

# Memoria de una antropología de campo: Chincheru

## *Memoirs from field anthropology: Chincheru*

CLAUDIO ESTEVA FABREGAT

Universidad de Barcelona  
Departamento de Antropología Social  
esteva@trivium.gh.ub.es

*En honor y memoria de José Alcina.*

*Mientras recordamos, hacemos historia.*

*Con un fuerte abrazo desde nuestra amistad, querido Pepe.*

### RESUMEN

El autor repasa, desde una perspectiva de carácter epistemológico, las experiencias de campo tenidas en Chincheru (Cuzco) durante las temporadas de 1969-1971. Se ponen de relieve los problemas lingüísticos derivados de la comunicación del antropólogo con los indígenas por medio de informantes bilingües, así como de ciertas limitaciones cognitivas personales que resultan de un trabajo de campo de carácter estacional, ya que, debido a la ausencia de observación personal, la información ha de obtenerse de informantes bilingües mediante la realización de cuestionarios orales intensivos.

### PALABRAS CLAVE

Trabajo de Campo.  
Informantes.  
Chincheru  
(Cuzco).

### ABSTRACT

This paper presents an epistemological review of fieldwork undertaken in Chincheru (Cuzco) in the summers of 1969 to 1971. It raises questions regarding linguistic problems posed by communication between anthropologist and Indian people through bilingual informants. Furthermore, it highlights the fact that seasonal fieldwork gives rise to certain personal cognitive limitations, because in the absence of personal observation, information has to be obtained from bilingual informants through the conducting of intensive oral questionnaires.

### KEY WORDS

Fieldwork.  
Informants.  
Chincheru  
(Cuzco).

**SUMARIO** 1. Circunstancias. 2. Asuntos de compenetración. 3. Dos culturas. 4. Observación temporal fragmentada. 5. Tiempo etnográfico y hechos sociales. 6. Referencias bibliográficas.

## 1. Circunstancias

En la ocasión de reunirnos en un homenaje colectivo a la memoria de José Alcina pensé que podía escribir un artículo que hiciera honor a una profesión, la que compartimos como americanistas, él en su condición de arqueólogo y de etnohistoriador, y yo como etnólogo aplicado a la función específica de antropólogo social en el caso de la experiencia de nuestro trabajo de campo en Chinchero. Finalmente, he pensado que también podía ser importante aprovechar este momento para hablar de pensamientos que nos envuelven cuando nos encontramos dispuestos a conocer otras culturas, a explicarlas cómo las vimos y en qué condiciones estuvimos haciendo nuestro estudio sobre otra sociedad, la de algunos ayllus de Chinchero para el caso. En este punto, lo que intentaremos decir en el breve espacio que se nos ofrece, tiene el carácter de una reflexión que incluye, especialmente, recuerdos acerca del contexto en el que hicimos una forma de Antropología dentro de unas circunstancias muy frecuentes en nuestra profesión. Nuestros datos de campo son el referente de conocimiento. A ello nos referiremos inmediatamente.

Desde este comienzo conviene decir que la memoria profesional de los antropólogos se funda en las experiencias universitarias, allí donde los colegas conviven en la docencia y suelen escribir sus trabajos. En este punto, se discuten teorías. Pero donde más nos acordamos del hasta qué punto hemos sido preparados para ejercer nuestra profesionalidad, es en el llamado trabajo de campo. Esto es especialmente cierto cuando nos desplazamos fuera de las fronteras culturales propias y nos adentramos a estudiar pueblos que nos son diferentes porque durante mucho tiempo del pasado hicieron otras adaptaciones y crearon otras historias. A los que así hicieron, los reconocemos como a *otros* culturales. Conforme pasamos el tiempo con estos otros, nos hacemos menos nosotros y más ellos. El discurso de nuestro trabajo de campo siempre tiene límites temporales, y en la mayor parte de los casos estamos convencidos de que debimos estar más tiempo en los territorios de los otros para así conocerlos mejor en su cultura y hechos sociales. Este sería el caso cuando hablamos de Chinchero.

