

Tragedias y celebraciones. Imaginando academias locales y foráneas

*Raúl R. Romero**

«¿Por qué ustedes los peruanos siempre están estudiando a otros peruanos?», me preguntó desconcertado un antropólogo norteamericano cuando le comenté mis futuros proyectos de investigación. Por un instante no supe que contestarle, porque pensé que —ante mi evidente provincianismo— su reacción era previsible. Mis proyectos parecían de pronto una prueba clara de inferioridad académica, típica de intelectuales del tercer mundo, incapaces de escapar de sus propios destinos para llegar más allá de sus fronteras, de trascender su lugar de nacimiento y nacionalidad para surcar el mundo en búsqueda de una investigación verdaderamente original. Luego —ya demasiado tarde para responderle— llegué a la conclusión de que yo estudiaba a otros peruanos no solo por un fatalismo del destino, sino porque había optado conscientemente por ello. Esta decisión había sido tomada usando un elemento extraño al proceso por el cual muchos académicos *foráneos* seleccionan un país, una región, o una localidad para estudiar: un sentimiento político. Pero no *político* en el sentido de política partidaria o de activismo político, sino entendido como lealtad a un proyecto

* Licenciado en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesor asociado de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Obtuvo un Ph.D. en Etnomusicología en la Universidad de Harvard, y es actualmente director del Centro de Etnomusicología Andina del Instituto Riva-Agüero de la PUCP. Es autor de los libros *Música, danza y máscaras en los Andes* (Lima 1993), *Debating de Past: Music, Memory and Identity in the Andes* (Nueva York 2001) y *Sonidos andinos: una antología de música campesina en el Perú* (Lima 2002). Su más reciente libro, *Memoria y modernidad: la identidad regional en debate*, está siendo publicado por el Congreso de la República del Perú (Lima, en prensa).

colectivo de un grupo de personas congregadas alrededor de un pueblo, una región o una nación. Al igual que yo, muchos estudiosos de las ciencias sociales del tercer mundo estudian sus propios países no solamente para ejercitar sus habilidades intelectuales sino, más bien, con la esperanza de contribuir a la realización de transformaciones sociales y culturales. Como Mafhoud Bennoune afirma lucidamente:

Un antropólogo del tercer mundo como yo no puede simplemente regocijarse en el lujo de estudiar las culturas, sociedades, y especialmente las condiciones humanas de los marginales y menos poderosos u otras regiones del globo solo por el placer del conocimiento, sino más bien por las posibilidades de cambiarlas y desarrollarlas. El antropólogo de los países capitalistas avanzados tiende a pensar, inconsciente o conscientemente, que la naturaleza del subdesarrollo de las propias comunidades que estudia, en relación a sus propias sociedades, es una condición natural y hasta normativamente aceptable. (1985: 359)

El sentido de lealtad a un grupo particular de personas solo puede ser resultado de un lento proceso a través del cual el investigador y sus sujetos se convierten en uno solo en términos de objetivos comunes. Resulta lógico que la mayoría de los investigadores considerados *nativos* desarrollen esta alianza muy temprano en sus vidas, mientras que para el estudioso *foráneo* es un factor que podrá o no podrá aparecer, especialmente en los casos en que permanece solo un año *en el campo*. No todos los etnógrafos foráneos se enamoran de sus sujetos de estudio (excepto en los casos de amor a primera vista o durante trabajos de campo a largo plazo), pero muchos estudiosos *nativos* ya lo están para cuando han recibido sus grados profesionales.¹ ¿Es este hecho una señal de pobreza académica? ¿Es acaso una transgresión académica el dedicar una vida entera al estudio de una sola sociedad, más aun siendo la sociedad de uno mismo?

En realidad, muchos etnógrafos euroamericanos dedican sus vidas enteras al estudio de un solo territorio, y nadie piensa que eso esté mal.² El libro de George Foster *Long-Term Field Research in Social Anthropology* (New York

¹ En un interesante artículo Jorge Cornejo Polar escribió que: «[...] el peruanista no es solamente el conocedor eximio de algún sector de la realidad peruana. También suele ser un enamorado del Perú, hay un componente afectivo en la definición de su personalidad. El conocimiento precede, pues, al amor pero en el camino el amor retroalimenta el afán de conocimiento [...]» (Cornejo Polar 1996).

² En adelante usaré el término *Euramérica* para referirme a los países y mundos académicos tanto de Europa como de los Estados Unidos.

1979) presenta varios testimonios de antropólogos que han estado investigando durante décadas en distintos lugares de América Latina, como Allan Homborg en el proyecto Cornell-Vicos en el Perú, y Evon Vogt en el proyecto Harvard-Chiapas en México. En el Perú, antropólogos afincados profesionalmente en Euroamérica como Tom Zuidema, John Murra, John Rowe, Enrique Urbano y Jürgen Golte, son reconocidos *peruanistas* que han estado —y están— involucrados en —y con— el Perú, incluso más allá del campo meramente académico. En el campo de las Ciencias Sociales, hay numerosos estudiosos que, procedentes de diversos países, están activamente comprometidos no solo con investigaciones a largo plazo, sino apoyando valiosas iniciativas locales.³

¿Por qué entonces cuando los estudiosos locales se enganchan con investigaciones de largo plazo en sus propios pueblos, regiones o naciones son subestimados por muchos miembros de la academia euroamericana?⁴ De pronto *nuestras* naciones del tercer mundo aparecen como entidades homogéneas y monolíticas: *nosotros* somos categorizados instantáneamente como *insiders* ‘oriundos’; desaparecen las barreras étnicas y de clase; *nosotros* estamos *en casa* (vid. Narayan 1993); *nosotros* (investigadores *nativos*) somos *esencializados* como no-occidentales. La separación entre *insiders* y *outsiders* (‘oriundos y extraños’) se realiza en base a los orígenes nacionales. Los *oriundos* son colocados en una posición eterna e ineludible de por vida, destinados a actuar como *oriundos* solo porque nacieron y crecieron fuera del mundo industrializado. La dicotomía *occidental* y *no-occidental* refuerza más aun este rol esencialista, adscribiendo e imponiendo la obligación del *no-occidental* a ser *diferente*, a desarrollar métodos novedosos, nuevos enfoques y perspectivas originales para beneficio de la academia occidental. ¿Es acaso justo demandar de los in-

³ Pienso por ejemplo en Deborah Poole (Johns Hopkins University) y su gestión en la fundación de la fototeca andina del Centro Bartolomé de las Casas en el Cusco; en Charles Walker (University of California, Davis) quien publica simultáneamente en Perú y en Estados Unidos; en Bartholomew Dean (University of Kansas, Lawrence) quien ha formado una ONG en el Perú para apoyar proyectos de promoción; y en muchos más. Por supuesto, también existen los casos de antropólogos foráneos que se han afincado en el Perú y se han integrado a los destinos de la academia local.

⁴ Me refiero a un tipo de discurso que subyace a las posiciones oficiales e institucionales, y que no es posible de asociar con individuos, grupos o tendencias académicas específicas. Javier León ha expresado claramente el carácter ambiguo de estos prejuicios al precisar que: «aquellos discursos [...] también se expresan en las muchas bromas y acotaciones informales que se escuchan a menudo en los pasadizos, conferencias y recepciones universitarias [...] éstas aluden a que el principal propósito del académico latinoamericano debería ser el recoger datos, mientras que la interpretación de los mismos debería ser concedida a sus contrapartes norteamericanas y europeas» (León 1999: 180).

vestigadores oriundos de América Latina una «antropología nativa» en los términos que ha definido Delmos J. Jones?: «Un conjunto de teorías basadas en preceptos y deducciones no-occidentales en el mismo sentido que la antropología moderna está basada en, y ha apoyado a, los valores y creencias occidentales». (Jones 1970: 251).

