

CULTURA, PROYECTOS Y POLÍTICAS DE INTERCULTURALIDAD EN AYACUCHO

Mariano Aronés Palomino

Pontificia Universidad Católica del Perú

maronesp@hotmail.com

Recibido: 15/08/2018

Aceptado: 20/09/2018

COMO CITAR/CITATION

Aronés, M. (2018). “Cultura, proyectos y políticas de interculturalidad en Ayacucho”. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(8): 187–208.

Resumen. El artículo discute la interculturalidad como proyecto y como simple discurso presente en los proyectos y las políticas públicas. Sin embargo, plantea que la interculturalidad no es algo material que ocupa un lugar físico en ellos, sino más bien pervive aparentemente en los discursos y las relaciones sociales, laborales y cotidianas. No obstante, resulta ser engañosa y tramposa, ya que más bien la interculturalidad se pierde, deja de ser, subsumido u opacado por las relaciones asimétricas del ejercicio de poder. El trabajo reivindica lo dicho por N. Manrique que el racismo y la discriminación operan en el plano de la intersubjetividad. Entonces ¿operan también el racismo y la discriminación en los proyectos o en las políticas de interculturalidad?

Palabras clave. Cultura. Interculturalidad. Poder. Relaciones de poder.

CULTURE, PROJECTS AND POLICIES OF INTERCULTURALITY IN AYACUCHO

Abstract. The article discusses interculturality as a project and as a simple discourse present in projects and public policies. However, he argues that interculturality is not something material that occupies a physical place in them, but rather apparently survives in discourses and social, labor and everyday relationships. However, it turns out to be deceitful and tricky, since rather interculturality is lost, ceases to be, subsumed or overshadowed by the asymmetric relations of the exercise of power. The work vindicates what was said by N. Manrique that racism and discrimination operate in the plane of intersubjectivity. So, do racism and discrimination also operate in projects or intercultural policies?

Keywords. Culture. Interculturality Power. Power relationships.

Introducción

De un tiempo a esta parte, la *Interculturalidad*, como categoría o como concepto, ha devenido en una de las más usadas e invocadas¹ a la hora de pensar, negociar o poner en marcha proyectos o programas de desarrollo. Para fines prácticos, se puede decir que esta historia, es decir, “la historia de la interculturalidad”, comienza luego del final de los llamados “socialismos reales” allá por los años 1989 y 1992. Para muchos, dice Degregori (2000), tales acontecimientos marcarían el “fin de la historia” (Fukuyama, 1992), en tanto que luego del prolongado periodo de la “Guerra Fría”, supuestamente el capitalismo, en su versión neoliberal, había triunfado sobre el bloque e ideología socialista (Lozano, 2007). El “fin de la historia” suponía entonces el final de toda una era en el que el enfrentamiento ideológico entre esos dos bloques había sido algo así como el motor del mundo,² con el matiz de que ya sea desde el capitalismo o desde el socialismo se pensaba, se proponía y se medía el progreso básicamente desde parámetros econométricos; en otras palabras, desde el final de la segunda guerra mundial hasta la caída del muro de Berlín o la desmembración de la ex URSS, el mundo había vivido una especie de “obsesión económica” en el que nuestra capacidad de imaginar y pensar el progreso desde márgenes alternativos simplemente se opacaban; es decir, se propiciaba la creación de condiciones necesarias que permitiesen reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas, básicamente occidentales, los cuales se expresen en altos índices de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la población y, obviamente el mejoramiento de los niveles de vida, así como en la adopción de la educación y los valores culturales modernos, el capital, la ciencia y la tecnología (Escobar, 1996). Por su parte, el crecimiento del Producto Bruto Interno y el Ingreso per Cápita³ debían ser los indicadores econométricos por excelencia; consecuentemente, como dijera Degregori (2000),

¹ Esta referencia o invocación viene desde Estado, sus instituciones y sus políticas públicas, desde los cooperantes internacionales, las ONGs e incluso las empresas privadas. Respecto de éste último, García Canclini refiere que la “...Coca Cola y Sony están convencidas de que la globalización no significa construir fábricas por todo el mundo, sino conseguir convertirse en parte viva de cada cultura” (2004); es decir, asumen también la interculturalidad como un aspecto importante a tomar en cuenta a la hora de pensar y poner en marcha sus proyectos empresariales; de la misma forma, la *Telefónica*, que requiere conocer el terreno socio cultural en el cual opera sus inversiones, con la finalidad de garantizar el éxito del mismo. AL respecto ver Aronés (2012) y Trinidad (2004).

² Dice Álvaro Lozano que “El término ‘Guerra Fría’ se emplea para describir el prolongado periodo de conflicto entre el bloque socialista y el occidental que se libra en los frentes político, económico y propagandístico y, solo de manera muy limitada, en el frente militar...—EEUU y la URSS eran portadores de un mensaje universal, ya que ambos encarnaban dos sistemas de valores totalizadores y excluyentes. El objetivo último de cada uno de ellos difería radicalmente de los conflictos territoriales o económicos tradicionales. Se trataba de convencer al otro de sus concepciones, intentar que el enemigo evolucionase desde el interior hacia las posiciones defendidas por el otro bloque. La guerra fría terminaría cuando prevaleciera la ideología dominante de una única superpotencia. La guerra fría deformó en gran medida las sociedades soviética y norteamericana, distorsionó sus prioridades y dilapidó su riqueza: facilitó el liderazgo mundial de EEUU; justificó a Stalin y sus sucesores un enemigo externo para justificar el régimen interno represivo y el férreo control del partido Comunista de la URSS (2007).

³ La Historia no es el mero pasado, es más bien el presente; es decir refiere procesos historizados. De tal forma que no siempre hay un antes y un después, sino más bien que los tiempos se traslapan, conviven, tanto que a veces el pasado vive en el presente. En ese sentido, esta lógica economicista del desarrollo no ha sido del todo superado; es más bien la forma de cómo se la mide. Desde el ex Presidente Regional Ernesto Molina, que en una entrevista televisada argumentaba los logros alcanzados por su gobierno respecto de la lucha contra la pobreza, invocando para ello datos econométricos, hasta Alna García, ex Presidente de la República, que igualmente invoca datos estadísticos para convencernos de lo bien que andaba la economía durante su segundo gobierno, notamos a las claras de cómo esa lógica y sentido del desarrollo, básicamente economicista todavía pervive a los tiempos.

en ese mundo y en ese tiempo, la *Cultura* como los otros aspectos del mundo de la subjetividad simplemente no tenían cabida o no tenían sentido.⁴

Sin embargo, con el devenir del tiempo nos damos cuenta que el “fin de la historia” supuso más bien el inicio de una nueva historia. Esa historia que siguió al final de la “Guerra Fría” y que se prolongaría hasta nuestros días. Claro está que esta historia no tiene rostro definido, sino más bien resulta siendo inmensamente difuso/confuso en su definición, en tanto que los diversos calificativos que se usan para acuñarla enfrentan el problema de su incomprensión e indefinición. Así, términos como “globalización” (Giddens, 2008; García Canclini, 2004), “el tiempo de los adjetivos” (De Sousa, 2006), la “modernidad líquida” (Bauman, 2009), “el choque de civilizaciones” (Huntington, 1996), el mundo “incoherente” o el de la “incertidumbre” (Hobsbawm, 1998), la verdad relativa, la “diversidad”, “post guerra fría”, “neoliberalismo”, “postestructuralismo”, en suma, la “posmodernidad”, son usados para calificar el tiempo contemporáneo que vivimos. Repito, no se trata de categorías del todo definidas ni comprendidas, tampoco del todo enmarcadas e independientes, sino más bien de términos que incluso de entrecruzan, se traslapan. Lo que sí ha sido consensuado, en todo caso es que, en este tiempo, en este nuevo tiempo diríamos, el mundo se propone a pensar el desarrollo y el progreso ya no desde parámetros estrictamente econométricos, sino también la *Cultura* como la subjetividad son muy tomados en cuenta.⁵

