

De-esencializando al mestizo andino*

Raúl R. Romero

Este artículo trata sobre la capacidad de los mestizos del valle del Mantaro de cruzar fronteras culturales a voluntad, y de cómo esta cualidad dificulta una definición rígida y "primordialista" de la identidad. Arguedas¹ fue uno de los primeros en sintetizar las especiales características del valle del Mantaro en el contexto nacional: la ausencia de un sistema de hacienda, que se explicaba por la antigua alianza entre los wankas, primeros pobladores del valle, con los españoles; la ausencia, por lo tanto, de relaciones serviles en el valle; el impacto de las grandes industrias mineras; los rápidos medios de comunicación como el ferrocarril y la carretera Central, que permiten durante casi todo el siglo XX un movimiento fluido y constante con la ciudad capital; y, por último, la gran prosperidad económica del valle y de sus pobladores. En términos generales, digamos que el valle del Mantaro es una de las regiones de los Andes peruanos que más intensamente ha experimentado un impactante proceso de modernización en todas sus líneas².

I. El mestizo representado

El proceso de mestizaje cultural en el valle del Mantaro ha sido también un tema recurrente en la literatura académica sobre la región, y es conocido que Arguedas vio a este proceso como alternativa de un desarrollo regional e inclusive nacional³. Arguedas observó que el mestizo, en lugar de ser un individuo descartado encerrado entre el mundo de indios y "blancos" (que es la manera como el mestizo ha

* En: *Cultura y Globalización*. 1999, Carlos Ivan Degregori y Gonzalo Portocarrero, editores. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

¹ Arguedas, José María, "Folklore del Valle del Mantaro", en *Folklore Americano*, vol. 1, No.1, 1953, pp 101-293.

² Long, Norman y Robert Brian (eds), *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Austin: The University of Texas Press, 1978; Mallon, Florencia E., *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1983; Manrique, Nelson, Mercado interno y región: *la Sierra central 1820-1930*, Lima. DESCO, 1987, entre otros.

sido definido en la literatura antropológica), en el valle del Mantaro había evolucionado desde principios de siglo, como una clase social. El mestizo del valle no era el individuo atormentado y torturado que ha sido representado por muchos como el prototipo del mestizo andino, sino más bien un individuo orgulloso, alegre e incluso económicamente exitoso, partícipe de una cultura tradicional y popular altamente creativa y dinámica⁴.

El mestizaje es un factor fundamental en la comprensión de la identidad regional del valle del Mantaro. El término en sí mismo está cargado de fuertes connotaciones coloniales y raciales; pero los estudios de las ciencias sociales han venido afirmando desde hace mucho que el mestizaje en los Andes sudamericanos no es un proceso solamente racial, sino más bien cultural. Un proceso que yo me atrevería a describir aquí como una gradual apropiación de la "modernidad" por el campesino indio. En el contexto de la imponente y violenta presencia del capitalismo moderno en la región, yo veo el mestizaje en el valle del Mantaro, tal como hace Arguedas, como una iniciativa de soberanía regional, como un resultado de una clara determinación del campesino del valle a integrar sus economías familiares locales al sistema nacional de una manera creativa e imaginativa. Para tal efecto, ellos se apropian de las herramientas necesarias para negociar con el mercado en el mejor de los términos. De manera que el campesinado del valle abrazó el bilingüismo, aprendiendo el español sin olvidar el quechua, y adoptó los preceptos básicos del protocolo del Estado nacional.

Hacia 1910 el proceso de mestizaje en el valle ya se había consolidado, y el "indio" (aquella representación del campesino quechua), viviendo en lo que Eric Wolf llamaba la comunidad corporativa cerrada⁵, en una economía de subsistencia, que sólo podía establecer lazos con el mundo exterior a través de intermediarios culturales, había desaparecido como tal del valle del Mantaro⁶. Sin embargo, lo que la literatura antropológica identifica como símbolos indios (rituales, festivales y música) no desapareció porque los mestizos del valle, a pesar de su sólida integración dentro la economía nacional, continuaron desarrollando, innovando y recreando las "tradiciones

³ Arguedas, José María, "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo", en *Revista del Museo Nacional*, No.26, 1957, pp 105-196.

⁴ Arguedas, José María, "Folklore del Valle del Mantaro", en *Folklore Americano*, vol. 1, No.1, 1953, p. 122. Esta visión del mestizo en el valle del Mantaro es opuesta a otras visiones como la de Luis E. Valcárcel, quien comparó al mestizaje con deformación cultural, y lo calificó como un híbrido que, en lugar de heredar las virtudes de sus predecesores, heredaba sus vicios. Valcárcel, Luis E, *Tempestad en los Andes*, Lima. Minerva (Biblioteca Amauta), 1925, p 108.

⁵ Wolf, Eric, *Peasants*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

⁶ Adams, Richard, *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo*, Seattle. University of Washington Press, 1959.

culturales" regionales, algunas de las cuales eran solamente celebradas por los indios⁷. Hoy en día, todos los mestizos del valle celebran rituales arcaicos como la marcación de los animales, ofreciendo homenajes simbólicos al *wamani* y manteniendo uno de los más dinámicos sistemas festivos en la región andina, mostrando más de cuarenta danzas rituales, manteniendo el quechua además del español, y hablando abiertamente de su "identidad wanka".

