

Pedro Roel Mendizábal:

"De Folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros", en Carlos Iván Degregori (ed.), **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana**. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2000.

Por: **Juan Javier Rivera Andía**

Este trabajo de Pedro Roel Mendizábal, de quien se conocen pocas publicaciones aun, intenta hacer un balance de los estudios de folclore realizados en el Perú a partir de los autores que han tratado el tema, de los discursos populares que se han referido a él, y de las políticas estatales que se han diseñado al respecto. Como es sabido, los estudios del folclore están ligados a "la búsqueda de un pasado glorioso", impulsada por un cierto nacionalismo y llevada a cabo por el indigenismo. Esta búsqueda definió un "otro" que era distinto y que formaba parte de la misma sociedad del observador. El primer ámbito de expresión de tal afán parece encontrarse en el arte: por un lado, la plástica (donde sobresale José Sabogal); y por otro, la música académica (representada por compositores como Leandro Alviña, Daniel Alomía Robles y organizaciones como el Centro Cuzco de Arte Nativo) y las primeras recopilaciones de música popular (como lo hacen los hermanos D'Harcourt). Sin embargo, el indigenismo clásico surge, alrededor de 1920, con el ensayo (y allí encontramos a Julio C. Tello, Castro Pozo y Uriel García). Esta nueva tendencia parece introducir, según Roel, una ruptura:

"los casos mencionados de la recopilación en la música y en narrativa no pertenecen propiamente al movimiento indigenista; al contrario, la estética y el discurso del indigenismo de los años 20 desplazaron a la descripción y recopilación, y la labor pionera no tuvo continuadores inmediatos" (p. 76).

En la década de 1930, comienza la recopilación sistemática de los estudios de folclore y aparece la primera exposición de los principios y métodos del folclore como ciencia (Julio Delgado, 1931). En la década de 1940, en provincias como Cuzco, Puno, Lima, Huánuco, Ayacucho y Junín aparecen las primeras publicaciones periódicas que recopilan las prácticas de las poblaciones rurales: "Waman Puma" (1941-1944), la "Revista del Instituto Americano de Arte" (1942), "El Ayllu" (1945 y 1948), "Folklore, revista de cultura tradicional" (1942) y la "Revista del Museo Nacional" (1949).

Para los autores que participan en estas publicaciones -usualmente "intelectuales de clase media provinciana"-, el folclore es "la muestra aun vigente de un período anterior de la cultura", es una recolección de "supervivencias... de raíz prehispánica" (p. 78-79). El motivo de estas recopilaciones es preservar esas supervivencias "como expresión de una identidad 'auténtica'" (p. 78). Según Roel, "lo que se está reivindicando es una identidad provinciana, llámese serrana o andina" (p. 78). El año 1945, con el nombramiento de Luis E. Valcárcel como ministro, marca un hito: se produce la "Concreción del discurso indigenista en una política cultural del Estado orientada a promover una cultura que se desea nacional... [una] identidad nacional sobre base provinciana" (p. 79). En este discurso identitario, lo criollo y lo costeño serían aun secundarios.

En este contexto, el folclore, o una parte de él, conformará dará a luz a la antropología andina, se convertirá en etnografía descriptiva (las obras de Efraín Morote, José María Arguedas, Josafat Roel, Lira, Merino, Villarreal, y Mendizábal Losack dan cuenta de ello). Surge la preocupación por las "características esenciales" y generales de un "conjunto cultural" al que se comienza a llamar "andino". La búsqueda de constantes religiosas, de patrones y esquemas básicos, y la delimitación de áreas culturales

estarían ilustradas por publicaciones peruanas y latinoamericanas como "Tradición" (1950), "Folklore Americano" (1953) y "Archivos Peruanos de Folklore" (1955). Con la antropología académica, los estudios de folclore ganan densidad, pero pierden terreno frente a otros intereses. En cierto modo, los nuevos investigadores dejan la cultura de lado y se interesan más por las estructuras agrarias.

La disminución del interés por el folclore hacia 1970, se puede explicar por la aparición de nuevas corrientes como el funcionalismo y el marxismo. Por ejemplo, en la obra de un autor tan conocido en esta época como Rodrigo Montoya, los "rituales como el pago de los wamanis, fiestas del agua y fiestas patronales son mecanismos de una ideología comunal que encubre las relaciones desiguales" (p. 90). Al mismo tiempo, el folclore es adoptado por los medios oficiales y gubernamentales. En este ambiente de intereses contradictorios (como la "cultura tradicional" y las reivindicaciones de clase), los estudios de folclore "sobreviven" de tres maneras. La primera son los "Congresos Bienales de Folklore" (iniciados en 1972), en los que los investigadores, sobre todo de provincias, producen "monografías recopilatorio-descriptivas, desgraciadamente sin demasiada relación con el resto de producción académica de esos años" (p. 91). El segundo refugio de los estudios de folclore es, según Roel, los estudios de "mentalidades andinas", entre los que incluyen obras tan heterogéneas como las de Tom Zuidema, Juan Ossio, John Earls, Alejandro Ortiz Rescaniere, Isbell, Bolton, Urton y Randall. Desde el punto de vista de Roel, "En muchos de estos estudios, en que se juntan la etnohistoria y la etnografía, la cultura andina aparece como un gran esquema ordenador del cosmos y del mundo social, que dota de sentido a todos los actos y hechos de la vida cotidiana" (p. 91). La última guarida del folclore se encontraría en los estudios de "religiosidad andina" del Instituto de Pastoral Andina, la revista *Allpanchis* (CBC), la obra de Henrique Urbano y Manuel Marzal, donde se buscan puntos de contacto de la antigua "religiosidad prehispánica" con el catolicismo, la Biblioteca de Tradición Oral Andina (donde se producen los trabajos de Gow, Condori, Valderrama y Escalante), y el Archivo de Música Tradicional Andina (hoy el Centro de Etnomusicología Andina de la Pontificia Universidad Católica del Perú).