Las consecuencias de estas nociones son preocupantes: *nosotros* (se piensa) no estamos capacitados para *defamiliarizarnos* de nuestros sujetos de estudio, un rasgo que caracteriza a los *buenos* trabajos de campo; *nosotros* no tenemos que confrontar las extenuante fases de introducimos en el *campo*; *nosotros* no tenemos que pasar a través del ritual de maduración implícito en un campo *peligroso e inseguro*. Y lo más importante: *nosotros* (se vuelve a pensar) no tenemos libertad de elección, estudiamos nuestras propias sociedades porque tenemos que hacerlo. Por consiguiente, no tenemos el venerable privilegio de seleccionar un sitio de investigación basados exclusivamente en razones intelectuales y académicas.

Algunas de estas preconcepciones son verdades a medias; otras simplemente no se ajustan a la verdad. Muchas de ellas son, increíblemente, sostenidas por académicos de mucho prestigio pero que, sin embargo, acaban actuando con lo que Talal Asad ha llamado «el sentido común del hombre común occidental» (1973: 16). Pero definitivamente ninguna de las peculiaridades que caracterizan a los investigadores *nativos* son evidencia de un academicismo *inferior*. Son simplemente manifestaciones de un diferente enfoque al estudio de las culturas. La relatividad de los criterios que definen en la academia occidental qué es una *buen*a literatura etnográfica, y cuál no, ha sido revisada y puesta en perspectiva por Gupta y Ferguson. Ellos nos recuerdan la persistencia de los mitos de trabajo de campo: el peligro, la exploración, la exigencia física, así como la tendencia a exagerar la alteridad del *otro* para lograr la ansiada autoridad etnográfica al retornar *a casa* (Gupta y Ferguson 1997). De alguna manera, estos mitos y tendencias están aún operativos en las universidades euroamericanas, y, ciertamente, las agencias de financiamiento refuerzan más aun estas tendencias al recompensar proyectos en locaciones *distantes y exóticas*, mientras que castigan a aquellos que proponen estudiar asuntos más cercanos a casa, como a las reservaciones indias (Ortner 1991: 163). Los que siguen la primera opción aseguran prestigio, autoridad y celebridad: Indonesia tendrá mayor significado de autoridad que el sur de Chicago para los antropólogos norteamericanos, no importa que este hecho esté en total contradicción con la creencia de que los estudiosos euroamericanos siempre escogen el lugar de su trabajo de campo solo en términos de un puro interés académico. En nuestro caso, estas ideas nos afectan en el sentido de que muchas agencias de

cooperación suponen que porque un antropólogo local reside cerca del *campo* no necesita igual financiamiento que un investigador que viene del extranjero y que necesita mantener sus mismos niveles de vida.

En este artículo pretendo reflexionar sobre las representaciones de las naciones y de los mundos académicos del tercer mundo —especialmente el Perú— que predominan en el mundo académico euroamericano, principal aunque no exclusivamente, dentro de las ciencias sociales. El origen de esta reflexión se basa en mi experiencia tanto como estudiante de postgrado como profesor visitante en universidades de los Estados Unidos.⁵ Mi mayor preocupación es la forma en el que el *Perú* —a inicios del siglo XXI— es aún elaborado como un concepto, que a su vez, está construido sobre la base de los intereses y necesidades exclusivamente profesionales del investigador, más que sobre los reales problemas sociales de las personas a las que se pretende investigar. En segundo lugar, pretendo llamar la atención acerca de cómo la *autoridad* de aquellos académicos afincados en instituciones euroamericanas sigue siendo considerada por muchos en un plano muy superior a la de los *intelectuales locales*, llamados también *nativos (natives)*, o *insiders*, incluso después de décadas de autocrítica sobre cómo hacer etnografía y de revisión de actitudes neocolonialistas en la academia. Mis preocupaciones no son nuevas en modo alguno. La mayor parte de los temas que acabo de mencionar han sido tratados también por varios académicos que han analizado las diferencias de poder entre los mundos académicos de Euroamérica y el tercer mundo (*vid.*, por ejemplo, a Talal Asad 1975; Hussein Fahim 1980; Mafhoud Bennoune *op. cit.*; Edward Said 1990; Kirin Narayan 1993; Nazif Shahrani 1994; y Javier León *op. cit.*).

REPRESENTANDO ACADEMIAS LOCALES

Escribiendo acerca de un asentamiento humano en Lima, la estudiosa norteamericana Susan Lobo narró la historia de cómo una investigadora peruana le había preguntado —muy sorprendida al enterarse que ella había decidido vivir en una barriada—: «Una antropóloga peruana, que conocía y era sensible a los problemas de las personas que vivían en las barriadas, expresaba, igualmente, su sorpresa de que viviera en una de ellas, y me decía: “¿No es demasiado

⁵ El autor hizo sus estudios de maestría en la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York, en la década del ochenta, y obtuvo un Ph.D. en la Universidad de Harvard, en Massachusetts, a mediados del noventa. En 1999 se desempeñó como profesor invitado en la Universidad de California en Los Ángeles.

peligroso?”» (Lobo 1982: 5). Al reproducir esta pregunta, Lobo estaba tratando de explicar los prejuicios y estereotipos que los *peruanos* tienen en relación con las poblaciones marginales de la ciudad. Antes había advertido: «Entre los peruanos de las clases media y alta, es muy frecuente la tendencia de calificar a las barriadas como albergues de delincuentes y degenerados sociales» (*ib.*: 4). Contra toda advertencia de los *peruanos*, Lobo se representó a sí misma como una investigadora aguerrida que rompía con todas esas preconcepciones al residir en una de las pobres, sucias y riesgosas barriadas de Lima. No niego la existencia de esos prejuicios, ni tampoco que sean más comunes entre los limeños de clase media, pero lo que sí me intriga es la falsa representación que su relato, tal y como está dicho, hace de la totalidad de la intelectualidad peruana. ¿Que pensará el lector foráneo de esa antropóloga peruana que formuló una pregunta teñida de ignorancia y aprensión? ¿Acaso no es verdad que muchos concluirán que —en el mejor de los casos— los antropólogos peruanos viven a espaldas de su propia realidad social? ¿No es acaso propio de un antropólogo competente el estar ajeno al etnocentrismo, a la envidia y a la sospecha de los *otros*? Es obvio que Lobo no se estaba refiriendo a todos los antropólogos peruanos al contar esta historia, pero al presentar la cruda pregunta de uno de ellos —la única citada en forma de comunicación personal— la autora sin querer expuso una imagen que dijo más que mil palabras.