La construcción histórica del mestizaje en el valle del Mantaro constituye un ejemplo que contradice las antiguas visiones que entendían la etnicidad en un sentido "primordial" y "esencial". Cerca de 30 años atrás, Fredrik Barth criticó estas posturas como inadecuadas para entender a los grupos étnicos en el contexto de una intensa interacción y movilidad social, en la presencia de presiones del mercado y de una imponente y mediatizante Nación-Estado⁸. Analizando la clásica definición de Narroll de los grupos étnicos como biológicamente autoperpetuados, con valores culturales compartidos, en constante interacción, auto identificados y externamente considerados "diferentes"⁹, Barth concluyó que esta definición no estaba lejos de la mezcla raza-cultura-lenguaje que había caracterizado mucho de la anterior literatura antropológica sobre la etnicidad¹⁰. El aislamiento, la localización y la reproducción cultural no problemática fueron asumidos como naturales en la definición de grupos étnicos. Esta caracterización ideal cambia, por supuesto, en el contexto de las modernas Naciones-Estados pluriétnicas en las que las relaciones de poder, dominación y subordinación son fuentes de luchas, conflictos y resistencias. Contra estas visiones "primordialistas"

⁷ Muchos de los textos fundamentales sobre las relaciones indio-mestizo en los Andes aparecieron alrededor de la década de los setenta (Cotler, Julio, "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú", en Perú Problema, Lima. Moncloa e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1968; Fuenzalida, Fernando, "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo," en Fuenzalida, Fernando et al., El indio y el poder en el Perú, Lima. IEP, 1970; Mayer, Enrique, "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas", en Fuenzalida, Fernando et al., El indio y el poder en el Perú, Lima IEP, 1970; van den Bergue, Pierre (ed.), Class and Ethnicity in Peru, Leiden. E. J. Brill, 1974; Bourricaud, Francois, "Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification", en Glazer, Nathan y Daniel Moynihan (eds), Ethnicity Theory and Experience, Cambridge: Harvard University Press, 1971; Flores Ochoa, Jorge, "Mistis and Indians. Their Relations in a Micro-Economic Region of Cusco", en van den Bergue, Pierre (ed.), Class and Ethnicity in Peru, Leiden. E. J. Brill, 1974; Ossio, Juan M., "Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes", en Debates en Antropología, No.2, 1978, pp. 1-23). Ver asimismo aquellos trabajos que ven al mestizaje como proyecto cultural, como los de Arguedas, José María, Formación de una cultura nacional indoamericana, México. Siglo XXI, 1975; Murra, John, "The Cultural Future of the Andean Majority," en Maybury-Lewis, David (ed.), The Prospect for Plural Societies, Washington. American Ethnological Society, 1984; De la Cadena, Marisol, "De utopías y contrahegemonías. el proceso de la cultura popular", en Revista Andina, vol. 8, No.1, 1990, pp. 65- 75.

⁸ Barth, Fredrik, "Introduction", en Barth, Fredrik (ed.), Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference, Boston: Little, Brown and Company-1969.

⁹ Citado en Barth, Fredrik, op. Cit., pp. 10-11

¹⁰ Ibíd.,p.11.

que esencializaban los contenidos culturales de unidades étnicas, surgen aquéllas que mantienen que la etnicidad no contiene "esencias culturales", sino que más bien se construyen, fluyen y se inventan históricamente.¹¹

II. El "pasado" y la "autenticidad cultural"

Dado que la permanente negociación cultural en la que está enfrascada la cultura mestiza del valle se caracteriza por un constante debate cultural sobre la identidad, debo hacer algunas consideraciones previas en este sentido. En el valle del Mantaro hay discursos divergentes sobre los temas del "pasado" y la "autenticidad cultural". Clifford Geertz¹² ha reconocido que hay varios tipos de "pasado", refiriéndose a un pasado ritualizado sin duración, ya un pasado no ritual, mundano, en el que la duración es un hecho irrefutable. Arjun Appadurai añade un tercer tipo, el pasado debatido, cuyo propósito es cuestionar otros "pasados"¹³. Este pasado se forma de discursos rituales y cotidianos y hace posible que la gente pase de uno al otro con relativa facilidad.

Este es el tipo de debate que se ha desarrollado en el valle del Mantaro desde principios de siglo. Es un debate en el ámbito de la cultura popular y de la vida cotidiana. Por ejemplo, la famosa herranza. Es una ceremonia que se describe generalmente como un ritual de fertilidad porque su principal propósito está dirigido a la protección de las tierras y el ganado¹⁴. Es una compleja ceremonia que consiste en una variedad de fases: juego colectivo, ritos de predicción, música, danza, canto y un estado general de júbilo. Es en la mayoría de los casos un ritual en el que sólo la familia nuclear y extendida que posee animales participa, aunque, si la comunidad entera es la propietaria, se convierte en un evento comunal. Sin embargo, no pasa de ninguna manera desapercibida en el valle, pues por esos días los mercados locales se proveen de bienes para el ritual, y hay una considerable actividad comercial alrededor de la compra de regalos y materiales para usar en la herranza: la tela para la "mesa"

¹¹ Ver por ejemplo, el artículo de Comaroff, "Of Totemism and Ethnicity", en Comaroff (eds.) *ethnography and the historical Imagination*, Boulder: Westview Press, 1992, y de Appadurai, Arjun, "Life After Primordialism", en *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

¹² Geertz, Clifford, "Person, Time and Conduct in Bali", en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York. Basic Books, 1973.