Un giro importante se produce cuando se comienza a estudiar el mundo de los inmigrantes campesinos de la ciudad. Prestar atención a la población urbana de inmigrantes significó, para Roel: "la introducción definitiva de la categoría 'modernidad' en un objeto de estudio decididamente tomado como 'tradicional' [y]... cuestionar la imagen 'esencialista' de lo andino" (p. 93). Se incluyen también las categorías de "mercado" y de "poder" en el estudio de las expresiones populares. Se intentará estudiar la recreación de estéticas y de "las identidades en que aquellas se sostienen, en un marco 'moderno'" (p. 95). Los estudios sobre la "cumbia andina" (la música "chicha" o "tropical-andina") son un ejemplo de este paso de lo folclórico a lo popular, a una música "autoral, masiva y ampliamente difundida".

Los estudios de las fiestas muestran ahora sus diversos "referentes culturales" y la "adaptación o variación cultural". Roel pone como ejemplo de ello un breve trabajo del editor del libro, Carlos Iván Degregori (1982), sobre una fiesta popular en una comunidad campesina. Surgen entonces, la polémica sobre la "autenticidad" o "degeneración" de las expresiones culturales populares orientadas al mercado. Tal polémica parece provenir del enfrentamiento de dos perspectivas: una donde "el hecho folclórico como "expresión" de una realidad vivida o de una mentalidad antes que como un recurso o vehículo" (p. 98); y otra, nueva, donde la tradición, que ha dejado de ser sólo rural y andina, es ahora "más dinámica y adaptable" (p. 98). Roel nos recuerda que Jürgen Golte ha acusado a la primera perspectiva de exotizar la miseria, y que Debora Poole ha proclamado que "el ritual, considerado la expresión más paradigmática de la cultura andina, ha sido sometido a un conjunto de cambios operados por las redes del mercado y la masificación" (p. 99), y criticado a quienes buscan "modelos ideales en los otros para proyectar en ellos sus propias esperanzas (en la persistencia de un mundo idealmente opuesto al propio)" (p. 99).

La década de los noventa es para Roel una etapa feliz, en la que se pasa "del esencialismo a lo esencial", por medio del énfasis en las relaciones de poder y en la formación de identidades, de la producción de "etnografías bastante completas" (p. 101), y del paso de lo estático a lo dinámico: ahora "[los ritos] no solamente hablan de la sociedad y de la vida de quienes las practican, sino que las crean al ser realizadas... el objeto de estudio existe en permanente construcción" (p. 102). Ahora, pues, el rito es

reducido a lo que Roy Rappaport llama su sentido autorreferencial: a "acciones sociales, cuyas características formales tienen sentido como parte de un discurso sobre una realidad particular... vehículos de interacción social y simbólica" (p. 101).

En suma, Roel nos recuerda que el folclore en el Perú ha sido considerado tanto una característica distintiva de determinados pueblos como algo propio del observador. Esta ambivalencia explicaría las tendencias contradictorias del rescate y de la recreación, que han teñido a menudo las políticas estatales. Frente a esta situación, la globalización ha vuelto ambiguas y frágiles las fronteras entre el observador y los otros que estudia, ha vuelto obsoletas las nociones de "modernidad" y "tradición", y ha diluido las diferencias entre "los agentes sociales que representan esos paradigmas" (p. 107).

El artículo de Roel, aunque tiene una bibliografía desordenada e incompleta (pues no se encuentran en ella muchos de los textos citados) y muestra algunos errores pequeños pero sorprendentes (uno de ellos es que, contrariamente a lo que imagina, ningún trabajo de Ulpiano Quispe sobre la herranza sigue las ideas analíticas de Tom Zuidema; otro es que José María Arguedas nunca habla de la presencia andina en las ciudades como de una "reconquista" (p. 88)), nos brinda un panorama que se ha intentado esbozar pocas veces. Sin embargo, creemos que el artículo adolece de una cierta complacencia con las posturas más recientes sobre el tema. Valdría la pena evitar el abuso de la noción de "identidad" o tomarla como si bastara para explicar todas las tendencias del folclore; y preguntarse por la influencia real de la construcción de lo andino propia de los intelectuales de provincias. Finalmente, nos parece superficial la vinculación señalada por Roel entre los estudios de folclore y lo que él llama los "estudios de mentalidades" (término, por lo demás, discutible). Nos parece que, en cuestiones relativas al método de aproximación y a la naturaleza del objeto de estudio, estos autores se diferencian mucho de los folcloristas anteriores. Por lo demás están ausentes autores tan importantes como Verónica Cereceda, Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Antoinette Molinie-Fioravanti, Ana de la Torre o Manuel Gutiérrez Estévez.

---

Publicado: 2005

