidad Católica. Nueva serie*, 2: 59-84. Diciembre.
- 1979a «El Cristo pagano de los Andes: una cuestión de identidad y otra sobre las eras solares». *Debates en Antropología*, 4: 1-10.
- 1979b «Los gentiles y el origen de la muerte». *Revista de la Universidad Católica. Nueva serie*. 5: 213-222. Diciembre.
- 1980 «Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya». *Debates en Antropología*, 5: 155-187. [Publicado originalmente en *Cuadernos de Antropología*, 8: 118-151. Lima: UNMSM, 1965.]
- 1992 «La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días». *Anthropologica*, 10: 7-25.
- 1995 *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima: Australis.
- 2009 *La agonía del Estado-Nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- FUENZALIDA, Fernando y Giorgio ALBERTI  
1969 «Pluralismo, dominación y personalidad». En José Matos Mar *et al. Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 285-324.
- FUENZALIDA, Fernando *et al.*  
1968 *Estructuras tradicionales y economía de mercado: la comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
1982 *El desafío de Huayopampa: comuneros y empresarios*. Segunda edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FUENZALIDA, Fernando y José MATOS MAR  
1969 «Dimensión diacrónica: la génesis del pluralismo». En José Matos Mar *et al. Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 135-161.  
1970 «Proceso de la sociedad rural». En Robert G. Keith *et al. La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico.  
1976 «Proceso de la sociedad rural». En José Matos Mar (comp.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Segunda edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 15-50.

## OTRAS REFERENCIAS

- ALBER, Erdmute  
1999 *¿Migración o movilidad poblacional?: nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CASTRO POZO, Hildebrando  
1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.
- CELESTINO, Olinda  
1972 *Migración y cambio estructural: la comunidad de Lampián*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COTLER, Julio  
1968 «La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú». En José Matos Mar, Augusto Salazar Bondy, Alberto Escobar, Jorge Bravo y Julio Cotler. *Perú Problema: 5 ensayos*. Lima: Moncloa, pp. 153-197.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Jürgen GOLTE  
1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DIEZ, Alejandro

1998 *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura.* Cusco: Cipca-CBC.

2006 «Redes, organizaciones y movilidad económica en comunidades campesinas (el caso de Huayopampa)». *Debate agrario. Análisis y alternativas*, 40-41: 61-84. Julio.

GUERRERO, Andrés

1991 *La semántica de la dominación. El concertaje de indios.* Quito: Libri Mundi.

KUBLER, George

1946 The quechua in the colonial world. En Julien Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 2: Andean Civilisations. Washington D. C.: Smithsonian Institution, pp 331-410.

OSTERLING, Jorge

1980 *De campesinos a profesionales. Migrantes de Huayopampa en Lima.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PÉREZ, Edelmira

2001 «Hacia una nueva visión de lo rural». En Norma Giarraca. *¿Una nueva ruralidad en América latina?* Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

REMY, María Isabel

2005 *Los caminos de la participación en el Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WOLF, Eric

1955 «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion». *American Anthropologist*, 57 (3): 452-471.

YTIER, César

1997 «Las fuentes quechuas coloniales y la etnohistoria: el ejemplo de la relación de Pachacuti». En Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 93-100.