Si eso es así, hay dos aspectos en el que no solamente debemos reparar, sino también en el que debemos pensar; por un lado, si la cultura ha devenido en uno de los motores de la historia contemporánea, vale preguntarse ¿qué entendemos por ella? Por otro lado, y en esa

⁴ Tal vez el documento más escandaloso y al mismo tiempo oficial que retrataba el lado etnocida del ideal y del concepto de desarrollo que se manejaba, sea el documento de la propia Naciones Unidas que poco tiempo después de su creación refería en el sentido de que “...el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico” (United Nations, 1951: I, citado en Escobar 1996).

⁵ Hay un consenso general que denuncia el agotamiento del modelo económico salido del famoso Consenso de Washington de 1990. Se argumenta que las políticas de ajuste estructural surgidas de dicho consenso, se impusieron a rajatabla sobre la mayoría de los países del mundo, principalmente Latinoamérica, a través de organismos supranacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que además de ejercer presiones políticas y mecanismos de extorsión, no ha significado de modo alguno la redención de los países pobres. Francisco Pareja en un tono apocalíptico refiere que “un cuarto de la población (mundial) es indigente, educación mala para la gran mayoría y elitista para unos pocos... desempleo abierto y el subempleo, inseguridad...” (2006: 22). En suma, se puede decir que el “Consenso de Washington”, no ha significado políticas que beneficiaron a las grandes economías del mundo, así como a las grandes empresas transnacionales. Contrariamente, los países pobres experimentaron prolongados periodos de crisis económicas severas, con una baja considerable en la capacidad adquisitiva de la población, así como una mayor acumulación de la deuda externa.

Empero, las críticas más severas tienen que ver en tanto las políticas de Washington se encerraban en un enfoque meramente economicista, no abriendo y más bien negando espacios para los particularismos culturales, para lo que se denominan “modelos alternativos de desarrollo”. Es que dado el derrumbamiento de los modelos socialistas a fines de los 80 e inicios de los 90 los fautores del liberalismo económico vislumbraban “el fin de la historia”, que entre otras cosas no era sino el triunfo del modelo liberal; empero, con el paso de los años fue comprobándose la estrechez del modelo, puesto que, como dijimos, no significaba de modo alguno mejoría económica para la mayoría de los habitantes del mundo. Así, lejos de significar el liberalismo el fin de la historia y el último hombre, significaba más bien el resurgimiento de la historia, de una historia cuestionadora del modelo; de una historia que planteaba la necesidad de volver la mirada a esas otras formas de imaginar la vida, la modernidad y el desarrollo; en palabras de Amartya Sen (2000) de concebir el desarrollo en cuanto calidad de vida y el desarrollo de las libertades. En suma, de ver el desarrollo en esas otras formas que el Consenso de Washington negaba.

misma línea ¿referirse a la cultura supondrá referirse a ella en su acepción plural, por cuanto no hay una sino muchas y diferentes culturas? Si eso es así, otra pregunta que se cae de madura es ¿cómo es que podemos vivir en un mundo así?

Una de las respuestas tiene que ver con la llamada interculturalidad. Pero antes, es necesario responder la pregunta acerca de la cultura. En realidad, se trata de una de las categorías menos definidas, aun cuando la antropología, disciplina que la asumió como su objeto de estudio, se empeñara casi desde siempre en definirla. Así entonces, la cultura no ha sido sino el motivo o el pretexto para que a la largo de su historia se diga muchas cosas de ella, entro otras, su fácil asociación al “conocimiento”, al “buen conocimiento” en este caso como parte y legado del paradigma de la modernidad con la cual se la abordó; o por el otro lado, que no deja de ser al mismo tiempo parte y legado también de esta paradigma de la modernidad, su fácil asociación a la identidad de un pueblo, que en mucho se asienta en su acepción primordial, su asociación a las costumbres, a las creencias o simplemente al folklor. De esa forma, muchas veces la cultura sabía a pasado, incluso a algo exótico. Empero, desde las últimas dos o tres décadas, el concepto de cultura entra en los terrenos de la semiótica y de la interpretación en el que la cultura termina siendo la urdiembre de significados que los hombres tejen y destejen permanentemente (Geertz, 1973). Hay que aclarar que, si bien ambas corrientes reconocen la cultura como algo dado de la condición humana, es desde y con el segundo paradigma que el concepto de cultura se democratiza en tanto comienza a reconocerse que todas las sociedades son poseedoras de ella, además de considerarse su ubicuidad (Rosaldo, 2000)⁶. De esa manera se deja de lado su acepción sustantiva para más bien pensar o aprehender la cultura desde su acepción adjetiva (Appadurai, 2001).

En tal sentido, si asumimos que la diversidad es lo que define hoy a la humanidad, entonces hay la necesidad de volver a la pregunta de ¿cómo vivir o aprender a vivir en un mundo así? Una de las respuestas, decíamos, tiene que ver con el proyecto de interculturalidad, concepto o eje que, cómo hemos dicho, se ha convertido en la palabra clave a la hora de pensar, proponer o implementar programas o proyectos de desarrollo.⁷ Pero no solo eso, sino que se percibe

⁶ Dice Grimson: “Si todos los seres humanos son seres culturales, se afirmaba, cada cultura es en consecuencia particular y diferente de las otras... Después del Holocausto las concepciones racialistas quedaron desacreditadas. A medida que se deslegitimaban los criterios biológicos, comenzaron a explorarse otros modos de clasificación. Después de 1945, con el abandono del concepto de raza para legitimar legislaciones o políticas públicas, aumentó sostenidamente el uso social y político del concepto de cultura... La idea de que no hay diferencias entre los grupos humanos, que las diferencias son sociales no naturales, y de que esas diferencias deben comprenderse a partir de la historia y la especificidad de cada grupo son argumentos de la diversidad humana (Grimson, 2012: 57-58).

⁷ Desde la Declaración de Río (3-14 de junio de 1992), los diferentes foros, conferencias, convenios de cooperación y protocolos, incluido la conferencia Río – 20, del 2012, todas tendientes propiciar el desarrollo de todos los países del mundo, se nota un cambio en la noción del concepto de desarrollo; pues se rompe con la idea de desarrollo reducido a la economía. En ese sentido se advierte una especie de “humanización del desarrollo” que ha de dominar las relaciones internacionales. Esta especie de “humanización de la economía” plantea la necesidad de incorporar temas transversales, antes ausentes en las políticas de desarrollo, tales como la *preservación del medio ambiente, el derecho a la auto determinación de los pueblos, el respeto de la culturas y comunidades indígenas, políticas de infancia, reconocimiento de las mujeres y el ataque frontal de las pandemias como el sida*, entre otros. Hay, en ese sentido, una especie de toma de conciencia contra estos males contemporáneos y el reclamo de estos convenios es que las políticas de los estados deben de tener relación con las políticas mundiales. De ahí la importancia de los “objetivos del milenio” y la propuesta de plazos (hasta el 2005), así como el monitoreo continuo de la implementación de estas políticas a fin de garantizar el logro de los objetivos.

que el término viene rebasando en mucho el discurso institucional, técnico o especializado. De tal forma que todos lo invocan y todos lo hablan, tanto que parece haberse convertido en una especie de “palabrita de moda”; sin embargo, lo paradójico es que muy poco se la entiende.