¹³ Appadurai, Arjun, "The Past as a Scarce Resource", en *Man*, vol. 16, No 2, 1981, p. 202.

¹⁴ Fuenzalida, Fernando, "Santiago y el wamani: aspectos de un culto pagano en Moya", en *Debates en Antropología*, No.5, Lima. 1980, pp. 155-187; Silverblatt, Irene, "Political memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru", en Hill, Jonathan

ritual, el licor, las flores de la montaña, los cigarrillos, regalos como caramelo y dulces, cuyes, cancha y queso para el generoso banquete ofrecido durante el ritual. Inclusive en la bulliciosa ciudad de Huancayo, cientos de músicos de la herranza llegan desde las comunidades más lejanas con sus *wakrapukus* (trompetas de cuerno de vacuno), sus violines y sus tinyas (pequeños tambores andinos), y se congregan alrededor de la Plaza la Inmaculada de Huancayo esperando ser contratados por los jefes de familia.

El día central de la herranza es el 25 de julio, que coincide con la celebración del apóstol Santiago; pero, contrariamente al festival público en donde la virgen o el santo son los que guían los eventos, no hay elementos católicos presentes en este ritual privado. La herranza se llama también Santiago en muchas comunidades por la asociación hecha entre la imaginaria europea del apóstol Santiago y la deidad andina del wamani. De hecho, en muchas comunidades el ritual de la herranza se celebra como un ofrecimiento al todopoderoso wamani, dueño de las cosechas y del ganado, quien es igualmente honrado como temido. Santiago fue para el colonizador un símbolo de conquista, llamado el hijo del trueno, un aniquilador de moros que en la guerra contra ellos inspiró a los victoriosos soldados españoles¹⁵. Los indios asociaron a Santiago con Illapa, el dios del trueno y del rayo, y con el tiempo se fueron consolidando ambos en un solo ser supremo: el wamani o Santiago.

A este ritual yo lo califico de "atemporal": es la reactualización de un pasado no cuestionado en el que la autenticidad ni siquiera se discute y las innovaciones son sólo sugeridas tímidamente, es el ámbito de la nostalgia cultural. La herranza permite a la cultura regional "recordar" una historia regional y rastrear sus raíces hacia tiempos lejanos, en los que animales, tierras y cultivos dependían no tanto de tecnologías modernas, pero más bien de la naturaleza, del destino y de lo sobrenatural.

En cambio la ubicua danza del huaylas es un ámbito en donde la gente discute abierta y emotivamente sobre lo antiguo y lo moderno, en foros oficiales y en conversaciones de todos los días. El principal tema de este debate son los orígenes¹⁶. Es un debate informal, pero también formal, desde que instituciones locales como la municipalidad de Huancayo organiza conferencias sobre los orígenes del huaylas. El surgimiento y la gran popularidad de los concursos de huaylas han alimentado aun más este debate, pero enfatizan un interés por la "historia" más que por una identidad

D. (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana. University of Illinois Press, 1988.

¹⁵ Silverblatt, Irene, op cit, p 174.

¹⁶ Una síntesis de las posiciones encontradas expuestas en estos debates se encuentra en Vilcapoma, José Carlos, *Waylarsh: amor y violencia de carnaval*, Lima: Pakarina ediciones, 1995.

contemporánea. La tercera "competencia oficial" del huaylas organizada por la municipalidad fue anunciada en un afiche como "la expresión de la belleza y el vigor de esta tierra Wanka, cuna de nacimiento de grandes personajes que brillan en las páginas de nuestra historia".

Pero el debate sobre los orígenes del huaylas aparece como un conglomerado de espontáneas opiniones individuales, frecuentemente plagadas de especulaciones históricas y relecturas del pasado. El punto en común del debate es que el ritual del antiguo *waylarsh* evolucionó hacia una danza de carnaval, urbana y pública que conservó el mismo nombre, pero en su forma castellanizada: "huaylas". La trilla nocturna de cereales, llamada *waylarsh*¹⁷, fue celebrada hasta la década de los cuarenta por jóvenes solteros, hombres y mujeres, quienes cantaban y saltaban durante la noche encima de una era de trigo. Mientras lo hacían separaban el grano de la espiga. Los participantes eran congregados por el dueño del cereal en el atardecer del día designado. No sólo se bailaba y cantaba, sino también se realizaban variados juegos. Muchos de los bailes se efectuaban en círculo, y eran ejecutados con un vigoroso zapateo. En momentos determinados, algunos hombres y mujeres ejecutaban bailes de pareja, pero encima de la era. Una atmósfera lúdica, de alegría y de un sutil erotismo caracterizaba a toda la ceremonia.

