

Los antropólogos y los sucesos de Ilave

Gisela Cánepa k.

Sucedido el linchamiento del alcalde de Ilave, Cirilo Robles Callomamani, los medios escritos, radiales y de televisión inmediatamente invocaron la voz de los antropólogos —en general pocas veces invitados a opinar sobre la coyuntura nacional e internacional— para que explicaran lo que había sucedido allí. Incluso colegas de disciplinas afines, cuando fueron entrevistados, fueron presentados como antropólogos. No es que piense que los antropólogos no tenemos nada que decir al respecto; todo lo contrario, pero como antropóloga me urge hacer la pregunta de por qué los antropólogos somos interrogados en calidad de «expertos» cuando los sucesos, ya sea de violencia o de otra índole, suceden en determinados lugares del país y son llevados a cabo por individuos y grupos particulares. Hago la pregunta porque creo que puede decirnos algo acerca del modo en que estas comunidades y localidades son discursivamente construidas, así como, acerca del lugar que se les otorga dentro de lo que se reconoce como la nación peruana. La pregunta también apunta a subrayar la necesidad de desexotizar algunas de las explicaciones que se dan a lo sucedido, así como lo que el sentido común entiende por «lo cultural». En otras palabras: se trata de definir qué implica un enfoque antropológico y por qué este sería relevante para aportar en la comprensión de lo que sucede en Ilave.

Apelar a la voz autorizada y profesional de los antropólogos para comentar los recientes eventos se desprende del modo como se han construido las fronteras entre disciplinas afines. De tal forma, la antropología se ocupa de estudiar a los «otros» en sus contextos locales y a través de sus prácticas tradicionales, mientras que la sociología estudia las sociedades modernas, es decir a «nosotros», a través de instituciones como el Estado, y en el marco de grandes procesos regionales, nacionales o mundiales. Finalmente, la historia que se ocupa de narrar el desarrollo social, económico y político humano, termina por excluir las historias de pueblos y civilizaciones «otras» por considerarlas divergentes de la gran narrativa protagonizada por Occidente, o detenidas en estadios evolutivos anteriores; y en tal razón, las deja al estudio de los antropólogos.

Tal división disciplinaria, inscrita al mismo tiempo en un orden político, geográfico y étnico coloniales y poscoloniales, continúa sosteniendo y recreando, en el contexto nacional contemporáneo, dicotomías entre tradicional y moderno, civilizado y salvaje, rural y urbano, local y global, así como racional y cultural, individual y masivo, que en vez de explicar la naturaleza fragmentaria y conflictiva de la nación peruana, en realidad contribuyen a reproducirla. Por lo tanto, cuando se pide la opinión de los antropólogos para referirse a un grupo humano y a un conjunto de hechos en particular, lo que se está asumiendo a priori es la condición tradicional de estos, así como su situación marginal a los grandes procesos históricos y al desarrollo de las instituciones modernas, atribuyéndoseles además un comportamiento irracional y violento, censurable por la razón. Pero, adicionalmente, al invocar la voz de los antropólogos, tal

condición de «otredad» termina por ser reproducida; es decir, vuelve a ser marcada, y además, con el peso de la autoridad que una disciplina académica le otorga a tal veredicto. Este hecho ciertamente presenta un dilema a los antropólogos y nos plantea la necesidad de tomar en cuenta que no hay enunciación académica inocente.

En relación con el caso particular de Ilave, esto se traduce en el hecho de que a pesar de tratarse de una sociedad compleja, con diferencias y jerarquías sociales y económicas internas, y que, aunque problemática, ha tenido una larga y compleja historia de relación con el Estado y la sociedad nacionales, esta termina siendo objetivada y presentada como una unidad claramente identificable y delimitable, además de homogénea. Por lo tanto, resulta fácil separarla y distanciar a Ilave del resto de la nación peruana, más precisamente de Lima, contribuyendo a reforzar la idea de que lo que ha pasado allí es un evento ajeno a la vida social y política nacional, y por lo tanto, que los actos de violencia que acompañaron los hechos son «propios» de gentes y lugares «otros» y «lejanos», con lo que el mundo civilizado, moderno y democrático del Perú —otra generalización problemática— no comparte nada.