De todos modos, hay ciertas generalidades que podemos adoptar desde el comienzo. Una de ellas es la de que estando con los otros, sintiéndonos solos con éstos, la necesidad de socializar nuestra existencia nos conduce a procurarnos un comportamiento lo más semejante al de los otros, y así adquirimos algunas rutinas de sus modos de hacer, como levantarnos a las mismas horas que lo hacen ellos y comer alimentos de los que suelen preparar para su sustento, y conversar muy a menudo de asuntos que les son propios y de los que aprendemos lo que luego escribiremos, probablemente, para que lo lean otras gentes. El proceso de socializarnos de adultos en el modo de vivir que tienen otros, es siempre insuficiente, pero en la medida en que hemos perdido el intercambio cotidiano con el modo cultural de nuestra sociedad de origen, en dicha medida también habremos adquirido ideas de los otros. En nuestra profesión somos, en cierto modo, el eco de lo que son los otros, de lo que nos dijeron, de lo que vimos y de lo que después pensamos que fueron. Este corto introito tiene por objetivo recordar lo que fue una experiencia de campo, la de Chinchero en concreto.

Especialmente significativo para mí fue aquello que aprendí a comprender a medida que mis interlocutores no eran los de mi cultura.

Debo mencionar que cuando el catedrático de Historia de América, de la Universidad de Madrid, Manuel Ballesteros Gaibrois, me invitó a formar parte de su equipo de investigación de campo, y en concreto para dirigir el grupo de Etnología, por mi parte ya había tenido contacto con la historia incaica y con el campesino andino. Lo primero era el resultado de mi interés por la cultura del Estado inca, y lo segundo porque en ocasión de un trabajo corto de campo (1964) en Latacunga, lugar próximo a Quito, había tenido la oportunidad de tratar con los campesinos de una hacienda. Ésta les había sido concedida por la ley de reforma agraria, y la recibían en condiciones de transición hacia la propiedad comunitaria de un terreno de la misma. En cuanto a mi interés por la cultura incaica, aquél incluía lecturas y cursos sobre esta región indígena, de manera que cuando me fue propuesta la dirección del grupo de Etnología que debía elegir yo mismo, no tuve inconveniente en aceptar la invitación. Esto ocurría en 1969 cuando en dicho periodo escolar ya llevaba un año establecido como docente en la Universidad de Barcelona.

La información etnográfica sobre la región no me era, pues, extraña porque formaba parte de mi formación como antropólogo en México, y porque ya durante los años de docente en la Universidad de Madrid, hoy *Complutense*, los cursos de *Religiones Indígenas de América*, y de *Antropología General*, que dictaba en la Sección de Historia de América, incluían la enseñanza de materiales etnográficos relacionados con la Etnología de la región andina. Desde siempre, el Profesor Manuel Ballesteros fue impulsor de estas temáticas en el Departamento de Arqueología y Etnología de América, y en consecuencia del hecho de haber sido dicho Profesor nombrado Jefe de la *Misión Española* en Perú, tuve la oportunidad de integrarme en ella, a la vez como antropólogo general y como etnólogo de la misma.

Algunos problemas intervienen activamente en la situación del antropólogo. Uno de los más importantes está relacionado con una primera extrañidad social, la de no ser miembro de la comunidad cultural que pretende estudiar siendo en ésta extranjero. Y es todavía más decisiva esta alteridad cuando uno pretende ser como los otros en lo que se llama observación participante, una especie de eufemismo que sólo alcanza a corregirse cuando realmente uno acaba siendo asumido como un igual por parte de los que le son otros en la referencia cultural. Ser igual es, desde luego, un imposible y participar es, sin embargo, un modo de hacer con el otro lo que ambos, éste y yo, sabemos que no somos, respectivamente, unos mismos.

Desde esta primera noción de dialéctica individual situada en un estadio de comunicación virtual con lo diferente, debo señalar que, de entrada, aprendí mucho sobre mí mismo. Aprendí que debía comenzar a ser diferente de cómo era todos los días antes de comunicarme con los chincheros. Y supe muy pronto que su modo de vivir me convertía en un extraño para ellos. Supe que, a pesar de mi primer esfuerzo por adentrarme en sus coloquios mentales, la separación inicial que se daba entre ellos y mi persona se convertía fácilmente en un obstáculo para la compenetración social entre ambos, el colectivo indígena y el yo mío con el que inten-

taba negociar unos primeros intercambios sociales. No era sólo que yo les era diferente en la imagen, sino que, además, era imposible negociar directamente con ellos la comunicación verbal, porque yo no sabía el *quechua*, condición indispensable para realizarme con ellos y no ser un simple espectador de sus actos sociales, algo que, sin embargo, así iba a ser en los primeros intentos coloquiales.