Muchas de las memorias de los orígenes del huaylas cuentan que, hacia el final, los participantes *waylarsh* llegaban bailando hasta los límites de la ciudad de Huancayo. Una vez allí, sus integrantes regresaban a sus comunidades sin atreverse a entrar a la ciudad. Con el tiempo, sin embargo, sí lo hicieron, y sus bailes y canciones se hicieron muy populares entre los ciudadanos. Poco a poco, el *waylarsh*, transformado en huaylas, danza de carnaval, se convirtió en un elemento familiar del sistema de fiestas del valle del Mantaro¹⁸.

El huaylas antiguo y el huaylas moderno nacen de esta danza festiva. Pero esto no es motivo de la controversia, sino más bien el tipo de representación de lo "antiguo" y lo "moderno", casi siempre en el marco de concursos locales y regionales, en escenarios entarimados o en teatros populares. Hay discusiones acaloradas sobre cómo el huaylas "moderno" deforma la danza "auténtica" inventando nuevos pasos y figuras coreográficas, y sobre cómo el huaylas "antiguo" no hace justicia a la

¹⁷ Arguedas, José María, "Folklore del Valle del Mantaro", en Folklore Americano, vol. 1, No.1, 1953.

¹⁸ Arguedas, José María, "De lo mágico a lo popular, del vínculo local al nacional", en El Comercio, Suplemento Dominical, Lima. 30 de junio de 1968.

"auténtica" historia del ritual y la danza a pesar de sus esfuerzos por dramatizar en escena el trabajo campesino.

El debate cotidiano es llevado más allá cuando se discute sobre la orquesta típica, el conjunto musical más importante y popular del valle, conformado por clarinetes y saxofones¹⁹. Allí la noción de autenticidad se confunde con la noción de lo "antiguo" y de lo "típico", y los pasados en disputa son parte de una historia más reciente. En la orquesta típica, los guardianes de la "autenticidad" claman que sólo los clarinetes deben ser considerados "típicos", mientras que los individuos más "progresivos" prefieren ir más allá e incluir todo tipo y cantidad de saxofones dentro de lo "típico" de la orquesta más popular de la región. El clarinete fue el primer instrumento incorporado por los conjuntos musicales del valle alrededor de la primera década del siglo veinte, a expensas de la quena, que fue rápidamente desplazada. El saxofón fue incorporado a la orquesta típica en la década del cuarenta, unos treinta años más tarde que los clarinetes. Éste parece un corto intervalo de tiempo, pero permitió el tiempo suficiente para que un nuevo grupo generacional surgiera en la región. Para esta generación el impacto inicial del capitalismo moderno era ya parte de la historia del valle. Ellos estaban viviendo en una era en que la migración temporal a los centros mineros aparecía como una manera natural de ganarse la vida, y en la que la demanda por sus productos agrícolas era considerable y confiable²⁰. El ferrocarril había sido la vía regular de transportación durante décadas, y la carretera Central, terminada en 1939, mejoró aun más las eficientes comunicaciones con la capital²¹. También en la década del cuarenta, el uso del español se expandió notoriamente entre todos los campesinos del valle, a pesar de que el quechua continuó hablándose²².

Hay pues en la discusión sobre las orquestas típicas una noción de "pasado anterior" que pertenece a la aparición del capitalismo minero cerca de principios de siglo, cuando el valle apenas comenzaba su proceso de transformación étnica, social y económica. y hay también una noción de "pasado reciente" que es en realidad un pasado contemporáneo, situado alrededor de 1940, cuando el valle ya había llegado a un actual estado de cosas. El debate acerca de la orquesta típica no es, entonces, acerca de la noción de lo "típico", pero más bien de "cuán típico" el conjunto más prestigioso de la región debe ser. Nadie cuestiona la validez y el derecho de

¹⁹ Romero, Raúl R, "Cambio musical y resistencia cultural en los Andes Centrales del Perú", en Romero, Raúl R. (ed), Música, danzas y máscaras en los Andes, Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

²⁰ Mallon, Florencia, op. Cit., p. 310

²¹ Long, Norma y Brian roberts, op. Cit., p. 5.

²² Adams, Richard, op. Cit., p.86

apropiarse de instrumentos europeos para interpretar músicas regionales y adoptarlas como "típicas"; el debate es sobre el grado en que estas tendencias modernizantes deben desarrollarse en el futuro.

Pero también está la monumentalización de la cultura popular del valle, de la identidad wanka. Recientemente el municipio de Huancayo ha creado el Parque de la Identidad Wanka, con estatuas de aquellos individuos que han hecho importantes aportes a la cultura wanka; entre ellos, tres músicos. La Flor Pucarina, el Picaflor de los Andes y el violinista de fama regional Zenobio Dagma, quien curiosamente aún vive, junto con su estatua. La monumentalización nos lleva a otro tipo de pasado y a otra noción del tiempo. Como dice Michael Herzfeld: "el tiempo monumental es reductivo y genérico. Representa eventos como si fueran realizaciones del supremo destino y reduce la experiencia social a lo colectivo predecible. Alude a un pasado constituido por categorías y estereotipos"²³.