Este es el trasfondo de los argumentos milenaristas y culturalistas que se ensayan para explicar lo sucedido como, por ejemplo, que los hechos responden a reivindicaciones históricas y étnicas que pueden rastrearse hasta tiempos de la Colonia, o que las formas de ejercer poder y resolver conflictos están regidas por una razón cultural, opuesta a una razón ilustrada, esta última entendida como propia del mundo moderno. El problema fundamental de este tipo de argumentos culturalistas reside en el hecho de que «lo cultural» no es concebido como un particularismo históricamente constituido, que se configura en espacios de lucha donde procesos locales y mundiales, internos y externos, se entrelazan. Por el contrario, lo cultural es entendido como una condición primordial, que responde a dinámicas endógenas, y que pertenece a una esfera separada de lo político y lo racional. Desde tal perspectiva, toda acción dominada por la razón cultural es fácilmente asociada a acciones masivas y anónimas (su sujeto es la turba) irracionales y sin propósitos (como la «ira aimara»). Por último el argumento culturalista así planteado supone la existencia de un sujeto racional —no marcado culturalmente— que es quién enuncia la condición cultural del «otro». Es por esta misma razón que el debate acerca de la diferencia y diversidad cultural tiende aún a pensarlas como existentes en «otros» lugares y como patrimonio de los «otros».

Dentro de esta misma lógica, la capacidad de agencia de los ilaveños, cuando se les otorga alguna, es siempre vista como de naturaleza cultural. Por lo tanto, su condición ciudadana —que se concibe como propia del sujeto político ilustrado y racional— resulta negada de antemano. La condición ciudadana del ilaveño, al igual que la de todos los demás «otros» de la nación, se define siempre en términos de carencia, y por lo tanto como algo que tiene que serles otorgado. Tal situación establece, entre el que carece y el que otorga, una relación de poder, pero que toma la forma de una relación moral, logrando con toda eficacia constituirse como un hecho natural. En la discusión del tema de la ciudadanía entonces se repite además el viejo argumento según el cual la solución del problema de la integración nacional pasa por la educación. En ese sentido, las

políticas de construcción ciudadana se diseñan principalmente en términos de soluciones técnicas (los sectores marginales del Perú deben ser informados en sus derechos y deberes e instruidos en las formas participativas), en vez de pensarlas como procesos y negociaciones políticas entre grupos de interés.

Lo que se hace evidente acá son las complejas formas en que política y cultura se entrelazan, de modo que la condición de «otredad» cultural, y sus marcas de marginación y subordinación identitaria se traducen y reproducen en la forma de marginación y subordinación políticas, es decir en la condición de «otredad» ciudadana. Es, además, en este espacio de intersección entre identidad cultural y poder político donde las relaciones de poder entre grupos diversos se naturalizan. En otras palabras: las distintas posiciones de poder ocupadas por grupos diferentes son percibidas como intrínsecas al carácter y naturaleza de estos, opacando el hecho de que toda relación de poder, de condición ciudadana y de identidad cultural son más bien resultado de luchas y procesos históricos. Dejar de hablar de indios o de pobres para referirse a ciertos sectores de la sociedad peruana ahora en términos de ciudadanía, no ha cambiado la condición de marginalidad y subordinación de estos, ni la cambiará mientras se piense que el «exceso» de cultura implica una «escasez» de conciencia ciudadana. Es precisamente tarea de la antropología dar cuenta del carácter cultural —entiéndase como un particularismo históricamente constituido— del propio concepto de ciudadanía, así como orden político y económico dentro del cual se inscribe la condición ciudadana.