En los inicios cabe admitir que se daba un hecho para mi ciertamente ventajoso. Las gentes de Chinchero hablaban quechua, pero una cierta e importante minoría, localizada en los ayllus más urbanizados como Ayllupongo, Yanacona y Cúper, eran bilingües de español y de quechua. Esta circunstancia me permitía disponer desde el primer momento de informantes capaces de trasladar mis preguntas en español a los indígenas monolingües de quechua. Uno de dichos informantes, Tomás Huamán, me fue recomendado por el mismo Profesor M. Ballesteros, y por esta razón comenzó siendo mi introductor, especialmente en Ayllupongo y Yanacona. A medida que me comunicaba con otras personas de estos lugares, disponía de otros informantes, y así de modo progresivo, y conforme entraba en contacto con diferentes comuneros pude incorporar a nuevos informantes. En general, se trataba de gentes indígenas que habían tenido posiciones públicas representativas, en los *ayllus* o grupos de parentesco ampliados o asimilados a unidades sociales territoriales dotadas de reconocimientos políticos. Algunos habían sido miembros del Concejo Distrital, y sus antecedentes les permitían manejarse en ambas lenguas mientras, al mismo tiempo, conocían la historia local inmediata como protagonistas destacados de la misma. También ofrecían la ventaja de que podían informar sobre cuestiones de organización social, de costumbres y de significados de los comportamientos diversos que se daban en la comunidad. Podían, asimismo, ser buenos informantes de otras personas. En algunos momentos, eran magníficos introductores de nuestra imagen, y mediante su intercesión podían inclinar la voluntad de los comuneros hacia nuestra persona.

Aunque los ayllus de Chinchero constituyen unidades territoriales separadas por identidades diferentes, sin embargo, pueden ser tratados en forma de cultura homogénea, excepto el hecho de que unos están económicamente más desarrollados que otros. En todo caso, participan de la misma tradición cultural prehispánica, e indudablemente de la colonial española, y desde la independencia peruana de la que ésta les ha comunicado. Al mismo tiempo, unos reunían más población que otros e, incluso, algunos eran culturalmente arcaizantes mientras otros podían ser reconocidos como más progresistas. El rasgo más característico de su homogeneidad lo constituía la lengua, el quechua, común a todos sus individuos, pues en general y en el interior de cada comunidad era la lengua de uso universal y coloquial. La mayoría de estas poblaciones se comunican e intercambian con las gentes cuzqueñas, y en general el español no les es extraño en el presente, precisamente a través de la educación escolar cuando no son analfabetas.

De hecho, pues, había muchos individuos que hablaban el español, sobre todo los más jóvenes, una parte de los cuales se habría instruido en el Cuzco, lugar éste donde se imparte enseñanza, a veces en ambas lenguas, y en el Distrito escolar un gran número de los niños y niñas

pertenecientes al mismo. Desde el punto de vista de la comunicación lingüística, mi relación con las gentes de los ayllus se hizo en español, y para el objeto de conseguir información sobre comportamientos que observaba pero que no entendía, me serví de informantes. En todo caso, nunca aprendí suficiente quechua como para comunicarme directamente en este idioma, por lo cual la mayor parte de la información que obtuve me fue dada por informantes que me fueron recomendados por personas de la misma comunidad, en especial de Ayllupongo, Cúper y Yanacona, ayllus que fueron los que más información me proporcionaron y los que, además, fueron lugares de residencia vecinal por mi parte durante el tiempo que duró mi estancia en el distrito de Chinchero.

## 2. Asuntos de Compenetración

En la reflexión que hago de las primeras circunstancias que se dieron antes de entrar en Chinchero, es indudable que por mi formación como antropólogo profesional la importancia del hecho lingüístico no me era desconocida. En mi orden de supuestos, entendía que la formación lingüística del otro, la del indígena, no era la mía y pensaba, por lo tanto, que la construcción de un sistema de comunicación con los nativos pasaba por la experiencia de su lengua, pues este conocimiento en la teoría antropológica se plantea como un factor de representación cultural básico, no sólo por entender que la lengua es el medio de comunicación más inteligente, sino porque su discurso social contiene los elementos semánticos que permiten ir más allá de los dominios del vocabulario y de la misma sintaxis.