Pero, con excepción de la monumentalización de la cultura wanka que lleva a cabo el municipio de Huancayo y los encuentros que organiza periódicamente para discutir si el huaylas es antiguo o moderno, los demás debates sobre el pasado y la autenticidad cultural se desarrollan en el nivel de la vida cotidiana, en discusiones informales y en conversaciones casuales, pero no por ello menos importantes. Los "pasados" en disputa son parte de la historia reciente del valle, y la noción de "autenticidad" se convierte en el elemento central de estas discusiones. Si tuviera que resumirlos, a partir de la cultura popular, yo distinguiría los siguientes: uno ritual no cuestionado, ejemplificado por la invencible costumbre de la herranza; otro precapitalista conservado en el recuerdo del waylarsh del que tanto nos habló Arguedas²⁴ y ahora reactualizado en el debate del huaylas; y un pasado moderno conformado por la historia reciente de la orquesta típica, que se forma a principios de siglo con la actividad minera y se reinventa en la década de los cuarenta con su prosperidad ya consolidada.

Pero, reconociendo esa disparidad de discursos históricos locales, no quiero sugerir una desorientación cultural ni tampoco la presencia de subculturas. Por el contrario, y trascendiendo los aspectos externos de las disputas, yo pienso que es precisamente esta dialéctica cultural lo que provee la fuerza y la autoestima a la identidad regional del valle. Las discusiones permanentes, que implican análisis y

²³ Herzfeld, Michael, *A Place in History Social and Monument Time in a Cretan Town*, Princeton. Princeton University Press, 1991, p. 10.

²⁴ 24. Arguedas, José María, "Folklore del Valle del Mantaro", en *Folklore Americano*, vol. 1, No.1, 1953.

reflexión, sobre qué es la identidad wanka, así como el manejo simultáneo de diferentes discursos de autenticidad, proveen una respuesta a todos los sectores involucrados en este debate cultural. Pero los discursos divergentes sobre el pasado y la "autenticidad cultural" en el valle del Mantaro no deben llevarnos a creer que sus pobladores se sienten forzados a endosar una única opción específica. Si bien es cierto que hay individuos que son definitivos y orgánicamente "tradicionalistas" o "innovadores", hay otros que profesan identidades móviles, múltiples y portátiles, que ellos cambian en relación con su edad y posición en la sociedad. Sabemos que la cualidad cambiante de las identidades étnicas en los Andes permite a las identidades culturales cambiar inclusive a lo largo de un mismo ciclo de vida.

III. De-esencializando al mestizo del valle del Mantaro

De la misma manera que los límites entre la "tradicición" y la "modernidad" se han desvanecido en gran medida, las diferencias entre los agentes sociales de aquellos paradigmas también se han desdibujado. El caso es que los mestizos del valle del Mantaro pueden alternar posiciones dentro del debate sobre el pasado y la "autenticidad", e inclusive cruzar fronteras culturales cuando ellos lo quieren así, en nombre de un cosmopolitismo y globalismo andinos²⁵. Ya De Certeau, como nos lo recuerda García Canclini, había observado procesos semejantes al observar a los inmigrantes en California, anotando que los roles sociales se asumían y cambiaban como si fueran carros o casas, y que la vida consistía en un incesante cruce de fronteras²⁶. Más cerca de casa, Marisol de la Cadena ha observado que el localismo sería tan sólo uno de los rasgos que caracterizan a las múltiples identidades del poblador de los Andes²⁷.

Hay dos elementos importantes que quisiera mencionar antes de continuar; primero, la "modernidad". Esta cultura regional no proclama un ethos bucólico; más bien, el ser moderno es uno de los principales atributos del "ser wanka". La "modernidad" no es vista de ninguna manera como una amenaza a una identidad

²⁵ La discusión sobre cosmopolitismo y globalización es un tema que requeriría mayor reflexión; pero no será posible tratarlo aquí por razones de espacio. Véase el trabajo de Ulf Hannerz, quien debate las principales posturas sobre cosmopolitismos y localismos en *Transnational Connection, Culture, People, Places*, Londres: Routledge, 1996, pp. 102-111.

²⁶ García Canclini, Néstor, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis. University of Minnesota Press, 1995, p. 232.

²⁷ De la Cadena, Marisol, op. cit, pp. 65-75.

regional distintiva, sino más bien como una garantía de que la región será capaz de sostenerse con orgullo en el contexto de las tendencias nacionales e internacionales. Y el concepto de "espacio" con relación a la identidad cultural es crucial para recordar que las culturas no ocupan necesariamente lugares predeterminados. Mientras que las personas tienden a relacionar la territorialidad con la identidad (el valle es aún la "madre tierra," a pesar de la migración masiva hacia Lima), reconozco que, si uno asume que si espacio y cultura están irremediabilmente unidos, el riesgo de esencializar y fijar la identidad regional del valle "en" el valle tanto como descodificar otras influencias culturales en el sentido de pertenecer a otros espacios es grande y quizás inescapable. La presencia cultural del valle del Mantaro en Lima es un claro ejemplo. Como Gupta y Ferguson han manifestado, las culturas han sido representadas ocupando "naturalmente" espacios discontinuos. Su particularidad se basa en una aparente división del espacio: "Las representaciones del espacio en las ciencias sociales son muy dependientes de las imágenes de quiebre, ruptura y disyunción. La distinción de sociedades, naciones y culturas está basada en una división no problemática del espacio. La premisa de la discontinuidad forma el punto de partida para teorizar el contacto, el conflicto y la contradicción entre culturas y sociedades"²⁸.