Empero, el objetivo de este ensayo no es teorizar o discutir acerca de este concepto, de este concepto de *interculturalidad*, porque se correría el riesgo de redundar en un “juego de palabras”. Sin embargo, como sabemos, el proyecto de la interculturalidad no es ajeno a la realidad social política del país. En tal sentido, el ensayo trabaja más bien las maneras de cómo los actores entienden y/o asumen este proyecto, qué sentidos y/o significados le dan, cómo opera en sus actividades o proyectos, cuáles son los problemas o desencuentros que enfrenta, hasta qué punto es posible hablar de la *interculturalidad* como problema o como posibilidad y cómo se conecta o se desconecta más bien del problema de las relaciones de poder, tan asimétricas en el país. Proponemos repensar el tema desde nuestra experiencia docente en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, pero también desde otras esferas y experiencias diversas, básicamente salidas al campo como parte de diversos proyectos que llevé a cabo en los últimos años.

“Del dicho al hecho...”

El mero discurso de la interculturalidad

Es febrero, previo al carnaval. La gente se afana en organizar sus comparsas, incluso las instituciones públicas y privadas se dan el lujo de acortar la hora de la salida de sus trabajadores para que puedan ir a practicar en ellas. El interés carnavalero cunde por doquier: hay que componer canciones, coincidir las coreografías, incluso las voces tienen que estar a tono con afinamiento de los instrumentos musicales; en fin, la ciudad se torna en un loquerío; los sonidos de las que-nas, de las tinyas y de los tradicionales *chairaq/chairaq/chairaq* comienzan a adueñarse del ambiente. Del lado de las autoridades no puede ser menos, se nota también un entusiasmo desbordante; se reúnen permanentemente a través de la Comisión Multisectorial con la idea es organizar bien los carnavales; pero más que eso, para llamar la atención de propios y extraños, en tanto que el carnaval se ha convertido en un recurso turístico más. Con ese fin, incluso se organiza una presentación del carnaval ayacuchano en el propio Palacio de Gobierno de la ciudad de Lima.

Pero esta vez, alguien “metió la pata”: es el alcalde que, ganado por su entusiasmo, se le ocurrió publicitar el carnaval a través de un spot televisivo, el cual ni bien fue lanzado al aire, provocó la reacción inmediata de los propios huamanguinos. En esa propaganda una niña de tez blanca que se supone vive en Lima pregunta a su abuelo de cómo son los carnavales en Ayacucho. El abuelo deja su cómodo asiento, se saca los lentes, suspende su lectura y poniéndose de pie responde a su nieta: “... es cielo azul, es música, es baile, es alegría, es color...”. En un momento parece que al abuelo se le agota las ideas, pero desea entusiastamente convencer a su nieta de lo hermoso que es el carnaval ayacuchano, entonces le sale una frase desde el fondo de su alma: “¡Mejor vamos a vivirla!” A continuación, una voz en apagada comienza a hacer la invitación oficial. Todo esto, mientras el video proyecta en el fondo un bricolaje de imágenes en la que aparecen la plaza Sucre, las comparsas carnavalesas: damas batiendo sus fustanes o trajes típicos y jóvenes emponchados rasgando sus guitarras. Los campanarios de las iglesias también aparecen, lo mismo que objetos de artesanía; un cántaro de barro vaciando chicha de jora e incluso el propio alcalde aparece vestido con poncho y sombrero de felpa,

rasgando su guitarra, moviéndose al son del carnaval. El alcalde aparece acompañado de “La Puca” una actriz cómica quien termina la propaganda gritando en un castellano no bien pronunciado ni entonado: “¡Carnaval ayacuchanu, patrimonio di la naciun!” Y entonces el escándalo cundió. Los guardianes de la cultura huamanguina, entre ellos Ranulfo Fuentes y Antonio Sulca, salieron a los medios a denunciar la propaganda acusándola de ofensiva, en tanto “... ofende a la belleza, a la tradición, a la cultura huamanguina, porque el quechua es poesía por sí mismo...”.

Para entonces yo no había visto la propaganda en sí, más bien, avisado por el escándalo me fui en busca de aquella propaganda; quería ver el “escándalo” que había allí. Debo decir entonces, que efectivamente el spot publicitario llamó también mi atención, pero no por el castellano no bien pronunciado ni bien entonado de “La Puca” sino más bien la forma de cómo era presentado y el motivo “inventado” por los guardianes de la cultura huamanguina, para vetar el spot publicitario. Es decir, si reparamos detalladamente en el video, nos damos cuenta de que la presentación se hace íntegramente en castellano, en ningún momento se hace alguna mención en quechua. Sin embargo, el veto a la propaganda invocaba el hecho de que la propaganda supuestamente “ridiculiza al quechua mal pronunciado” (ver RPP, 31/01/2014).

¿Qué se puede decir entonces? Creo que en el fondo lo que se quiso criticar, no es el hecho de que la propaganda ridiculice “el quechua mal pronunciado” (porque como ya mencioné no hay en el video ninguna frase pronunciado en quechua), sino más bien es el hecho de que sea una actriz cómica, rubia, blanca, de rasgos citadinos, la que se haya prestado para representar a una campesina y concluir la propaganda invocando la condición del carnaval ayacuchano (aunque en un castellano no bien pronunciado), de ser “Patrimonio Cultural de la Nación”. ¿Qué hubiese pasado si dicha invocación lo hubiese hecho, no una actriz cómica, sino una verdadera campesina? ¿La hubiésemos igualmente cuestionado? Tal vez sí, porque como uno de los críticos refirió, el spot publicitario terminó siendo “...una ofensa para nuestra ciudad, porque tiene profesionales, tiene cultura...” (Ver RPP, 31/01/14). Vale preguntarse entonces ¿sólo la ciudad y los profesionales tienen cultura?, ¿los campesinos y las zonas rurales no los tienen? ¿los campesinos no tienen que pronunciar mal el castellano? ¿sólo se tiene cultura si se pronuncia bien? Está hartó comprobado que jamás de los jamases la segunda lengua es bien pronunciada. Ese no es el problema. El problema es de cómo entendemos y gestionamos nuestras diferencias.

Y entonces emerge el reto; es decir, la necesidad proponer la interculturalidad como proyecto a fin de conocerlo e incorporado en nuestras relaciones e incluso en nuestras propias vidas. Mas, asumir el proyecto de la interculturalidad, así como su necesidad de conocimiento, implica asumir, al mismo tiempo, la idea de que no la conocemos; por tanto, hay la imperiosa necesidad de conocerla para no solo asumirla como proyecto, sino también, como dijimos, para incorporarlo en nuestras relaciones y en nuestras propias vidas; en suma, para aprender y vivir la interculturalidad.

Sin embargo, me temo que por ahí no va el asunto, porque la interculturalidad no es para nada un asunto ni un proyecto desconocido. En el peor de los casos, al menos se tiene una idea vaga de lo que significa. Muchos, en el mejor de los casos, manejamos un buen discurso acerca de la interculturalidad e incluso reconocemos prácticas racistas y discriminatorias.