En una reciente publicación, Orin Starn, otro antropólogo norteamericano, compartió con sus lectores otra historia acerca de la reacción de los *peruanos* a su propia investigación. Él cuenta que estaba dando una conferencia sobre Antropología en 1993 en la Universidad de Ayacucho, en Huamanga, y cuando terminó los estudiantes le preguntaron: «¿Cuán difícil es conseguir una visa a los Estados Unidos?». Y también le preguntaron si conocía a John Lennon y Yoko Ono (Starn 1995: 548). Él se preguntaba asombrado: «¿El Leninismo desplazado por el Lennonismo?» (*ib.*: 547). Entiendo que es una práctica común en la escritura académica contemporánea el comenzar un artículo con una historia ligera (a veces una anécdota) como preparación de material más sólido más adelante en el texto. Ciertamente, este fue el objetivo de Starn al narrar este incidente. Sin embargo, ¿qué pensarán sus lectores de los estudiantes de esta universidad de provincia de los Andes peruanos? Primero que nada, que ellos no estaban interesados en la conferencia misma, ni en otros asuntos académicos, sino en el sueño americano y en el *rock and roll*. Una vez más, es obvio que Starn no quiso generalizar a tal extremo, pero esta historia es la única que es puesta a disposición del lector sobre estos estudiantes ayacuchanos. Es una imagen que será inolvidable para muchos estudiantes de los Estados Unidos que toman solo un curso de área sobre historia y cultura de

América Latina; y es altamente improbable que aquellos estudiantes tengan otras referencias bibliográficas para comparar con el relato de Starn sobre estudiantes peruanos de Antropología.

Al considerar estas *imágenes* de la academia peruana presentada por algunos académicos foráneos, es inevitable pensar en la noción de la «apropiación profesional del sufrimiento» propuesta por Arthur Kleinman (Kleinman y Kleinman 1996). Los Kleinman explican cómo es que la mera publicación de imágenes de sufrimiento del tercer mundo (fotográficas en este caso) generan una gran variedad de reacciones entre los lectores de las naciones industrializadas que, muchas veces, no están familiarizados con los contextos locales de aquellos penosos eventos. Cuando la fotografía de un buitre acercándose a una pequeña niña moribunda en Sudán se reproduce en el *New York Times*, el lector es inmediatamente estimulado para presumir ciertas condiciones dadas: la niña está desprotegida, no tiene madre ni familia que estén preocupadas por ella, ha sido abandonada y está perdida en medio del caos social y del horror de Sudán (*loc. cit.*). Estas suposiciones pueden ser verdad, pero también pueden ser el efecto de una arbitraria representación visual. ¿Fue acaso una fotografía posada? ¿Por qué el fotógrafo no hizo nada para ayudar a la niña? ¿Realmente no había nadie alrededor? Cuando el lector mira estas imágenes —o las lee— estas despiertan impulsos morales y normativos sobre el previamente pasivo lector, provocándolo a *hacer algo* acerca de tal injusticia. Este mecanismo ocurre independientemente de los deseos originales del autor o del fotógrafo.

Una vez publicada, «la imagen del subalterno conjura una ideología casi neocolonial del fracaso, de lo inadecuado, de la pasividad, del fatalismo y de lo inevitable» (*loc. cit.*). La conclusión de los autores acerca de que lo que estas representaciones provocan es la urgencia que «algo debe hacerse, y debe hacerse rápidamente pero desde afuera del contexto local» (*ib.*: 7) es altamente relevante para el caso que estoy presentando aquí. Si es que, como sugieren los Kleinman, la presentación de este tipo de imágenes visuales confiere autoridad para una intervención extranjera, las representaciones escritas de la academia peruana proveen de legitimidad a la noción de que la representación misma de la sociedad peruana está mejor expresada por los académicos foráneos que por los locales.

La asunción, en buena parte de la literatura anglosajona, de la inexistencia de un mundo académico institucionalizado en el Perú es también una imagen en sí misma. Queda implícita la noción de que no existe, en el país bajo estudio, una comunidad académica que esté investigando, interpretando y, a menu-

do, hasta proponiendo soluciones a los problemas y temas internos que lo afligen como nación. Como Edward Said ha observado:

Y sin embargo ya hay ahora una respetable literatura en el tercer mundo proponiendo una desapasionada argumentación teórica y práctica a los especialistas occidentales en los llamados estudios de área, así como a antropólogos e historiadores. La propuesta es parte del esfuerzo revisionista post-colonial para reclamar tradiciones, historias y culturas del imperialismo, y es también una forma de entrar a los diversos discursos globales en igualdad de condiciones. (Said 1989: 219)

Esta no es, por supuesto, una empresa consciente o maliciosa ya que, camufladas en notas a pie de página y paréntesis, un lector acucioso puede detectar las fuentes indicativas de los trabajos de los investigadores nativos utilizados por el autor foráneo. Es más bien la consecuencia de aplicar un método de exposición de datos de campo y deliberación teórica con ambiciones de universalidad, fuera del cual todo otro sistema es considerado —en el mejor de los casos— inapropiado. Esta actitud de dominación y hegemonía entre Euroamérica y el mundo no-occidental —llamada por Edward Said «teoría de la superioridad cultural» (1989: 215)— ha sido claramente expresada por Gupta y Ferguson al reflexionar sobre la falta de una relación dialógica entre la «metrópolis» y la «periferia», y la falta de atención respecto a las antropologías regionales (Gupta y Ferguson *op. cit.*). Ellos llaman nuestra atención acerca de cómo la academia Euroamérica ignora los desarrollos de muchas importantes *tradiciones* académicas en el tercer mundo y, en muchos casos, no están ni siquiera conscientes de su posición hegemónica en relación con *otras* academias: «Los antropólogos que trabajan en la “metrópoli” aprenden rápidamente que ellos pueden ignorar lo que se está haciendo en lugares periféricos con poco o ningún riesgo profesional, mientras que los antropólogos periféricos que ignoran a la metrópoli ponen en peligro su competencia profesional» (*ib.*).

Esta ignorancia voluntaria, sin embargo, es algo selectiva. Debido al reciente desarrollo de muchas antropologías regionales, es casi imposible para muchos intelectuales foráneos el escribir sobre una cultura particular sin hacer referencia alguna a las publicaciones locales. Este es, ciertamente, el caso de Perú, en que, desde la década del cincuenta, las áreas de las ciencias sociales y humanidades han producido una gran cantidad de obras académicas, muchos de cuyos autores son autoridades en sus respectivos campos de especialización (Osterling y Martínez 1983). Pero muchas de las citas de autores locales pasan

desapercibidas en muchos textos foráneos por los estilos que regulan las formas de redacción académica. A veces resulta prácticamente imposible para el lector saber cuál es la voz local y cuál la foránea, a no ser que el autor explícitamente lo haga notar. Escondidas entre paréntesis y notas a pie de página, los nombres pueden ser locales o foráneos, textos consagrados o meras referencias para una futura lectura, estudios preliminares o volúmenes definitivos, piezas periodísticas o trabajos literarios. Como Said ha notado correctamente, este ocultamiento es típico del uso de académicos no-occidentales como «materias primas» en lugar de interlocutores autorizados (Said 1989: 219). La cándida revelación de la autora africana Christine Obbo, publicada en *Field-notes: The Makings of Anthropology* (Ithaca 1990), de Roger Sanjek, es una referencia válida que pienso también se aplica al caso latinoamericano: «Los consultores foráneos a menudo pretenden colaborar con estudiosos locales por una semana o algunos meses en el país anfitrión. Cuando retornan a casa y escriben sus reportes, rara vez se reconoce al experto local que los asistió, ni siquiera en una nota a pie de página» (1990: 297).