Pienso, además, que también en algunas interpretaciones más sociológicas y políticas de los hechos en Ilave se pueden rastrear argumentos que «culturalizan» y des-politizan lo sucedido allí. Por ejemplo, el argumento, repetidamente mencionado, según el cual los hechos de violencia se explicarían por la ausencia del Estado en esa zona, no solo simplifica lo sucedido sino que también contribuye a reproducir la «otredad» del pueblo de Ilave, esta vez como un «espacio de nadie», existente al margen de las instituciones y fuera del control del Estado. Sin embargo, el solo hecho de que la persona asesinada haya sido el alcalde de Ilave ya nos indica que tal afirmación tiene que ser problematizada. Considero que este argumento es además problemático porque fácilmente se asocia con argumentos, también ampliamente esgrimidos en el debate público, según los cuales el problema de Ilave —y el de otros lugares en Puno y el Perú— se origina porque tenemos un Estado débil. Las posibles soluciones entonces se formulan como soluciones técnicas, es decir, policiales y militares, lo que rápidamente se traduce en la exigencia por un Estado y gobierno autoritarios, en vez de con autoridad y legitimidad.

Comparto la idea de que los sucesos de Ilave, que se fueron configurando a lo largo de varias semanas, habrían requerido de una intervención más decidida y comprometida de las instancias del Estado competentes para mediar el conflicto, y así encontrar una salida legal y pacífica a la situación. Pero eso no es lo mismo que creer que el abandono político y económico de estas poblaciones explica por sí mismo los hechos ocurridos. Considero que tal abandono es, por cierto, un dato pero no un argumento interpretativo, y por eso no permite avanzar en la comprensión del problema. Como he señalado ya, planteado así, este argumento únicamente expresa y recrea antiguas fracciones y contradicciones que

reproducen una visión centralista y autoritarista de la sociedad peruana. Veo en esto además el peligro de estar exacerbando viejas fobias y miedos frente a un «otro» salvaje, irracional y violento. Solo parecemos sentirnos cómodos cuando esos «otros» y sus manifestaciones culturales pueden ser apreciados como objetos de consumo y goce estético. Pero una vez que se revelan como actores políticos con intereses y demandas propias, la diferencia y diversidad cultural no se tolera.

Pienso más bien que hay que empezar por cuestionar la supuesta condición de abandono de Ilave y del resto de lo que llamamos el Perú profundo. El solo hecho de que la víctima de los sucesos haya sido el alcalde, una autoridad del Estado, exige pensar el problema a partir de la presencia del Estado. La actividad económica de la zona y la fluidez con la que parecen circular personas, mercancías y discursos entre Perú y Bolivia también contestan la imagen de Ilave como un «espacio de nadie». En otras palabras, hay que empezar por no dar por sentada la condición de marginalidad, sino tratar de entender la historicidad de tal condición. Es necesario, entonces, plantear la pregunta en positivo: ¿qué tipo de presencia ha tenido y tiene el Estado en Ilave? Una etnografía del Estado tendría que preguntarse, por ejemplo, ¿de qué manera, a través de qué prácticas y de qué imágenes el Estado se manifiesta, y es vivido por los distintos grupos y sujetos de manera cotidiana? ¿Qué tipo de intereses ha generado? ¿Qué sujetos lo representan? ¿Qué tipo de poderes, prácticas y sujetos políticos han emergido de la relación entre Estado, partidos políticos, iglesia y movimientos sociales en lugares y contextos particulares?

El énfasis en abordar el problema de Ilave desde la perspectiva que señalo arriba está relacionado a una tarea que encuentro fundamental para la antropología y que consiste en avanzar en una comprensión de la problemática humana y social desde la cultura, pero sin exotizar la diferencia cultural. Esta propuesta implica empezar a pensar la «otredad» y la diferencia como resultado del encuentro y del conflicto, es decir, como emergiendo de una historia compartida. Se trata de interrogar los eventos en Ilave como parte del problema y la historia nacional, y en ese sentido también de asumir la responsabilidad de manera compartida por lo sucedido. Adicionalmente se trata de pensar la antropología no como el estudio sobre el «otro» o como el estudio de diferencias esenciales, sino como la exploración de los procesos interculturales de los cuales las diferencias emergen. Si Ilave puede ser un locus de interés para la antropología, esto no se debe a su condición de «otredad», sino a su carácter de espacio de frontera política, económica, cultural y nacional.

En QUEHACER, publicación del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo de DESCO. "Furia Roja", n° 148, julio del 2004.