Respecto del aprendizaje especializado de la interculturalidad, en el caso de los profesores universitarios, se conviene en señalar que ésta proviene de la propia formación docente, de los cursos de capacitación a los cuales asisten, de los estudios de postgrado, en las cuales

aprendieron no solamente acerca de la interculturalidad, sino también a ponerlo en práctica tanto en sus vidas cotidianas como en sus vidas profesionales. Es más, muchos docentes incluso refieren haberla investigado e incluso escrito libros; y otros también refieren haberla aprendido cuando lo pusieron en práctica en sus labores profesionales y/o de docencia. Pero no solamente se trata de un aprendizaje logrado, el discurso de los profesores de la universidad en pro de la interculturalidad, también es producto de la época o consecuencia del contexto contemporáneo que señalamos, en el que hablar o “vivir” la interculturalidad resulta siendo lo “políticamente correcto”. Ciertamente, cuando se les escucha hablar de cosas en favor de la interculturalidad, de la “tolerancia”, del respeto por el *otro*, o de vivir sin racismo ni discriminación, sentía que mi proyecto, esto de saber si la gente sabe de la interculturalidad, se evaporaba. Me decía ¿cómo se puede enseñar interculturalidad a gente que dice y asume conocerla? Sin embargo, tal como veremos, comprendía que no se trataba de un problema de conocimiento.

Muchas veces lo que se vive no es lo que se dice o al revés, lo que se dice no es lo que se vive. Una tarde cuando asistí a la presentación del libro: “Repensar la desnutrición: infancia, cultura y alimentación en Ayacucho” (IEP, 2012), en uno de los ambientes del Centro Cultural San Cristóbal, uno de los comentaristas, que era un alto funcionario del gobierno regional, vinculado al sector salud, insistió en que lo que se debe hacer es “capacitar” a la gente del campo para que aprendan a comer bien; es decir, que sepan reconocer los alimentos nutritivos, que asuman la importancia nutricional de la carne, de la leche, del huevo, que dejen de consumir “comida chatarra”, para de esa forma –decía el funcionario– propiciar o contribuir en la lucha contra la desnutrición infantil, cuyos índices, dicho sea de paso, son altísimos según lo dicho por los autores del libro. De la misma forma, otra tarde, cuando asistí también a la presentación otro libro referido a la historia del periodismo en el país uno de los comentaristas refirió enfatizó en el sentido de que en la época de la colonia y aún en la época republicana “los indios no eran ni son actores ni sujetos de la historia”. Y los días en los que se discutía la nueva Ley universitaria, sus detractores (muchos de ellos profesores y estudiantes de la Universidad) la acusan de ser un “engendro del imperialismo” y la imposición de sus agentes, en este caso, el del Banco Mundial”.

Lo que llama la atención de estas tres historias es de cómo los *otros* y aún *nosotros* mismos nos representamos como los “incapacitados” de siempre, que necesitamos que alguien, implícitamente foráneo, nos “capacite” para aprender a “vivir bien”. Aparecemos también como los personajes secundarios o mejor dicho los personajes “extras” de la historia, o simplemente marionetas del imperialismo sin capacidad alguna de agencia. Recordaba de cómo en mis clases de historia, les decía a mis estudiantes que el problema de la colonia no era su ideología a través del cual los conquistadores justificaban la conquista, acusándonos de ser “indios sin alma” incapaces de pensamiento abstracto. El problema en el fondo –les decía– es que nosotros los indios nos la hayamos creído. Recordaba de cómo Fidel Tubino refería al proyecto educativo de la colonia en el sentido de que lo que “...los subyugados interiorizaran como auto imagen la imagen que los colonizadores tenían de ellos y, al mismo tiempo, que interiorizaran como imagen de los colonizadores, la que ellos tenían de sí mismos” (Tubino; 2002: 56). En mucho, es lo que constataba casi quinientos años después y en plena universidad. Por eso también a mis estudiantes les decía que nuestros cuerpos no solamente son entes biológicos, sino que además son también construcciones socioculturales e históricos; por eso –les decía– discriminamos con suma facilidad, porque en el fondo no son nuestros cuerpos los que

discriminan, sino más bien nuestra historia expresada en la actuación y en el lenguaje de nuestros cuerpos.

“La paja en el ojo ajeno”:

La discriminación y el racismo implícito

El tiempo está mal humorado y nosotros acabamos de llegar a Rivacaico (provincia de Parinacochas–Ayacucho). Las primeras gotas de lluvia comienzan a caer y nosotros no sabemos a dónde ir. Nuestro destino es Huallhua, pero no sabemos cómo llegar. La gente abandona la plaza, solo unos cuantos se guarecen debajo de los aleros de las casas. Una de las oficinas del municipio se encuentra abierta y notamos que en su interior hay gente. No sé por qué, pero pensamos que se trata de un matrimonio. Nos asomamos entonces sigilosamente, porque no somos invitados. Nuestra intención al final es protegernos de la lluvia.

Ya en la puerta nos damos cuenta de que no se trata de un matrimonio, sino de una reunión de los nuevos Agentes Municipales que asistían a una ceremonia de reconocimiento por parte del alcalde. En la puerta se encuentra estacionada una camioneta 4x4, el único, por cierto. Sospechamos que es de la empresa minera. Le pedimos al chofer que nos lleve a Huallhua y él gustosamente acepta; sin embargo, nos sugiere también le pidiéramos permiso a la responsable de la camioneta, una mujer que merodea por la plaza, saludado amablemente a cuanta gente encuentra a su paso. A todas y todos los saluda con un beso en la mejilla, los toma de la mano, los sacude de los hombros, les desea feliz año nuevo y comparte con ellos su alegría de estar nuevamente en el pueblo, de volverlos a ver, de empezar un nuevo año y de volver a trabajar juntos. Les dice que requerirá de su activa participación para sacar adelante los proyectos que tiene. A un grupo de personas les informa de la gestión que hizo en las oficinas de la Unidad de Gestión Educativa Local de Parinacochas. Ella es de tez blanca, viste jean, unas botas que le llegan casi hasta la rodilla, una casaca que la engorda y unos lentes oscuros que lo usa como vincha. Nosotros nos acercamos a ella, la saludamos y le pedimos que nos lleve a Huallhua. Nos dijo que sí, pero nos pidió que la esperáramos un rato más, ya que participaría de la reunión de autoridades en el municipio. Quedamos entonces y sin querer queriendo participamos también de la reunión.