Esta difundida práctica —si bien no en sus versiones más extremas— tiene mucho que ver con la concepción de que la redacción académica debe ser resultado de objetivos teóricos *puros e imparciales*, en los cuales no importa de donde vienen los datos o la teoría, sino el valor de su *contribución* a la disciplina y al estado de conocimiento. El dilema se agrava cuando los que califican qué es importante y qué no lo es son aquellos situados en las *metrópolis* de la producción académica. Ni siquiera los autores más celebrados están libres de la tendencia a *olvidarse* de sus fuentes locales. Edward Said dijo acerca de un ensayo de Clifford Geertz sobre los mercados de Marruecos que: «[...] no tiene literalmente ni una sola cita marroquí sobre el estudio del ritual del mercado en Marruecos» (citado en Eickelman 1989: 395).

En el prefacio de su más reciente libro Thomas Abercrombie menciona a los autores que —según él— han reanimado la etnografía andina en las últimas décadas. De los diez autores citados, nueve son euroamericanos y uno peruano. Dado que María Rostworowski —la única representante citada de los países andinos— se dedica a la etnohistoria, podemos inferir que para Abercrombie ningún científico social peruano, ecuatoriano o boliviano, reúne los requisitos para estar en esta selecta lista.⁶ La imagen evocada en este caso es el de una academia local que es incapaz de generar autores líderes en el área, capaces de

⁶ Los otros autores en la lista de este autor son Tristan Platt, Deborah Poole, Joanne Rappaport, Roger Rasnake, Frank Salomon, Irene Silverblatt, Michael Taussig, Gary Urton y Nathan Wachtel (Abercrombie 1998: xvii-xviii).

estar a la vanguardia de una reflexión de carácter teórico. Los guías intelectuales más bien vienen de la metrópolis. En el mejor de los casos, el lector de Abercrombie, ubicado en Estados Unidos o Europa, ni siquiera pensará en la posibilidad de un mundo académico antropológico establecido en los países andinos, ya que ningún representante es ni siquiera mencionado en una lista de líderes intelectuales de la etnografía andina. Otro ejemplo es el del antropólogo y etnomusicólogo Thomas Turino, quien publicó su exitoso libro *Moving Away from Silence* (Chicago 1993) sobre los aimara, sus migrantes en Lima y la música de los sikuri sin citar significativamente a Américo Valencia, la autoridad local sobre los sikuri aimara y autor de tres libros y numerosos artículos sobre el tema publicados en español. En un libro de 324 páginas, la única mención de Valencia se limitó a un paréntesis en la página 42. En la misma línea, Carlos Iván Degregori anota que la academia norteamericana se mira pues el ombligo de manera todavía más intensa y menos justificable, citando que en un balance muy reciente sobre estudios peruanos escrito por William Stein en 1999 de un total de 62 títulos mencionados en la bibliografía, solo dos son de autores peruanos (Degregori 2000).

Hay, indudablemente, muchos elementos secundarios que afectan esta problemática. Uno de ellos es el lenguaje. La academia euroamericana —por lo menos en las Ciencias Sociales y en las Humanidades— enfatiza aquellos artículos y libros que han sido publicados originalmente en inglés, reproduciendo una limitación común a muchas academias regionales del orbe. Pero esta limitación *natural* permite a ciertos autores enterrar a sus fuentes locales dentro de sus textos y presentar muchas observaciones obvias, prosaicas y empíricas como producto de una investigación de campo original y creativa. Esta dinámica no es, por supuesto, inducida por ambiciones personales, ni por la malevolencia de algunos académicos. Es el resultado de presiones mayores que obliga a los autores individuales a jugar según las reglas del juego si es que quieren lograr el éxito académico: el trabajo de campo debe ser *innovador*, la información debe ser fresca, la literatura consultada debe ser reciente y accesible, y las fuentes secundarias deben ser de menor importancia para la investigación y el reporte final. A aquellos que cumplen con estos requisitos se les atribuye autoridad etnográfica, la misma que asegurará, por muchos años —quizá por toda una vida—, los beneficios de una posición permanente y segura en la metrópolis del trabajo intelectual.

En cualquiera de los casos es seguro que una *academia global* es aún un sueño distante y que la existencia de academias regionales o nacionales son —en el mejor de los casos— ignoradas o, si no, tratadas con condescendencia por la academias hegemónicas. Conferencias internacionales como la de «An-

tropologías Indígenas en Países No-Occidentales», efectuada en Austria en 1978, bajo los auspicios de la Wenner-Gren Foundation, uno de cuyos fines era «el desarrollar mecanismos para una comunicación más efectiva entre los antropólogos del tercer mundo y entre la comunidad mundial de antropólogos» (*vid. Fahim op. cit.*: 644-663) han sido de poco impacto. Y en ese sentido, la predicción de Marcus y Fischer acerca de las *nuevas* tradiciones nacionales continúa siendo resultado de un buen deseo más que de un proceso en desarrollo: «La realidad de múltiples antropologías diferenciadas abre por primera vez la realista posibilidad de múltiples lecturas inter-culturales para los trabajos antropológicos, lo que eventualmente debe tener un efecto profundo en la manera como son concebidas y escritas en Estados Unidos y Europa» (Marcus y Fisher 1986: viii).

Si bien podría parecer que en esta crítica me estoy refiriendo solamente a la academia euroamericana al hablar de una manipulación de fuentes, en realidad estoy apuntando a una actitud y filosofía del conocimiento que incluso muchos intelectuales del tercer mundo pueden profesar. Por ejemplo, el historiador peruano Heraclio Bonilla escribió a comienzos de la década de los ochenta un panorama de la disciplina de la Historia en el Perú. En este trabajo, la mayoría de las referencias que citó eran de autores con base laboral en Estados Unidos, y dio preferencia a tesis doctorales recientemente presentadas en universidades norteamericanas (1980), en detrimento de publicaciones de varios autores nacionales de renombre local. Esta clara omisión fue observada por varios de sus colegas, entre ellos Manuel Burga, quien oportunamente anotó: «No hay que hacer el culto a la tesis extranjera. Hay algunas que no aportan nada o que más bien constituyen un pretexto para ensayar procedimientos metodológicos propios de países extranjeros, y que no responden a la necesidad de construir un nuevo rostro, más andino y nacional, de nuestra historia» (Burga 1981: 60).

Por otro lado, centro y periferia como polos de distribución del conocimiento son también reproducidos dentro de muchos países latinoamericanos, y ciertamente en el Perú. Los académicos basados en Lima (la metrópolis) muchas veces subestiman los estilos académicos *diferentes* de los intelectuales provincianos (la periferia).

Pero el hecho es siempre el mismo: el estudioso ubicado en la metrópolis siempre será la voz receptora de *autoridad* sobre otros autores periféricos. Si imaginamos a Euroamérica como la metrópolis, este investigador será reconocido con este privilegio no solo en los Estados Unidos y Europa sino en todo el mundo. Por ejemplo, un académico con base laboral en los Estados Unidos que escriba sobre el Perú será considerado un *latinoamericanista*, mientras que

un peruano que escribe sobre el Perú usualmente será considerado una voz local, un *insider*, o una fuente de datos primarios. La habilidad del primero será buscada por el mundo entero e incluso por el mismo país sujeto de su estudio. La conciencia del carácter hegemónico del académico de la metrópolis es, en consecuencia, universal. Aquí el balance de las relaciones de poder aparece claro como el cristal: el investigador local es buscado por el estudioso hegemónico como una *fuentes de datos primaria*, anfitrión del trabajo de campo, y una puerta de entrada a otros contactos locales. Viceversa, el investigador foráneo es visto como un padrino (o madrina) potencial, y un punto de entrada al mundo académico hegemónico.