Provisto que los chincheros monolingües de quechua con los que hice convivencia hablaban otra lengua que la mía, desde el comienzo pude percatarme del valor conceptual específico que tienen las palabras que definen los mismos hechos y que, sin embargo de que éstos no me son extraños, descritos con palabras diferentes, y desde éstas, el interlocutor me resulta exótico mientras, al mismo tiempo, sé lo que está ocurriendo porque lo estoy viendo. Así, podía ver como unos campesinos trabajaban la tierra; podía observar los movimientos que realizaban, podía mirar como descansaban y masticaban coca. No obstante, me resultaba imposible comunicarme con ellos porque las palabras eran diferentes. La experiencia lingüística me decía que los chincheros y yo éramos diferentes porque usábamos palabras diferentes para designar las mismas cosas: la tierra, su cultivo, los productos, el agua, las terrazas, la sonrisa o la gravedad de los rostros según los casos. Mientras esto ocurría, me planteaba que las cosas iguales, el mismo hecho de vivir la misma geografía, no valen lo mismo cuando las palabras son diferentes.

Esta experiencia la había tenido en otras partes, en la ocasión de otro trabajo de campo, Guinea Ecuatorial en concreto. También aquí mis dificultades para comunicarme con los *fang* y con los *bubi* habrían sido insuperables de no haber sido que muchos de sus individuos hablaban en español como yo. Y para mi problema epistemológico, el hecho sustancial era que los que tenían ventaja lingüística, los nativos, me superaban en capacidad de comunicación, pues yo entre ellos sólo podía hablar en español y éstos, en cambio, podían hacerlo también en len-

gua nativa. Eran, por lo mismo, bilingües. Tanto en Guinea Ecuatorial como en Chinchero, la dificultad de la comunicación la podía reconocer en mi mismo, pues mi campo de experiencia era formalmente más reducido que el de los nativos. Por lo mismo, y desde la experiencia que hacía del otro es indudable que debía contar con una mediación, la de los informantes nativos que dominaban la palabra que permitía explicar los hechos de manera distinta a como yo, en ocasiones, pudiera reconocerlos. Aprendí muy pronto que la versión lingüística de los hechos etnográficos supone expresarlos de modo específico, no sólo porque el antropólogo es cultural y profesionalmente diferente al nativo, sino porque el intento de transformarse en el *otro* desde la construcción de un yo, el mío, que no podía retroceder históricamente la estructura de su sistema conceptual, en dicho intento se producía una realidad nueva en mi persona, la de una primera crisis coyuntural de mi propia cultura en su uso dentro de una comunidad, la de los ayllus, cuya percepción de mi persona era precisamente la misma que yo tenía de ellos, la de ser yo otro para los nativos y éstos para mí también unos otros.

De hecho, en cada caso, nadie pretendía modificar al otro, pero las circunstancias de la relación diferencial construían una realidad histórica diferente para mí, pero también para los indígenas. Yo no llegaba para quitarles las tierras, ni tampoco me prometía cambiarles sus modos de vivir: lo que realmente pretendía era estudiarlos en su cultura, y dentro de ésta, y de preferencia, proporcionar desde mi profesión de antropólogo un texto propio a la comunidad científica que nos justifica, básicamente en el contexto de la docencia. Por parte indígena, cuando me preguntaban el para qué y el porqué de mi visita y estancia en las fronteras de sus ayllus, lo que hacía era confirmarles lo que se decía de nosotros los antropólogos en las presentaciones que se hacían en Chinchero: veníamos a estudiar su historia y sus costumbres.

La pretensión metodológica de convertirnos en observadores participantes parece necesario modificarla cuando comenzamos por vivir fuera del recinto interior de los ayllus, cuando, por lo mismo, ésta es una decisión que los nativos pueden entender como discriminatoria, por lo menos en el sentido de que rechazamos en este ejemplo la idea de vivir como ellos. En realidad, eso es también cierto en muchos casos, en especial cuando se trata de observar más que de participar, cuando, por lo tanto, preferimos mantener nuestra independencia social practicando también nuestra cultura en los alimentos y en la autonomía de maniobra que nos permite el vivir conforme a comodidades que no encontramos entre los nativos. De hecho, pues, la observación participante habría sido muy débil en el contexto de los hábitos culturales practicados por los antropólogos en los primeros momentos de contacto con los nativos.