Ésta comienza. Los Agentes Municipales ocupan el auditorio, mientras que en la mesa de honor se encuentran el alcalde y la funcionaria de la empresa. El alcalde hace uso de la palabra, los saluda, les da la bienvenida y los agradece por ser autoridades municipales en sus localidades, al mismo tiempo los invoca a trabajar juntos en bien del desarrollo de la comunidad y del distrito. A continuación, los juramenta y luego les hace entrega de la vara, símbolo de autoridad, un sombrero adornado con flores y una credencial a cada uno de ellos. Después, propone un brindis con gaseosa y galletas. Mientras lo hacemos comunica a los presentes que la camioneta de la empresa minera llevará a algunos de los Agentes Municipales a sus respectivos pueblos, principalmente a los que viven en lugares distantes como Huancute, que así lo había coordinado con la funcionaria de la empresa. Sin embargo, le pide a la funcionaria que les alcanzara mayor información sobre el mismo. La funcionaria se levanta de su asiento, saluda nuevamente a los presentes, los felicita por el cargo que asumen, por la responsabilidad que ello supone y nuevamente los invoca a trabajar en estrecha coordinación con las autoridades del distrito. Para entonces, algunos de los Agentes Municipales habían exigido al alcalde a que se haga respetar con sus demás Agentes Municipales, porque, según decían, muchos no habían venido a

la reunión, porque al final, decían ellos, el alcalde es para ellos como su padre (*taytayku qina*) o como la cabeza del pueblo (*Ilaqtapa uman*) y que ellos simplemente están para obedecerlo. Esta idea retoma la funcionaria e insiste en que efectivamente el alcalde es como el padre para ellos y que por tanto tienen que respetarlo. A continuación, comenta acerca de su retorno al pueblo después de haber pasado las fiestas de navidad y de año nuevo con su familia, pero también de los ánimos con los cuales recomenzaba su trabajo, de sus proyectos y que la buena marcha de los mismos, así como su éxito dependerá en mucho del apoyo de las autoridades. Propuso la idea de que “juntos: municipio, empresa y comunidades trabajaremos”. Seguidamente informa la manera de cómo devolverá a los Agentes Municipales a sus respectivos pueblos, para ello indica un itinerario a seguir.

Paralelamente la reunión se distiende y poco a poco se convierte en una conversación. Nosotros también intervenimos y les decimos los motivos de nuestra presencia en el pueblo. En un momento ingresa otro funcionario de la empresa y literalmente ordena a los Agentes Municipales a que se acercaran a él para que le dijieran su nombre, la comunidad a donde pertenecen y sus números de celular, según dijo, para “mantener contacto”, por si hay reuniones o actividades que coordinar. Los Agentes Municipales así lo hacen; se acercan a él sumisamente, desempacan sus mantas o mochilas y sacan papeles donde algunos de ellos, principalmente mujeres, tienen anotados sus números de celular, otros sacan sus DNI y lo muestran al funcionario. Mientras tanto la lluvia se intensifica, el alcalde como sus funcionarios vuelven a sus quehaceres, nosotros aprovechamos para tomar fotos.

Hay varias cosas que nos llaman la atención de lo que acabamos de contar y tienen que ver básicamente con los símbolos presentes, de cómo funciona o mejor dicho de cómo es manipulado en el contexto de la relación Estado–empresa–comunidad. Y llamamos la atención porque el símbolo nos es inocente, más bien condensa cultura, en tanto que por un lado opera como vehículo de significación, comunicador del *ethos*, es decir, de lo que somos; pero también cumple el papel de operador del proceso social, en tanto que ciertas formas y circunstancias produce también transformaciones sociales. Hay que señalar que entendemos por símbolos, en primer lugar, el lenguaje y en particular la palabra, pero también los gestos y, como no, los iconos que permanentemente usamos y rehusamos en nuestro afán de comunicar.

Por eso es que resaltamos la forma en cómo la funcionaria de la empresa se relaciona con la gente de los pueblos donde trabaja, que al final simboliza la relación empresa–comunidad. Se trata de una relación excluyente y vertical que al final termina cosificando a los “*otros*”. La parafernalia que usa se presta para legitimar dicha relación y su poder, desde la camioneta 4x4, hasta la ropa que usa; pero también sus gestos, desde saludos que incluyen besos en la mejilla, hasta abrazos, lo que propician no es sino presentarla como “buena”, poseedora de buenas intenciones. Sin embargo, es ella la que ostenta el poder, pues como podemos ver no llega sola al pueblo, sino trayendo consigo proyectos que “beneficiará” al pueblo. En esa relación los “*otros*” no son actores ni sujetos, mucho menos agentes; el papel asignado nos sino accesorio, subalterno; están ahí para aceptar y con ello legitimar la presencia de la empresa y que obviamente no renuncia a la idea de “ayuda” que subyace su proyecto.

Solo así se entiende el lugar que ocupa la funcionaria en la asamblea. Su lugar al lado del alcalde y en la mesa de honor simbólicamente da cuenta de la autoridad lograda, que es al final la autoridad de la empresa. Hasta donde sabemos en el sistema de autoridades de cualquiera comunidad no existe un espacio asignado para ninguna empresa privada o sus representantes,

pero en este caso la empresa estaba ahí, al final, haciéndola de autoridad; en la política del espacio la funcionaria que representa a la empresa ocupa el espacio de la autoridad.

Empero, se trata también de una especie de autoridad adscrita, pues en mucho obedece al hecho de que sea la propia población y sus autoridades la que le asigna y hasta reconoce dicha autoridad. Tiene que ver mucho con el hecho de que las comunidades han devenido dependientes de ella. De hecho, la empresa minera es la mayor empleadora de la zona: solo en Huallhua, 21 comuneros de un total de 60, trabajan para ella. De otro lado es la que mayor dinámica comercial propicia, muchas de las pequeñas tiendas, por ejemplo, no existirían si no fuese por la presencia de la empresa. Pero también el solo hecho de las indemnizaciones que la empresa otorga en beneficio de la comunidad, hasta los servicios informales que ofrece como la de movilizar a las autoridades a bordo de sus camionetas, pasando por los servicios de salud que brinda a la población, entre otros, permiten ejercer y legitimar dicha autoridad adscrita.

De modo que, podemos decir que el racismo como la discriminación anida por doquier. Lo descrito, sin embargo, no es de ningún modo singular, es más bien la forma casi generalizada de cómo funcionan las relaciones sociales en el país. En ese sentido y volviendo a la universidad, de ninguna manera podemos decir que se abstrae de la discriminación implícita. Más bien es el espacio donde también tiene lugar y en la que vive y revive intensa y cotidianamente. Podemos decir que casi todos la hemos vivido incluso de manera personal, en todo caso, al menos lo hemos visto, escuchado y/o tolerado. Las historias de menosprecio, de no reconocimiento del *otro* o de sentencias como aquella de cerrarle las puertas de la universidad a estudiantes, hijos de campesinos, son recurrentes en nuestra universidad.

No obstante, vale decir que no se trata de un problema explícito; el racismo como la discriminación operan más bien en el plano de la intersubjetividad (Manrique 1999), tanto que hasta la hemos naturalizado. Una de mis estudiantes me contó de cómo se “arrochaba” haciendo cola entre los comensales del comedor, en tanto asumía que siendo ciudadina el comedor no era para ella. Otro estudiante del posgrado, abogado de profesión, me dijo que una vez que termina de atender a un campesino, reambienta su oficina con la ayuda ambientadores artificiales con la finalidad de ahuyentar el mal olor dejado por el campesino. Mientras que a un ex profesor, sus alumnos y aún sus propios colegas lo habían apodado “calatraba” por lo “flaquito” que era. Vale decir, que cuando mis entrevistados me contaban estas experiencias, tanto ellos como yo mismo nos reíamos. Y en general creo que todos nos reímos cuando escuchamos burlas, apodos o chistes de contenidos racistas y/o discriminadores. Porque como digo la hemos naturalizado, la hemos hecho parte de nuestras vidas.