Yo estoy, por supuesto, refiriéndome tan solo a una de las tendencias que —no obstante muy difundida— no se aplica a los mejores ejemplos académicos. Por ejemplo, en el detallado análisis que hace Dale Eickelman de la antropología del Medio Oriente se explica el desarrollo de la comunidad académica marroquí desde la década de los sesentas, el surgimiento de nuevas universidades, el crecimiento de las publicaciones académicas y los muchos puntos de contacto entre las academias occidentales y las locales (Eickelman *op. cit.*: 385-93). Eickelman toma como punto de partida el hecho de que en la Antropología occidental hay una «cómoda suposición entre los practicantes de las ciencias sociales de que su lenguaje teórico y términos abstractos son de aplicación universal» (*ib.*: 393). La verdad de las cosas, concluye Eickelman, es que la Antropología occidental, tal como las antropologías no-occidentales, es producida dentro de —y dirigida a— contextos y audiencias específicos. A través de su relato la academia marroquí aparece como una organización activa, imaginativa y productiva, en igualdad de condiciones —en términos de calidad de investigación— que las academias occidentales. Eickelman también deja bien establecido que los intelectuales en Marruecos, Kuwait, y el West Bank no solo están familiarizados, sino que, además, están bien enterados de los recientes desarrollos de la academia occidental.

Un reconocimiento implícito de la existencia de una academia peruana puede encontrarse en muchas publicaciones académicas foráneas, como, por ejemplo, en el reciente libro *Peasant and Nation* de Florencia Mallon. (Berkeley 1995). La autora, con base laboral en Estados Unidos, hace un esfuerzo por entablar un diálogo con el historiador peruano Nelson Manrique, acerca de su trabajo en común y sus debates sobre el rol del campesinado en la guerra con Chile (Mallon 1995). Mallon abre y cierra su libro reconociendo y *dialogando* con Manrique, estableciendo claramente que ambos encontraron, investigaron y, finalmente, compartieron los mismos documentos históricos. Más aun, la más destacada propuesta teórica de Mallon se formula en relación con el pos-

tulado contrario de otro historiador peruano, Heraclio Bonilla. Incluso, Mallon incluye a otros autores peruanos en este diálogo cuando concluye su libro afirmando que:

Mi diálogo con Manrique hace ver con claridad que la medición de resultados políticos sobre la base de una perspectiva lineal y de clase no permite una mirada profunda de los discursos populares y culturas políticas andinas. Este es indudablemente el punto de partida del trabajo de Alberto Flores Galindo sobre la utopía andina. Sobre la base de una visión histórica de largo alcance que abarca el periodo de la conquista española hasta las guerras de Sendero de los ochenta, Flores mantuvo que el núcleo de la futura política peruana debe ser buscada en las tradiciones utópicas indígenas de los Andes. Junto con su colaborador, Manuel Burga, Flores dedicó años a la búsqueda de los orígenes y el carácter de estas visiones utópicas (*ib.*: 327).

En ambos casos, el lector euroamericano no solo es provisto de evidencia de facto de que los investigadores locales en verdad existen, sino que están involucrados en lo que Edward Said llamada «un trabajo original y creativo» (Said 1990: 29).

Los estilos literarios son también diferentes, pero los estilos locales son percibidos como *inferiores* y juzgados en relación con el modo de escribir académico euroamericano. Este último consiste en escribir con un lenguaje *objetivo*, plagado de citas bibliográficas y dirigido a una audiencia impersonal, desconocida. Por otro lado, el estilo que predomina en las universidades menos expuestas a la influencia euroamericana (generalmente las localizadas en provincias, expuesto en su forma más clara en los estudios sobre *folklore*) se caracteriza por el uso de mayores licencias literarias, un lenguaje testimonial y un abundante uso de la metáfora.

Este modo de expresión es considerado poco profesional por los académicos europeos y norteamericanos, pues consideran el exceso de palabras como simples reiteraciones, ergo, muestras de falta de método científico. La expresividad y la emotividad deben estar ajenas al discurso profesional, evidencia fundamental de la defamiliarización que debe tener el investigador frente al sujeto de estudio. El estilo literario del autor foráneo justifica y refuerza su condición de *extranjero*. Impedido de poder expresar emociones primordiales en relación con la sociedad que está estudiando (puesto que no la *comprende* afectivamente —un año de residencia no suele ser suficiente—), el que el estilo expositivo considerado *profesional* sea uno frío, impersonal, *objetivo*, sin emociones ni afectos, le cae como anillo al dedo.

Todo lo contrario ocurre con el caso del estudioso *nativo*. Está inmerso en una realidad impostergable e ineludible, y la tarea de defamiliarización de su objeto de estudio se presenta como algo meramente opcional. En este punto, la cuestión de la audiencia es fundamental. ¿Para quién escribe un autor? Es claro que los estilos locales se justifican mejor cuando se los imagina dirigidos hacia un público ya conocido. El problema surge cuando el estilo considerado *superior* y académicamente aceptable es el que se ha establecido en la práctica euroamericana. Así, muchos artículos escritos para el consumo local de pronto no parecen estar *aptos* para acceder a publicaciones euroamericanas. Esto ocurre principalmente porque a menudo los intelectuales locales escriben con muchos supuestos, sobreentendidos y con abundantes omisiones de datos que suponen son *de dominio público*.

El siguiente cuadro intenta abstraer las características ideales más generales de los estilos literarios dominantes en la academia euroamericana y la local. La segunda columna presenta el estilo que hay que dominar para publicar y ser aceptado por la antropología metropolitana, y la primera, la que predomina en las publicaciones de rango nacional o regional. El hecho que constituyan *estilos* y no otra cosa, es decir, que sean tipos de lenguaje que pueden ser aprendidos mediante la práctica, lo confirma el que muchos autores peruanos y latinoamericanos dominan ambos, escribiendo a veces para el ámbito local y otras para una lectoría foránea, publicando en inglés o en otros idiomas. En ambos casos, acomodan su estilo según la audiencia; es una especie de *bilingüismo literario*.⁸

En efecto, en el mundo académico norteamericano las publicaciones en español son mucho menos estimadas que las publicaciones en inglés. Las publicaciones locales en idiomas nativos (por ejemplo el español) son vistas como sospechosas, de dudosa calidad académica, dado que (supuestamente) no han pasado por los numerosos niveles de control de calidad que caracterizan a las publicaciones euroamericanas. Se cree que publicar en América Latina, por ejemplo, no solo es fácil y más barato, sino que, por esta misma facilidad, la calidad académica de estos artículos y libros locales no es tan *sistemática* y *exhaustiva* como aquellos que sí han pasado esos controles en la metrópolis. Unos pocos antropólogos *centralistas* han relativizado el tema, considerando la posibilidad de que, quizá, no es que sea *fácil* publicar en América Latina, sino

⁸ He publicado un libro directamente en inglés y dirigido a un público euroamericano a través de Oxford University Press (Romero 2001). Reconozco que si lo hubiera escrito en español, y pensando inconscientemente en una audiencia únicamente nacional, lo hubiera escrito de una manera muy diferente.

que es más bien demasiado difícil hacerlo en Estados Unidos, por ejemplo. ¿No es acaso la función primaria del conocimiento académico ser ampliamente difundido, rápidamente distribuido y económicamente accesible? ¿No será que en América Latina ya habremos logrado el objetivo que muchos autores euroamericanos quisieran para ellos mismos?⁹ Reflexionando sobre este tema, David Sutton ha sugerido que «en lugar de que los antropólogos críticos continúen escribiendo sobre conocimiento y poder para el cada vez menor círculo de colegas que comparten el mismo discurso, deberíamos usar nuestro conocimiento como poder para encontrar formas de escribir para aquellos sectores sociales con los cuales nos sentimos más comprometidos y a los que queremos captar e impactar» (Sutton 1991: 91-103).