Los autores plantean superar la noción del "isomorfismo de espacio, lugar y cultura", lo que es útil para explicar cómo influencias culturales externas pueden desempeñar un rol en el valle del Mantaro sin romper la actual construcción de una distintiva identidad regional y, más aun, para dar cuenta de cómo las jóvenes generaciones, siguiendo el camino de las anteriores, pueden experimentar y asumir otras prácticas culturales sin necesariamente renunciar a una identidad wanka. Entre los casos más extremos, están las "identidades experimentales" asumidas por las jóvenes generaciones en el proceso de esforzarse por reafirmar sus propias identidades culturales colectivas y sus diferencias generacionales privadas con relación a las antiguas generaciones. Me estoy refiriendo a la capacidad de los jóvenes residentes del valle de probar diferentes sonidos, conductas y filosofías musicales, en el camino de redescubrir su propia identidad regional. También me estoy refiriendo a su capacidad de absorber por igual las músicas rituales y festivas, tanto como las músicas urbanas externas cosmopolitas. Esto es, cruzar líneas libremente, entre la "tradición" y la "modernidad". Al final, todos estos casos -que voy a ilustrar más adelante- contradicen la visión romántica a través de la cual muchos

²⁸ Gupta, Akhil y James Ferguson, "Discipline and Practice. 'The Field' as Site, Method and Location in Anthropology", en *Anthropological Locations Boundaries and Ground of a Field*

académicos han esencializado al indio y al mestizo andinos sobre la base de patrones rígidos, fijos y "tradicionales", segregados de las tendencias global es que han afectado al resto del mundo, como si todas las comunidades en los Andes peruanos se hubieran mantenido aisladas de la "modernidad" y protegidas de la cultura de los medios de comunicación de masas recluidas en sus propios espacios corporativos indios.

Casi todos los intérpretes andinos del valle del Mantaro que he entrevistado han admitido haber experimentado con diferentes estilos musicales antes de haber asumido un repertorio musical mestizo. La radio y las películas llegaron a las capitales de las provincias andinas a principios de siglo, y los "ritmos" transnacionales que eran populares en Nueva York, Londres y París eran conocidos y contemplados por las élites regionales, pobladores urbanos, indios y mestizos por igual, aunque en diferentes grados. Todos aquellos que tuvieron acceso en algún momento de sus vidas a un cinematógrafo o a una radio estuvieron involucrados en la globalización de los medios de comunicación.

"Mario" es un violinista que toca en muchas de las orquestas típicas del valle²⁹. Él ahora vive en Lima, en donde también es solicitado para integrar las numerosas orquestas típicas de la capital. Pero él es también un [segundo] violinista en la Orquesta Sinfónica Nacional. De modo que él cambia de Beethoven y Mozart al huaylas regional; de la solemne y distante compostura de un intérprete sinfónico a los humores del trago y la convivencia de la fiesta pública. Pregunto: ¿es él un músico mestizo del valle o un violinista sinfónico cosmopolita?; ¿un extraordinario intérprete intercultural o un mestizo occidentalizado? Mario ama al valle del Mantaro, y especialmente a su distrito, Huaripampa. Él es del valle y está orgulloso de ser parte de la cultura wanka. Pero el ser parte de una cultura mestiza regional no significa que él no pueda trascender su propio espacio, sus orígenes culturales y explorar otros universos.

El viaje cultural de Mario empezó en su juventud y en el valle, y culminó en la Orquesta Sinfónica Nacional en la ciudad capital. Pero él continúa tocando en orquestas típicas: en algunos días él interpreta en programas matutinos a Schubert y a Ravel, y por las noches toca tunantadas, la danza que su padre "bailaba muy bonito". Su historia es representativa del mestizo del valle del Mantaro y es significativa porque cuestiona no sólo las imágenes esencializantes de indios y mestizos de los Andes

Science, Berkeley University of California Press, 1997.

²⁹ En éste y en el siguiente caso utilizaré seudónimos

peruanos, sino también las representaciones compartimentalizadas de occidentales, criollos, indios, cholos y mestizos como identidades desconectadas e irreconciliables dentro de la nación del Perú.

Quiero citar una breve declaración de Mario: "Cuando iba al pueblo de Parco por mis clases de violín, yo tenía vergüenza porque un violinista era visto como un borracho, un mendigo que tocaba por dinero. Los jóvenes como yo querían escuchar "nueva ola" y yo sentía vergüenza por tocar música vernacular en mi violín. Estudié primaria en La Oroya, donde mi padre trabajaba. Allí había de todo, cines, películas con Gary Cooper y John Wayne. Después en Huancayo estudié violín en el Instituto de Cultura. Luego empecé a tocar en orquestas típicas en Tarma".