Constataba entonces un desfase, por un lado, un “conocimiento” bien elaborado acerca de lo que es la *interculturalidad*, así como un discurso que niega y denuncia tanto del racismo como de la discriminación; y, por otro lado, una vida como la universitaria que, como hemos visto, se encuentra plagada de ella. Diría que, en mucho, tanto el racismo como la discriminación es la forma de cómo más bien nos relacionamos. Sin embargo, lo curioso es que a la par de que mis entrevistados hablaban y denunciaban el racismo o la discriminación, no todos mis entrevistados se asumían ni discriminadores ni racistas, tanto que cuando les encaraba el tema, muchos reaccionaban con vehemencia negando ser portadores de estos prejuicios. Comprendía que un mal entre nosotros es el “mirar la paja en el ojo ajeno”, es asumir que el racismo y la discriminación es un problema de los otros *otros*. Así, por ejemplo, otra profesora me contó muy emocionada, de cómo sus clases sobre un curso determinado, la realiza en una comunidad

de las afueras de Ayacucho; que sus estudiantes hacen el *pagapu* a la tierra antes de comenzar la clase o de relacionarse con la población “valora” este hecho incluso con emoción. Para la profesora, se trataba de una clase con enfoque intercultural. Otro, profesor, oriundo de una comunidad centro sureña, me dio clases de cómo debemos hacer para que nuestras comunidades superen sus problemas. Me dijo que debemos de propiciar que los campesinos recuperen sus antiguas prácticas de producción. Recordó que cuando niño veía de cómo los campesinos de entonces vivían una especie de autarquía, en tanto eran ellos mismos los que producían y procesaban sus alimentos y/o sus vestidos; que hacían *chuñu*, procesaban granos, que no conocían azúcar, sino que ellos mismos lo fabricaban a partir de la cabuya; que no usaban insecticidas ni abono artificial, sino que “todo era natural”. Lo mismo me dijo respecto del vestido y del calzado, en tanto ellos mismos eran los que fabricaban hilos a partir de la lana de oveja o de alpaca y que ellos mismos también los convertían en tela y luego en vestido. Recordó con cierta emoción de cómo las telas fabricadas a partir de la lana de oveja “eran mil veces más abrigadoras que las actuales frazadas sintéticas que no abrigan para nada”. De igual modo hizo mención al caso de los calzados o de las sandalias, que según me dijo, también ellos mismos lo fabricaban a partir del cuero de res.

Es lo que también nos dio a entender otra colega antropóloga, funcionaria del área de responsabilidad social de una empresa X que opera en algún lugar de Ayacucho. Me dijo ser natural de Abancay y que trabaja como relacionista comunitario. Me invitó a pasar a su oficina y con lo primero que nos topamos fue con una maqueta grande en donde se representaba el campamento minero y el espacio geográfico que lo rodeaba, incluido las comunidades campesinas. Había también una computadora y muchos materiales de propaganda, afiches, trípticos y demás cosas. Nos habló amablemente de cómo es el trabajo de la mina y la responsabilidad social de la empresa. Nos dijo que desde su oficina apoyan a las comunidades en temas relacionados a la agricultura, la salud y la educación. Nos habló de los riegos tecnificados que estaban implementando en las chacras, de los biohuertos domiciliarios, de las campañas médicas y de cómo apoyaban a las escuelas de las comunidades, particularmente en lo que concierne a las salas de estimulación temprana. “Como ve –nos dijo– somos la minera más responsable que tiene el Perú y creo que es la única minera que así está trabando”. La escuchamos casi sin interrumpirla; en sus palabras y en la forma de cómo lo decía notábamos su intención de convencernos. “Cuando vine –continuó diciendo–, la gente no tenía huertos, gallinitas; sus chanchitos, todo escuálidos caminando por las calles. En las casas sus zanahorias todo arrugadas, tomatitos pudriéndose y no tenían nada, ni huertos. Y empezamos así, había la necesidad de hacer cambiar las ideas; se les ha enseñado a comer verduras, ni lechugas sabían sembrar, menos comer. Mire, es cierto lo que le digo –continuó–. Le cuento que cuando fuimos a supervisar una vez entregados los viveros, lo habían plantado las lechugas en espacios cortitos, porque cualquiera sabe que entre lechuga y lechuga debe haber un espacio prudencial, porque las lechugas al crecer se abren y entonces los saqué, tuve que enseñarles.... no es broma, es cierto lo que les estoy diciendo. A parte, les hemos enseñado a consumir lo natural, lo sano. Ahora, hasta a vender sus productos han aprendido; es decir, ya no producen solo para consumo sino también para vender”. Le replicamos: “...y si la gente no quiere hacerlo, porque, como hemos visto parece ser que la agricultura no es una práctica generalizada en estas comunidades, como sí lo es la ganadería. Además, si nos ponemos en el lugar de los campesinos, al final podría parecer insulso sembrar tomates, cebollas o lechugas, cuando de pronto lo pueden comprar en las tiendas”. Entonces Luzmila me respondió: “Claro, como le digo hay gente que quieren

negociar de nuevo el contrato porque lo que quieren es plata..., esa gente pues que no quiere hacer nada, no quieren sembrar, están viendo a la empresa nada más, frescos esperando plata... Pero hay gente que les gusta y están aprovechando todo esto, como el señor Paulino. Nosotros les hemos plateado miles de cosas, que formen empresas de transporte, crianza de cuyes u otras pequeñas empresas y que la mina les va apoyar comprando los cuyes, por ejemplo, pero nada. Pero a pesar de que rajan de la mina nosotros estamos trabajando, en salud con campañas médicas en las comunidades, tenemos un programa que lo llamamos ‘médico de cabecera’ y con ese programa hemos apoyado en Ricray, San Javier de Oyolo y San Andrés de Allpabamba. Claro, solo somos apoyo porque no es tanto nuestra responsabilidad; el responsable directo es la MINSA, es el Estado, no es responsabilidad nuestra”. “¿Entonces por qué apoyan sino es responsabilidad de la empresa?”—le dijimos—. La antropóloga un tanto fastidiada nos dijo: “Porque queremos trabajar con los que necesitan”. Sospechamos más bien que a la colega se le agotaba las ideas, los argumentos; que en nuestra opinión era la demostración que ella así lo creía, que no era tan cierto eso que para la empresa la salud de la población no era su responsabilidad.

Cambiamos entonces de tema y le pedimos que nos hablara de los apoyos que brinda la empresa en temas de educación. De inmediato la relacionista comunitaria abordó el tema de la Sala de Estimulación Temprana y que en su calidad de responsable era la que más interés ponía. Nos dijo entonces que “...en las comunidades no saben esto (estimulación temprana) y no le dan importancia. Ellos (los campesinos) dicen: ‘que va a entender mi hijo si está muy chiquito, sino piensan todavía, si son pequeños, ya en el jardín o la escuela aprenderán’. Estimulamos para que sea hábil. Desarrollamos su sinapsis que es el proceso a través del cual las neuronas del cerebro se conectan y entonces eso hay que estimular”. Le preguntamos, qué es la sinapsis. Y entonces escribió en su cuaderno dicha palabra al mismo tiempo de explicarnos que la sinapsis es el proceso de conexión de las neuronas del cerebro del niño que está en formación y por tanto hay que estimularlos. Le dijimos entonces: “las mamás no entienden...”. La antropóloga, un tanto fastidiada, nos respondió alzándonos la voz: “... aquí la gente desde que engendran, no les da nada de importancia a los hijos... dicen no entienden todavía. Por eso es que en la escuela o colegio no son despiertos, a diferencia de los niños de la ciudad. Es determinante si sus padres les dicen que son burros porque no pueden. Yo conozco el tema y veo pues el rendimiento académico de los niños. Los niños del pueblo, son más retrasaditos, no pueden, mientras los niños de la ciudad son más estimulados, son más hábiles. A la gente, aquí poco o nada le importa. Pero yo hago esto porque me nace, porque soy antropóloga, a mí no me pagan ni un sol por esto. Y a veces digo qué me importa pues, al final, no me perjudico yo, y no me quemo el hígado”.