En nuestro caso sabemos que publicar no es una tarea fácil ni sencilla. Es, en realidad, una misión difícil, a veces más que en los propios Estados Unidos, por ejemplo. Proponer textos a revistas o editoriales son faenas que requieren de mucha inversión de tiempo en establecer relaciones personales. Los derechos de autor se pagan muy irregularmente, y no es infrecuente que el autor contribuya con sus propios medios a mejorar la edición. Desde el punto de vista del autor *nativo*, la publicación de un artículo o libro nunca es fácil. ¿Por qué entonces es visto así por los académicos euroamericanos? ¿Será otra expresión de lo que Edward Said llama la «teoría de la superioridad cultural», refiriéndose a la manera como Euroamérica mira al mundo no-occidental como una «región subsidiaria o inferior»? (Said 1989: 215).

⁹ Me refiero a que el proceso de publicación no sea tan prolongado. La publicación de un libro académico en los Estados Unidos demora un promedio de tres años.

Estilos narrativos regionales	Estilos narrativos metropolitanos
Desarrollo cíclico de la narrativa Uso intenso de la repetición de las ideas	Desarrollo continuo de la narrativa Resistencia a repetir ideas Economía de palabras
Cualidad poética prestada de la literatura	Jerga impersonal y especializada, prestada de las ciencias duras
Pasajes emotivos (discursos éticos)	Lenguaje frío, <i>objetivo</i>
Sentido de inmediatez Inclusión de <i>opiniones</i> personales coyunturales	Deseo de <i>permanencia</i> a través del tiempo Inclusión de hipótesis basadas en fuentes <i>impersonales</i>
Audiencia objetiva, circunscrita al ámbito nacional, presupone conocimiento previo	Audiencia desconocida, supuestamente sin antecedentes sobre la materia
Estilo <i>oral</i> , tono coloquial, cercano al reportaje	Estilo estrictamente escrito y formal
Pocas citas, presunción de que los hechos son de <i>conocimiento común</i> ; por lo tanto, la <i>autoridad</i> proviene de la condición misma del autor	Abundancia de citas, necesidad de probar que el texto se basa en una ardua búsqueda de fuentes objetivas Necesidad de demostrar <i>autoridad</i> sobre una realidad ajena
Marco teórico implícito	Marco teórico explícito
Mayor atención a datos de campo, como aporte a la integración y conocimiento de la nación (fin político)	Los datos de campo son solo una excusa para probar una hipótesis teórica de importancia no nacional sino <i>universal</i>
Selección de lugar de investigación sobre la base de una noción de pertenencia, compromiso hacia el propio país, pueblo, raza, etnia	Selección de un lugar de investigación al azar, mirando un mapamundi.

TRAGEDIAS Y CELEBRACIONES

Las tragedias y las celebraciones son los frecuentes matices que utilizan los etnógrafos al dibujar las sociedades que estudian. O ven en ellas esperanza y creatividad, o desesperación y anarquía. El estado coyuntural de los sistemas sociales, económicos y políticos no determina directamente la forma como la gente reacciona ante estas condiciones y, menos aun, la manera en que la gente se ve a sí misma en el futuro. Algunas de las etnografías sobre el Perú son *tragedias* en el sentido de que no ven esperanza a la vista. Pero esta es la perspectiva del autor, y a veces tengo la impresión de que las tragedias son más frecuentes en la obra de los investigadores foráneos que trabajan sobre el Perú, mientras que las *celebraciones* son usualmente las preferidas por los académicos locales. Pero hay que hacer una importante distinción: mientras que las tragedias requieren la exclusión de lo constructivo, las celebraciones no requieren

la eliminación de lo negativo, ni siquiera de lo trágico. Pueden ser consideradas celebraciones porque ellas conmemoran las esperanzas de un pueblo y los proyectos vitales que ellos aún propugnan *a pesar* de las tragedias de sus vidas actuales. El sociólogo peruano Guillermo Nugent ha definido el *dilema* como un discurso situado entre la tragedia y la comedia, enfatizando que la noción de dilema trae consigo un rol activo del individuo que trata de *resolver* la tragedia (Nugent 1992: 126).

También es posible que la tendencia celebratoria en Perú y en América Latina sea impulsada, como dice Carlos Iván Degregori «por la nostalgia, o el anhelo narcisista de reconstruir un Nosotros homogéneo» o, lo que es lo mismo, como consecuencia lógica de la influencia de corrientes indigenistas, populistas o marxistas. (Degregori *op. cit.*: 24).

La reciente popularidad del artículo de Orin Starn en el que descarta los estudios andinos que se dedican a buscar las continuidades culturales es un ejemplo de la apremiante necesidad por la tragedia (Starn 1991). Al mismo tiempo que Starn critica acertadamente aquellas visiones ahistóricas de la realidad andina, quita todo valor a la literatura andinista sobre ritual, cosmología y estructura social en los Andes de los últimos cuarenta años. Estos son estudios que han documentado diversos procesos andinos de resistencia y de posiciones contra-hegemónicas, que han permitido que las comunidades andinas puedan defender sus identidades locales e ideologías de las políticas homogeneizadoras, asimilativas e integracionistas de las élites nacionales. En un agudo análisis del artículo de Starn, Enrique Mayer afirma lo siguiente: «Pero la así llamada posición romántica que ataca Starn debe ser también vista en el contexto político peruano de aquel tiempo. Tomando en cuenta los prejuicios anti-andinos del argumento de los dos-Perú [uno arcaico y otro moderno], para los miembros de mi generación de investigadores de campo, tanto la búsqueda, como la demostración con datos etnográficos, y la descripción de una cultura “viva” en lugar de sobrevivencias “muertas,” parecía una tarea que valía la pena» (Mayer 1991: 481).

Pero Starn propone en cambio enfocar «el gran descontento a través del campo empobrecido» y «la profunda insatisfacción rural con el statu quo» (Starn 1991: 74). Al criticar la conocida etnografía de Isbell *To Defend Ourselves* (Austin 1978), Starn encuentra incómodo el hecho de que se haya malgastado tiempo y esfuerzo en «enfoques ecológicos y simbólicos», mientras que exalta la mirada del autor peruano Antonio Díaz Martínez como la opción «correcta» y «objetiva». Starn cuidadosamente describe a Díaz Martínez como «un agrónomo y futuro líder de Sendero Luminoso nacido en los Andes», como si sus orígenes y alianzas le dieran el monopolio de la verdad sobre el

investigador foráneo. En resumen, la visión de Starn del paisaje andino descarta cualquier cosa que no esté directamente relacionada con la «imagen» de un «paisaje rural a punto de estallar en conflicto» (*ib.*: 65).