La historia de Mario no difiere en mucho de las historias de muchos de los artistas que fueron "estrellas" en la época dorada de los discos comerciales andinos (1950-1980). Muchos de ellos comenzaron cantando "rancheras" mexicanas, muy populares en Perú, tanto como el tango argentino. Ambos géneros fueron popularizados a través de las películas, en tiempos en que las industrias fílmicas de México y Argentina estaban en plena expansión y tanto el Perú como toda Latinoamérica eran sus mercados más importantes. Desde la primera década del siglo, el cine mudo llegó a las capitales de las provincias, y entonces las películas norteamericanas y luego las latinoamericanas fueron accesibles a todos los residentes andinos que pudieran visitar las capitales andinas. Sólo puedo especular que esta influencia debe haber sido mayor entre los miembros de las élites provinciales con acceso a una economía de mercado, que entre los más pobres campesinos indios. Pero sin importar donde hubiera estado el punto de entrada, la diseminación de una "música global" sí ocurrió muy temprano en el siglo.

El segundo caso es "Ricardo", un joven músico y taxista en la ciudad de Huancayo, quien ha tocado música pop, cumbia y salsa desde que era un quinceañero. Pero en sus veintes él cambió a "folklore" (término como muchos jóvenes en la región llaman a la música regional wanka). Él me explicó que la razón para este cambio estribaba en que la cumbia y la salsa no eran tan populares como el "folklore" en el valle; había un mercado más importante para este último.

Ricardo experimentó con diversas identidades musicales antes de decidir adoptar la última de ellas. y yo sostengo que él aún podría estar tocando diversos tipos de música y aún ser parte de la identidad wanka, de la misma manera que un ciudadano norteamericano, por ejemplo, puede escuchar incesantemente música

irlandesa y comer comida mexicana sin dejar de sentirse por eso menos norteamericano.

Tercer caso, el gran violinista Zenobio Dagha³⁰, uno de los fundadores de la orquesta típica con saxofones en los años '40 y probablemente el compositor más representativo de huayno, huaylas y mulizas regionales, se enorgullece en declarar que sus composiciones también incluyen valeses criollos y polkas, guarachas cubanas y pasodobles españoles. De la misma manera que muchos "indigenistas" rechazaron dicho término porque se sentían limitados en sus alcances y propósitos, y encasillados en un rol que era visto con suspicacia por los sectores hegemónicos, Zenobio Dagha reaccionó con sorpresa cuando le dije que yo sabía que él había compuesto música regional wanka. Él estuvo en desacuerdo y me corrigió diciendo que él había compuesto mucho más que "música regional". Yo lo estaba esencializando como un "compositor regional" cuando sus propios fines iban más allá.

Este claro ejemplo, que muchos analistas no vacilarían en interpretar como un signo de "occidentalización" o como una prueba de la supremacía de "valores criollos urbanos" sobre la indianidad de una sociedad andina imaginada, es para mí una evidencia de que la cultura andina mestiza no sólo está atenta a lo que sucede más allá de sus fronteras, sino que la incorporación de la modernidad ha sido y aún es uno de sus rasgos fundamentales.

La esencialización del indio y del mestizo andinos como individuos con identidades "primordiales", las cuales nunca podrán llegar a trascender, ha sido una práctica común en la etnografía andina. y una de las principales consecuencias de esto ha sido el atributo "antimoderno" adscrito a los grupos primordiales; esto es, cualquier rasgo de modernismo, recreado de una manera no convencional por el grupo que está siendo esencializado, será considerado "irracional"³¹. Recuerdo también en este sentido la observación, o acusación, del teórico africano V.Y. Mudimbe cuando dice, pensando en la antropología en general, que en el pasado la presencia de cualquier innovación en las culturas tradicionales se ha interpretado siempre como "malas copias de occidente"³² Pienso que esto se debe a varias razones: 1) se ha hecho más hincapié en la defensa de la propia identidad dentro de estos marcos que en la exploración fuera de éstas; 2) se ha enfatizado, como ha dicho el africano Kofi

³⁰ Esta vez sí utilizo su nombre auténtico

³¹ Appadurai, Arjun, "Life After Primordialism", en *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 140.

³² Mudimbe, V.Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order Knowledge*, Bloomington. Indiana University Press, 1988, p. 53.

Agawu, una "ideología de las diferencias" más que una ideología de las semejanzas³³;

3) el contacto cultural se ha descrito como "aculturación", desintegración u occidentalización, mas no como cosmopolitismo; y, por ultimo, 4) el localismo andino se ha visto con mayor interés que la participación del poblador andino en lo global.