En su explicación, los males de nuestras comunidades tenían que ver con el hecho de haberse acostumbrado al “facilismo” del Estado que, a través de los programas sociales, como es el caso del Programa Juntos, se vuelven improductivos, “...ya no trabajan sino más bien esperan sentaditos sus 100 soles”. Nuevamente aquí aparece el “facilismo” con el cual los profesionales negamos la capacidad de agencia de los hombres del campo. En este discurso como en los otros, los campesinos no son sino accesorios, no son las locomotoras del país. En la relación Estado–campesino, el primero es agente, el segundo es instrumento pasible de manipulación.

Además, como podemos ver la *interculturalidad* en todo esto aparece como un vector unidireccional; ésta se orienta desde un *nosotros* hacia los *otros*, nunca es al revés. Y en mi

opinión es una forma también en el que opera el racismo y la discriminación. Desde el discurso de la “Educación Bilingüe e Intercultural”, por ejemplo, la idea es “ir a las comunidades y enseñar a los niños del campo, primero en su idioma materno, el quechua, luego en el español”. Cuando le pregunté al profesor que me contaba esto, si a su hijo que estudia en un colegio de la ciudad le enseñaban quechua me dijo que no. En esa misma línea, cuando les propuse a mis estudiantes de una facultad X ir a una comunidad a recibir una clase de parte del Juez de Paz no letrado, algunos de ellos protestaron al mismo tiempo de reprocharme la idea de “recibir clase” de parte de alguien que no había estudiado en la universidad. Uno de ellos me insistió en que más bien deberíamos ser nosotros quienes les enseñemos. Pasa lo mismo cuando las enfermeras insisten en ir al campo para “capacitar” y sensibilizar a los campesinos acerca de la importancia del “lavado de manos” y de la “pirámide nutricional”, entre otros. En el fondo, lo que ocultan estas iniciativas es la idea de que la gente del campo no se lava las manos y tampoco “saben comer”. En realidad, hay una reticencia muy fuerte en la universidad, de reconocer que los “otros saberes”, son efectivamente saberes. Que no son “simples creencias” sino que son, al igual que nuestros saberes, también saberes poseedores de sistematicidad y un orden, en tanto son los que dan sentido a la vida del campo. Es lo que constaté cuando un profesor me contó que cuando les propuso a algunos colegas de la escuela de obstetricia la idea de que propiciaran que las parteras del campo vengan a la universidad para enseñar a sus estudiantes el llamado “parto vertical”. Refirió, que muchas de ellas se horrorizaron por la idea y más bien espionaron en las parteras la responsabilidad de las “muertes maternas” por cuanto supuestamente atienden los partos en condiciones no adecuadas, impiden que los llamados “partos institucionales” funcionen y en general, asumían que ese tipo prácticas simplemente debían de ser erradicadas.

La interculturalidad en contextos deslocalizados

Tal vez valga la pena regresar al testimonio del profesor en el que planteaba la necesidad de retornar al pasado y a una vida casi autárquica como una alternativa a los males del presente. Porque en su discurso hay algo de certeza. Pues efectivamente, en el pasado la gente *sabía* producir tanto su alimento como su vestimenta. Sin embargo, se trataba de un saber que se conectaba con una época que ya no es la del presente. En el pasado, tanto la vida como los propios los procesos eran eminentemente locales, circunscritas a los límites de la comunidad. En el presente ya no. Se advierten más bien “procesos deslocalizados” (Theidon y Del Pino, 1998) como producto, entre otros, de la globalización y particularmente en el caso ayacuchano del periodo del conflicto armado interno que vivimos, en tanto que una de sus consecuencias fue, entre otros, el proceso de desplazamiento, pero también de los procesos de retorno que hacía que los retornantes retornen a su comunidad llevándose a las ciudades a donde habían huido (Degregori, 1998). De tal forma que podemos concluir que la vida en el actual contexto se inscribe tanto al interior de las comunidades como también fuera de ella.

Plantear el tema de la “urbanización” de la vida en el campo, nos lleva a pensar en el perfil de los jóvenes estudiantes a quienes beneficiaba el Proyecto Hatun Ñan de la universidad. Porque como hemos visto, en un mundo en el que los procesos se deslocalizan me parece un error seguir segmentando o dividiendo a los “jóvenes rurales” de los “jóvenes urbanos”. Es más, el hecho de crear proyectos exclusivos para poblaciones a quienes los pensamos o los asumimos

como “necesitados” de ellos, sin querer queriendo, reproducen racismo, discriminación y políticas de tutelaje.

Porque lo rural y lo urbano en un mundo globalizado y, aún más, en una sociedad postguerra como la nuestra, ya no refieren espacios diferentes o a vidas afincados en mundos paralelos, distanciados o aislados, sino más bien refieren a espacios y mundos en el que las vidas de las personas se traslapan o, mejor dicho, conviven. Es más, la idea del “archipiélago cultural”, tan arraigada en la manera de cómo se quiso entender desde la antropología tanto a las sociedades como a la culturas, es lo que ahora se cuestiona, porque en verdad las culturas nunca habitaron ni tiempos ni espacios definidos; en todo caso, la metáfora insular servía en mucho para llevar a cabo los proyectos imperiales y de colonización “... porque si para construir una idea de homogeneidad cultural en una sociedad colonial, era necesario hacer como sino hubiera presencia occidental, los procesos de independización de Asia y África tornaron inverosímil la idea de uniformidad o de ‘pureza preservada’ de esas sociedades. Las presencias imperiales fueron y son elocuentes respecto de la heterogeneidad y la desigualdad en ciertos territorios. En segundo lugar, las migraciones —que en muchos países centrales son consideradas, incluso por intelectuales un fenómeno del siglo XX— demostraron que, si alguna vez hubo ‘islas culturales’, las personas, no obstante, se mueven desde hace tiempo de una isla a otra. En realidad, las migraciones y las convivencias culturales son al menos tan antiguas como los registros escritos de la humanidad. En tercer lugar, la transformación de las tecnologías de la comunicación planteó un horizonte nuevo en el que —aunque la mayoría de las personas no se trasladan— los símbolos y los mensajes se desplazan generando una conciencia de contemporaneidad cultural. Así, la heterogeneidad cultural en un mismo espacio es menos novedosa que su visibilidad” (Grimson, 2012: 59–60).

De modo que, si reparamos en el perfil de los jóvenes “rurales” de la universidad de Huamanga, podemos darnos cuenta de que en el fondo ya no se trata de jóvenes “rurales” en el sentido estricto de la palabra, sino más bien de jóvenes “rural-urbanos”. Al menos es lo que se constata si queremos aproximarnos al perfil de estos estudiantes; es decir, casi todos (das) nacieron y vivieron en sus comunidades; de igual manera aprendieron el castellano, en varios casos, como segunda lengua, en otros a la par que el quechua. Igualmente se puede decir que todos (as) aprendieron a vivir tempranamente a “dos pies”, es decir, entre sus comunidades y las ciudades a donde migran temporalmente. Muchos de ellos (as) concluyeron sus estudios en sus propias comunidades y otros tres lo hicieron en la ciudad. Sus gustos favoritos son la música moderna, incluido los huaynos modernos, entre ellos el de “*Yarita Lizeth*” y casi todos visten ropa de ciudad. Un aspecto que nos parece importante resaltar es el hecho de que casi todos forman parte de los que podríamos llamar “la generación del internet”, pues casi todos usan celular, cuentan con correo electrónico y forman parte de las redes sociales. Por último, se puede decir que casi nadie piensa volver a vivir a sus comunidades una vez concluido sus estudios, en todo caso, salvo por cuestiones de trabajo.