Pienso que la enorme notoriedad que este artículo tuvo en los Estados Unidos se debe al hecho de que tocó un nervio central en el statu quo de la escritura etnográfica euroamericana. Como sugieren Kleinman y Kleinman en la cita mencionada al comienzo de este artículo, las representaciones del subalterno como la arriba descrita satisfacen la exigente demanda de *imágenes* que refuerzan la noción de un otro atormentado (en este caso, el campesinado del tercer mundo), inclinado a soluciones violentas, culturalmente disminuido y, por sobre todo, sin futuro (Kleinman y Kleinman *op. cit.*: 7).

Por eso, lo constructivo y lo promisorio, las utopías y los proyectos colectivos son sistemáticamente eliminados en las narraciones metropolitanas. Por ejemplo, en la introducción de una compilación preparada especialmente para ser leída por estudiantes universitarios norteamericanos de nivel pregrado llamada *The Peru Reader*, se afirma:

Seguramente, el riesgo final para el Perú es que se quede en una ciudadanía global de segunda clase, una clase de visa perteneciente a lo pintoresco pero no realmente importante, un destino vacacional o de investigación, en donde la miseria es escondida detrás de los muros de los hoteles de turistas o de «muestra» poblacional. No obstante, el Perú no descenderá a la obvia desesperanza de Rwanda o Sudán; no es difícil imaginarlo en un doloroso limbo: un lugar para especular con cash o con maquinaria obsoleta, y sin embargo privado siempre de los beneficios de las oportunidades económicas y de las políticas democráticas que son las principales promesas de la modernidad (Starn, Degregori y Kirk 1995: 11).

Los beneficios de presentar al Perú en un «doloroso limbo» ante una audiencia de jóvenes estudiantes norteamericanos son muchos. Los autores aparecen como sobrevivientes de un rito de pasaje acontecido en un mundo distante, oscuro y pavoroso, uno en donde sus habitantes viven una existencia degradante, miserable y sin esperanza.¹⁰ La *otredad* del Perú ha sido eficientemente sobredimensionada para causar el máximo impacto en la metropoli. La comparación con Rwanda y Sudán no es gratuita, ambos países africanos han

¹⁰ Me refiero únicamente a los dos norteamericanos, debido a que ellos escriben conscientemente para una audiencia de jóvenes estudiantes universitarios estadounidenses. El tercer coautor de este libro trabaja y reside en el Perú, por lo que más bien estaría incluido en la categoría de investigador local.

sido ya lo suficientemente estereotipados en los medios como para causar estu-
por sociológico ante su sola mención. Admito que muchos de estos pasajes
solo aparecen en las introducciones, prefacios o notas a pie de página, pero
ideológicamente son altamente efectivos, a tal punto que otorgan ese matiz a la
totalidad del texto.

En el ámbito superficial, el trabajo final toma la apariencia de una crítica
social y hasta de una denuncia humanitaria. El autor, o los autores, se convier-
ten en los *voceros* de esa sociedad en Euroamérica, denunciando su macabro
trabajo de campo en conferencias, simposios y seminarios. El *puro* interés aca-
démico ha dado paso a una aventura *emocional*; el autor ha conocido a la
gente real y seguramente dedicará su vida futura a contribuir a su mejora. Des-
graciadamente, sus buenos deseos estarán limitados a los departamentos acadé-
micos y a las revistas especializadas de circulación restringida. Por lo tanto,
sus resultados serán mínimos o acaso inexistentes.

La principal contribución del trabajo de campo aún recae sobre la misma
carrera profesional del etnógrafo, no sobre el sujeto de investigación ni sobre
las academias locales. La honesta confesión de William Stein, quien participó
en el proyecto Cornell-Vicos, es ejemplar: «Si los trabajos de los peruanos han
sido útiles para mí, no me parece haber retribuido igual utilidad al Perú.
Lamentablemente, la mayor parte de mi propia producción ha estado dirigida a
mis colegas y estudiantes norteamericanos, más que a los peruanos» (Osterling
y Martínez 1983: 354).

El que la audiencia sea foránea es fundamental para determinar el giro del
reporte final. Es crucial que los aspectos *peligrosos* de la investigación sean
engrandecidos, tanto así como la desesperanza de la sociedad bajo escrutinio.
El primer aspecto legitima al investigador ante sus colegas. El segundo lo libera
de su responsabilidad con aquella incurable sociedad, cuyo destino aparece
como irremediable e inalterable.

En este sentido, obras locales recientes como las de Flores Galindo *Bus-
cando un inca*, la de Manuel Burga *Nacimiento de una utopía* o la de Rénique
Los sueños de la sierra sugieren desde el mismo título una tendencia contraria
al engrandecimiento de la tragedia, o a la tentación de *cerrar la historia*. Obras
como las citadas incluyen una invocación a un futuro constructivo, con la
implícita noción de que sí hay —o debiera haber— un futuro alternativo y que
la gente *de adentro* está trabajando en pos de ese ideal. Gonzalo Portocarrero
es muy directo en compartir sus propias motivaciones. Recordando su amistad
con Alberto Flores Galindo dice: «La influencia de Tito va más allá de lo aca-
démico: me recordó que la defensa de los débiles es nuestro primer deber, y

que siempre debemos pensar desde la esperanza, abrir posibilidades, no cerrarlas» (Portocarrero 1993: 11).

En las propias palabras de Alberto Flores, la tragedia nacional se relativiza, y se reafirma con ello la idea de una práctica académica inmersa en la realidad social y no dirigida solamente a la producción *pura* de conocimientos. Algo que ciertamente solo es posible a través de un compromiso de investigación a largo plazo: «La historia ofrece un camino: buscar las vinculaciones entre las ideas, los mitos, los sueños, los objetos, y los hombres que los producen y los consumen, viven y se exaltan con ellos. Abandonar el territorio apacible de las ideas descarnadas, para encontrarse con las luchas y los conflictos, con los hombres en plural, con los grupos y clases sociales, con los problemas del poder y la violencia en una sociedad. Los hombres andinos no han pasado su historia encerrados en un museo imposible». (1986: 6).

Rénique, por otro lado, culmina su libro imaginando el futuro, convocando un consenso y, por qué no, reconociendo que el deseo y la esperanza no tienen por qué estar ausentes del proceso intelectual: «[La Sierra] vuelve a ser la fuente de nuevos modelos, de la dimensión utópica que permita imaginar un destino donde la sierra y los campesinos tengan cabida. La realidad disputa los sueños. Las provincias cuzqueñas se ubican entre las áreas más pobres del hemisferio. Quizás ésta sea la oportunidad para acercar unos a otros, enterrando los mitos, conquistando la justicia» (Rénique 1991: 378).