Sin embargo, no quiero terminar sugiriendo que la identidad mestiza es múltiple y por lo tanto indefinible, o que su destino es cruzar fronteras indefinidamente; sino más bien sugerir que las identidades móviles son un mecanismo de búsqueda, pero también de reafirmación cultural. Como dicen John y Jean Comaroff en su crítica al "primordialismo", que es la crítica al esencialismo, "mientras que la etnicidad es el producto de procesos históricos específicos, éste [el primordialismo] tiende a tomar la apariencia "natural" de una fuerza autónoma, de un "principio" capaz de determinar el curso de la vida social"³⁴. Es decir, las identidades no son "esencias" inherentes a un grupo social determinado, sino que se construyen socialmente; una vez construidas tienden a ser "esencializadas" por el mismo grupo en cuestión. Sin este último punto, no podrían los pobladores del valle hablar de una cultura wanka, ni creer en ella como proyecto de largo plazo, ni nosotros hablar aquí de una identidad mestiza wanka como tema de discusión académica.

Referencias

- Adams, Richard. *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiayuyo*. Seattle: University of Washington Press, 1959.
- Agawu, Kofi, "The Invention of African Rhythm", en *Journal of American Musicological Society*, vol. 48, No.3, 1995, pp. 380-395.
- Appadurai, Arjun, "Life After Primordialism", en *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Appadurai, Arjun, "The Past as a Scarce Resource", en *Man*, vol. 16, No.2, 1981, p.p. 201-219.
- Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México: Siglo XXI, 1975.

³³ Agawu, Kofi, "The Invention of African Rhythm", en *Journal of American Musicological Society*, vol. 48, No.3, 1995, p. 393.

³⁴ Comaroff, Jean y John Comaroff, op cit, p. 60.

- Arguedas, José María, "De lo mágico a lo popular, del vínculo local al nacional", en *El Comercio*, Suplemento Dominical, Lima: 30 de junio de 1968.
- Arguedas, José María, "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo", en *Revista del Museo Nacional*, No.26, 1957, pp. 105-196.
- Arguedas, José María, "Folklore del valle del Mantaro", en *Folklore Americano*, vol.1, No.1, 1953, pp. 101-293.
- Barth, Fredrik, "Introduction", en Barth, Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969.
- Bourricaud, Francois, "Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification", en Glazer, Nathan y Daniel Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge. Harvard University Press, 1971.
- Comaroff, Jean y John Comaroff, "Of Totemism and Ethnicity", en Comaroff, Jean y John Comaroff (eds.), *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder. Westview Press, 1992.
- Cotler, Julio, "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú", en *Perú Problema*, Lima. Moncloa e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1968.
- De la Cadena, Marisol, "De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular", en *Revista Andina*, vol. 8, No.1, 1990, pp. 65- 75.
- Flores Ochoa, Jorge, "Mistis and Indians. Their Relations in a MicroEconomic Region of Cusco", en van den Bergue, Pierre (ed.), *Class and Ethnicity in Perú*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Fuenzalida, Fernando, "Santiago y el wamani: aspectos de un culto pagano en Moya", en *Debates en Antropología*, No.5, Lima: 1980, pp.155-187.
- Fuenzalida, Fernando, "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo" en Fuenzalida, Fernando et al, *El indio y el poder en el Perú*, lima. IEP, 1970.
- García Canclini, Néstor, *Hybrid Cultures Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1995.
- Geertz, Clifford, "Person, Time and Conduct in Bali", en *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books, 1973.

- Gupta, Akhil y James Ferguson, "Discipline and Practice 'The Field as Site, Method, and location in Anthropology", en *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley University of California Press, 1997.
- Hannerz, Ulf, *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres. Routledge, 1996.
- Herzfeld, Michael, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton. Princeton University Press, 1991.
- Long, Norman y Brian Roberts (eds), *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Perú*. Austin. The University of Texas Press, 1978.
- Mallon, Florencia E, *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Nueva Jersey. Princeton University Press, 1983
- Manrique, Nelson, *Mercado interno y región: la Sierra central 1820-1930*. Lima: DESCO, 1987.
- Mayer, Enrique, "Mestizo e indio. el contexto social de las relaciones interétnicas", en Fuenzalida, Fernando et al, *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: IEP, 1970.
- Mudimbe, V.Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington Indiana University Press, 1988.
- Murra, John, "The Cultural Future of the Andean Majority," en Maybury-lewis, David (ed), *The Prospect for Plural Societies*. Washington American Ethnological Society, 1984.
- Ossio, Juan M, "Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes", en *Debates en Antropología*, No.2. Lima. 1978, pp. 1-23.
- Romero, Raúl R, "Cambio musical y resistencia cultural en los Andes centrales del Perú", en Romero, Raúl R. (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Silverblatt, Irene, "Political memories and Colonizing Symbols Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru", en Hill, Jonathan D (ed.), *Rethinking History and Myth Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana University of Illinois Press, 1988
- Valcárcel, Luis E, *Tempestad en los Andes*, Lima. Minerva (Biblioteca Amauta), 1925.
- Van den Bergue, Pierre, *Class and Ethnicity in Perú*. Leiden. E. J. Brill, 1974.

Vilcapoma, José Carlos, *Waylarsh: amor y violencia de carnaval*. Lima. Pakarina ediciones, 1995.

Wolf, Eric, *Peasant*. Englewood Cliffs. Prentice-Hall, 1966.