Pero no se trata de una simple celebración de los procesos de “urbanización” de los jóvenes rurales; porque, para empezar, se trata de procesos complejos no del todo definidos. En todo caso, lo que podemos inferir es que los jóvenes del presente habitan mundos paralelos, pues tanto en sus cuerpos como en sus vidas cohabita tanto lo rural como lo urbano. Así, de lunes a viernes asisten a clases en la universidad, los sábados y domingos regresan a sus comunidades en donde recobran la vida rural campesina; sin embargo, ésta se entremezcla con elementos urbanos. Así, al mismo tiempo de acompañar a sus padres en las labores de la chacra,

sus oídos se encuentran conectados a los auriculares de sus celulares escuchando música y dispuestos a responder alguna llamada; y en las labores de pastoreo los jóvenes no dejan de llevar consigo una radio. Por la tarde, una vez terminado la faena, regresan a casa, pero ya no es el fogón el pretexto de la socialización, sino más bien el televisor.

Sin embargo, estos nuevos elementos que se incorporan a la vida del campo no eximen del todo las formas propias de socialización practicadas tradicionalmente en las comunidades, en el que además las relaciones próximas y personalizadas siguen siendo las que todavía cuentan. Se puede decir, en todo caso, que son los espacios de socialización los que cambiaron más no así las formas; es decir, tanto la alcaldía, el juzgado, la iglesia o las tiendas de los comerciantes, antiguos espacios de socialización cedieron su lugar a la cancha de fulbito, a las esquinas, las iglesias evangélicas, la escuela (Degregori, 1999) y, en algunos lugares, al espacio virtual, como el de los celulares o el internet, como espacios de socialización.

De modo que la generación de jóvenes estudiantes que estudian actualmente en la universidad ya no son los que lo hacían en los años o las décadas que siguieron inmediatamente a la reapertura de la universidad. De modo que, aunque parezca obvio, resulta necesario reparar en ello y pensar también en el concepto de *generación*, en tanto categoría o concepto que refiere "... a un grupo social con una mentalidad particular de duración temporal, y cuyos miembros viven en un mismo periodo de tiempo" (Gamarra, 2012).

Sin embargo, no solo se trata de cambios que se vienen operando en el lado de los estudiantes, sino también en el segmento docente. En un estudio realizado por G. Reynaga (2012) se demuestra cambio en el perfil de los docentes universitarios. Así de los 599 docentes registrados para el semestre II de año 2010 más del 40 % refieren provenir de las áreas rurales. La composición urbana de los docentes sigue siendo alta, sin embargo, este dato no es del todo exacto, en tanto como dijimos, al igual que en caso de los estudiantes, muchos de los docentes son migrantes, hijos de migrantes, en todo caso "rurales" pero que por diversos motivos se urbanizaron. Esto se nota además en el hecho de que más del 80 % de docentes refieren hablar quechua y un buen porcentaje de ellos dicen tener el quechua como primera lengua. Cabe anotar que en los años de la reapertura de la universidad todos los docentes eran ciudadanos y hasta cierto punto formaban parte de lo que llamamos la "élite intelectual", aunque en general tanto el perfil de los estudiantes como el perfil de los docentes, hacía que la educación en las universidades sea una educación elitista, cerrada a los sectores populares o emergentes. Es con el tiempo que la educación universitaria se masifica (Burga, 2008). Masificación que se va a expresar no solamente en el incremento desmesurado tanto en el número de docentes como en el número de estudiantes, sino también, tal como hemos visto, en el perfil de estos dos actores, tal vez, las más principales de la universidad.

De tal forma que en un contexto universitario como el que señalamos las políticas educativas de antaño, esas que tendían a segmentar o a especializar la educación entre una educación rural y otra urbana, simplemente resulta obsoleta. El reto es, en tal sentido, pensar en el tipo de docentes que requiere la universidad, más que pensar tan solamente en el tipo de estudiantes con quienes trabajamos.

Así las cosas, los nuevos docentes pueden ser urbanos o pueden ser rurales o las dos cosas. Ese ya no es el problema. El problema es pensar en cómo los docentes somos capaces de reinventamos una educación para los nuevos tiempos. Y en ese sentido pienso que los docentes no solamente deben de seguir siendo esa mirada-puente o los "héroes culturales" que

fueron antes, sino que además de ello seamos capaces de ampliar nuestros horizontes y proponer una educación realmente intercultural.

Bibliografía

- Aronés, M. y otros. (2012). "Todos tienen celular": Uso, apropiación e impacto de la telefonía móvil en el área de influencia de dos ferias en Puno. Lima: IEP.
- Appadurai, A. (2001). La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Uruguay: Trilce.
- Burga, M. (2008). La reforma silenciosa: Descentralización, desarrollo y universidad regional. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Degregori, C. I. (1999). Multiculturalidad e interculturalidad. En: *Educación y diversidad rural. Seminario Taller Julio 1998*. Lima: Ministerio de Educación.
- Degregori, C. I. (2000). *Antropología y cultura en el Mundo*. En: Degregori, Carlos Iván (editor) No hay país más diverso: compendio de Antropología Peruana. Lima: IEP/RDCS.
- Del Pino, P. y otros. (2012). Repensar la desnutrición: Infancia, cultura y alimentación en Ayacucho. Lima: IEP, Acción contra el Hambre.
- Escobar, A. (1996). La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma.
- Fukuyama, F. (1992). El fin de la historia y el último hombre. Madrid: Planeta.
- García Canclini, N. (2004). *La globalización: objeto cultural no identificado*. En: Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval (compiladores) Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina. Lima: IEP.
- Gamarra, J. (2012). Movadef, generación y jóvenes en la UNSCH. Revista Argumentos. Lima: IEP.
- Giddens, A. (2008). *Globalización*. En: un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas. México: Taurus.
- Grimson, A. (2011). "Dialéctica del culturalismo". En: *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hobsbawm, E. (1998). Historia del siglo XX. Barcelona: Grijalbo.
- Lozano, A. (2007). La guerra fría. Madrid: Malunsa.
- Manrique, N. (1999). Algunas reflexiones sobre colonialismo, el racismo y la cuestión nacional: introducción al libro *La Piel y la Pluma*. www.cholonautas.com
- Reynaga, G. (2012). Exclusión social y cultural en la educación superior: el caso de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Tesis para optar el grado de doctor en Antropología. Lima: PUCP.
- Theidon, K. y P. Del Pino. (1998). "Así es como vive gente": procesos deslocalizados y culturas emergentes. En: Carlos I. Degregori y Gonzalo Portocarrero (editores) *Cultura y Globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Trinidad, R. (2004). Inglés, internet y computación: poderosas herramientas para circular en la cultura transnacional. Documento Inédito.
- Tubino, F. (2002). "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: Más allá de la discriminación positiva". En: FULLER, Norma (editora) *Interculturalidad y Política: Desafíos y Posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 51–76.