La repercusión de estas actitudes tenía mucho que ver con la percepción que hacíamos de esta cultura. En cierto modo, puede pensarse que algo nos modificábamos a nosotros mismos con el conocimiento que obteníamos de observar sus modos de vivir. Ver como trabajaban la tierra y la preparaban, estar un tiempo viendo como se conseguía convertir en *chuño* una cierta clase de papa, estar presente en la edificación de una vivienda, estar presente en una experiencia de fabricación de adobes que iban a emplearse para construir las paredes de un corral,

todo era parte sucesivamente de una observación participante. Eso podíamos hacerlo sin necesidad de ser huéspedes de una vivienda, pero adaptándonos, eso sí, a las rutinas horarias y condiciones de trabajo impuestas por los nativos, esto es, sin modificar la estructura cognitiva de su maniobra social cotidiana. En el conocimiento, ya no era el mismo de antes de conocer Chinchero, y cuando todos los días procuraba acercarme a ver cómo se hacían los trabajos de los campesinos, era indudable que aprendía sobre sus técnicas y condición de los materiales. Y cuando algunos de los nativos hablaban en español, también yo podía conversar con ellos y obtener información de cosas relativas a sus oficios y circunstancias diversas de las producciones en que se ocupaban. Desde luego, la forma lingüística era decisiva en los resultados del conocimiento, pero la misma atención que yo dedicaba a observar sus comportamientos era de por sí causa de que ellos también se interesaran por comparar lo que ellos hacían con lo que yo sabía sobre esta clase de trabajo desde mi propia cultura. El diálogo pienso que tenía un valor de conocimiento estratégico en términos de participación, aunque en este caso mi posición dentro del mismo era la de un conversador que aprendía al mismo tiempo que también enseñaba lo que sabía sobre el mismo tópico.

Pienso, por lo tanto, que conversar con el nativo es más que interrogarlo, pues si éste trabaja la tierra de un modo determinado y utiliza herramientas que son alternativamente quechuas en la tradición prehispánica y españolas en la transmisión colonial, es obvio que tanto enseñamos unos como otros. En este carácter, se podía obtener la convicción de que el dominio lingüístico era fundamental para entrar en relaciones de intercambio con los indígenas, y es precisamente desde esta perspectiva como entiendo que la lengua y la conversación son factores decisivos de introducción en el conocimiento de una cultura, pero también de una integración empática con los individuos de ésta mientras es, también, un medio de simpatía con las personas de éstos. El hecho, por lo tanto, de que muchos nativos fueran bilingües permitía no sólo entenderlos, sino establecer conversación temática en asuntos que les eran propios y que de algún modo intervenían en la integración de un conocimiento etnográfico, primero, y de un análisis antropológico, después.

Es indudable que estas primeras experiencias sirven para confirmar el grado relativo en que nuestras culturas nos han proporcionado flexibilidad suficiente como para ser un poco como son los otros. La prueba de que ésta es una experiencia universal cuando entramos en el interior de otra cultura pasa por la capacidad del discurso lingüístico para proveernos de posibilidades de comunicación con el otro. Las riquezas vocálicas y consonánticas suelen proporcionarnos ventajas o desventajas según sus cualidades y cantidades. En términos de comunicación con otras culturas, para los antropólogos las pruebas de capacidad adaptativa se han constituido en parte fundamental de su teoría epistemológica. A tenor de la experiencia de mediación que ejerce la idea de convertirse uno como antropólogo en observador participante y de comprometerse uno, asimismo, en el propósito de asumir una parte del ego nativo renunciando, por otra, a una parte del propio, lo que se convierte realmente en experiencia es que el control de la flexibilidad es tanto una función del nativo como lo es del antropólogo.

En estas condiciones, el contraste consiste en que mientras pensamos en términos de una flexibilidad individual, la del antropólogo, al mismo tiempo, solemos ignorar que mientras la flexibilidad individual es indispensable a nuestro propósito de conocimiento, en cambio, olvidamos que la flexibilidad del otro corresponde a la de un colectivo en el que no todos sus individuos, en el caso concreto de Chinchero, son bilingües. En su mayoría no lo eran. La desigualdad entre ambas condiciones, es obvia, y si la adaptación individual a un colectivo es más fácil que la de éste a un individuo, la conversación lingüística con el otro colectivo se convierte en una faceta de representación que sólo es exigible al antropólogo, por lo menos en la conciencia de que se trata de una obligación profesional. La identidad del ego nativo está más preparada para conocerse a sí misma que la del ego profesional del antropólogo decidirse a ser siempre un extraño para el nativo.