La alusión a la posibilidad de un futuro distinto es casi un lugar común en muchas de las etnografías y estudios locales. La condición del intelectual está entreverada con la condición del ciudadano. Todos los que vivimos en el Perú queremos tener las mismas probabilidades de supervivencia y condiciones de seguridad y prosperidad. El producto del trabajo intelectual no está desligado del contexto social que lo nutre y cobija. Escribimos nuestros reportes, informes y monografías en el mismo lugar del estudio, sin *regresar* a donde pertenecemos para reflexionar neutralmente sobre nuestros datos, sin el riesgo de que el tiempo y la distancia nos hagan olvidar a los amigos, informantes y contactos que hicimos durante nuestras investigaciones. Incluso reconociendo que el Perú se ha jodido en algún momento de su historia, muchos intelectuales se resisten tercamente a perder la ilusión, como escribió Manuel Burga: «Es cierto que un Perú criollo se ha jodido, pero un Perú nuevo inicia su vigorosa marcha hacia el futuro. Solo cuando términos como andino, occidental o mestizo, ya no nos interesen más y se vuelvan obsoletos, solo entonces seguramente habrá nacido el nuevo Perú que todos esperamos» (Burga 1990: 85).

EPÍLOGO

La línea central de mi argumentación en este artículo ha sido que, como individuos, muchos académicos *foráneos* aún mantienen prejuicios que las propias disciplinas que estudian las culturas ya han ampliamente superado; de allí que la teoría de la *superioridad teórica* que el habitante promedio del primer mundo aplica en relación con *pobre y desesperanzado* tercer mundo fluya de forma desapercibida —subliminalmente— de una buena parte de las narrativas de las disciplinas metropolitanas dedicadas al estudio de la cultura. No es casualidad que los mensajes de esperanza sean más frecuentes en los trabajos de investigadores locales y de los que asumen un estudio a largo plazo, mientras que las representaciones de desolación caractericen los reportes de los etnógrafos foráneos y practicantes del corto plazo.

Los primeros, como miembros de una sociedad en crisis, persiguen un ideal; mientras que los segundos buscan un conocimiento parcial y comparativo. El compromiso político, por un lado, y la *pura* iniciativa intelectual, por el otro, parecen estar por el momento en orillas contrarias. La debilidad del investigador local reside en su fracaso en establecer canales efectivos de diálogo con las academias hegemónicas. La debilidad del foráneo consiste en no ver que el estudio de gente de carne y hueso debería servir a propósitos más nobles que los del exclusivo interés académico. Mientras siga persistiendo la desigual relación de poder en la academia, el tercer mundo será representado con mayor *autoridad* por los investigadores del primer mundo que por los investigadores locales. Las excepciones son aquellas academias regionales que se las han arreglado para emerger como filosofías hegemónicas alternativas como el grupo de los *subalternos* en la India, de quienes dice Mallon: «habiendo desarrollado desde hace más de una década el compromiso de concertar el método postmoderno con políticas radicales, el Grupo de Estudios Subalternos ha proporcionado a los académicos que tienen similares preocupaciones, especialmente en otras partes del tercer mundo, un importante modelo a seguir» (Mallon *op. cit.*: 1499). Pero tal posibilidad está aún lejos del alcance de América Latina.

REFERENCIAS

ABERCROMBIE, Thomas A.

1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.

ASAD, Talal, ed.

1975 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.

BENNOUNE, Mafhoud

1985 «What Does it Mean to be a Third World Anthropologist?». *Dialectical Anthropologist* 9. 1-4: 357-364.

BONILLA, Heraclio

1980. «El nuevo perfil de la Historia del Perú». *La Revista*. 3: 11-18.

BURGA, Manuel

1981 «Por una historia andina y nacional» *La Revista*. 5: 59-60.

1988 *Nacimiento de una Utopía: Muerte y Resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

1990 «¿Cuándo se jodió el Perú?». En *En qué momento se jodió el Perú*. Ed., Carlos Milla Batres. Lima: Milla Batres.

CORNEJO POLAR, Jorge

1996 «Los peruanistas y la imagen del Perú». *El Comercio*, sábado 31 de agosto.

DEGREGORI, Carlos Iván

2000 «Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso». En *No hay país más diverso: compendio de Antropología peruana*. Ed., Carlos Iván Degregori. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

EICKELMAN, Dale

1989 *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs (Nueva Jersey): Prentice Hall.

FAHIM, Hussein, et al.

1980 «Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration». *Current Anthropology* 21. 5: 644-663.

FLORES GALINDO, Alberto

1987 *Buscando un Inca: La Utopía Andina*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

FOSTER, George M., et al., eds.

1979 *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Nueva York: Academic Press.

GUPTA, Akhil y James FERGUSON

1997 «Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology». En *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Eds., Akhil Gupta y James Ferguson. Berkeley: University of California Press.

JONES, Delmos J.

1970 «Towards a Native Anthropology». *Human Organization* 29. 4: 251-259.

LEÓN, Javier

1999 «Peruvian Musical Scholarship and the Construction of an Academic Other». *Latin American Music Review* 20. 2: 168-182.

LOBO, Susan

1982 *A House of My Own: Social Organization in the Squatter Settlements of Lima, Peru*. Tucson: University of Arizona Press.

KLEINMAN, Arthur y Joan KLEINMAN

1996 «The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times». *Daedalus* 125. 1: 1-23.

MALLON, Florencia

1994 «The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History». *The American Historical Review* 99. 5: 1491-1515.

1995 *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

MAYER, Enrique

1991 «Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa’s “Inquest in the Andes” Reexamined». *Cultural Anthropology* 6. 4: 466-504.

MARCUS, George, y Michael M.J. FISCHER

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

NARAYAN, Kirin

1993 «How Native is a "Native" Anthropologist?». *American Anthropologist* 95. 3: 671-686.

NUGENT, José Guillermo

1992 *El Laberinto de la Choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

OBBO, Christine

1990 «Adventures with Fieldnotes». En *Fieldwork: The Makings of Anthropology*. Ed., Roger Sanjek. Ítaca: Cornell University Press.

ORTNER, Sherry B.

1991 «Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture». En *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Ed., Richard G. Fox. Santa Fe: School of American Research.

OSTERLING, Jorge y Héctor MARTÍNEZ

1983 «Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80». *Current Anthropology* 24. 3: 343-360.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1993 *Racismo y Mestizaje*. Lima: SUR-Casa de Estudios del Socialismo.

RÉNIQUE, José Luis

1991 *Los Sueños de la Sierra: Cusco en el Siglo XX*. Lima: Centro de Estudios Peruanos.

ROMERO, Raúl R.

2001 *Debating the Past: Music, Memory and Identity in the Andes*. Nueva York: Oxford University Press.

SAID, Edward

1989 «Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors». *Critical Inquiry* 15. 2: 205-225.

1990 «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture». *Raritan* 9. 3: 27-50.

SHAHRANI, M. Nazif

1994 «Honored Guest and Marginal Man: Long Term Field Research and Predicament of a Native Anthropologist». En *Others knowing Others: Perspectives on Ethnographic Careers*. Eds., Don D. Fowler y Donald L. Hardesty. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

STARN, Orin

1991 «Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru». *Cultural Anthropology* 6. 1: 63-91.

1995 «To Revolt Against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes». *Cultural Anthropology* 10. 4: 547-580.

STARN, Orin, Carlos Iván DEGREGORI y Kirk ROBIN, eds.

1995 *The Peru Reader: History, Culture, Politics*. Durham: Duke University Press.

SUTTON, David

1991 «Is Anybody Out There? Anthropology and the Question of Audience». *Critique of Anthropology* 11. 1: 91-104.

TURINO, Thomas

1993 *Moving Away from Silence: Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*. Chicago: The University of Chicago Press.