A este respecto, la pregunta que nos hacemos es la de hasta qué punto hubiéramos conseguido nuestra información etnográfica si previamente no hubiéramos dispuesto de informantes bilingües. Pero, especialmente, ¿habría sido suficiente la colaboración de éstos en materias de información si, al mismo tiempo no hubiéramos podido conversar con nativos que sin ser informantes en términos de rol, sin embargo, lo eran en nuestros tratos incidentales en las ocasiones de observar sus trabajos y ser éstos motivos de conversación? El diálogo temático nos fue de gran ayuda, no sólo con los informantes de rol, sino, y especialmente, con las personas bilingües de la comunidad que sentían un cierto placer en conversar con nosotros dentro de la expectativa también de preguntarnos y de satisfacer su propia curiosidad comparativa. En este punto, la flexibilidad lingüística jugaba un papel importante en lo que concierne al reforzamiento del ego nativo, pues éste tenía la ocasión de probarse en función de los contactos con el antropólogo, sobre todo en la medida en que su relación con éste le proporcionaba un cierto prestigio en su comunidad, especialmente cuando el antropólogo había entrado en relaciones de confianza con algunos nativos, y hasta tomaba *trago* y cerveza en invitaciones eventuales con éstos. El hecho de que individuos de una cultura campesina intercambiaran información con otro, el antropólogo, reconocido como de cultura urbana dentro de un cierto prestigio profesional, coincidía con la idea de que la barrera lingüística adquiriría un tamaño infranqueable cuando, además, impedía los actos de conversación que derivaban del interés mutuo por saber uno del otro.

Si la mente es profundamente lingüística, y si la organización intelectual del individuo recurrir a la sintaxis para explicarse a sí misma, sólo una cultura lingüística flexible, precisamente la de los bilingües, era paradójicamente la que podía funcionar en las condiciones receptivas de Chinchero. En proporciones relativas, es probable que los ayllus de Chinchero contendrían más bilingües de quechua y español que las colonias de ciudadanos de las urbes nacionales educados en los principios culturales de uso lingüístico que definen la peruanidad de las clases medias ciudadanas. En esta observación, es evidente que las llamadas clases populares o pertenecientes a segundas generaciones, y a veces hasta primeras, de campesinos de origen quechua desplazados a vivir en las ciudades, serían bilingües, mientras que a partir de las clases

medias serían monolingües de español, Mientras tanto, en el supuesto de la internacionalidad cognitiva de éstas, parecería que la disposición hacia el bilingüismo se desplazaría del español más hacia el conocimiento del inglés que del quechua. Eso confirmaría nuestra idea de que las adquisiciones de prestigio y uso de una lengua suelen dirigirse hacia los puntos altos de la pirámide de la estratificación social, más que a los estratos inferiores de ésta. En Chinchero también adoptarían esta tendencia. O sea, sería más frecuente el deseo de conocer y hablar inglés por parte de las clases medias acomodadas que parten de la educación en español y que cuentan con una cierta educación universitaria, que hablar quechua desde la posesión y entrenamiento social en lengua española.

El entrenamiento bilingüe de los campesinos de los ayllus era, sin embargo, parte de una socialización cultural más consolidada en la tradición del quechua que del español. En la parte más urbanizada de Chinchero, por lo mismo en el entorno de las gentes que no pertenecían a los ayllus, el conocimiento del quechua podía ser parte de una tradición de intercambio, basada en el comercio y en los ambientes de la necesidad de comunicación y control político, y en este supuesto la educación bilingüe se entendía más como un medio de atracción de estas poblaciones a la noción de identidad nacional peruana que a la identidad de los miembros de ésta en el quechua. Importa señalar, de todos modos, que la identidad del quechua no sólo era parte de una tradición prehispánica, sino que en el proyecto compacto de la peruanidad contemporánea, el bilingüismo de aquél con el español forma parte de los núcleos más dinámicos de construcción de una consciencia nacional peruana. En el contexto chinchero, y por influencia de grupos universitarios cuzqueños, el bilingüismo quechua/español tendría el carácter de una identidad sucesivamente compuesta, compacta en el irredentismo incaico y en la atribución de éste a una identificación lingüística con el quechua.

La traducción es otro supuesto de la teoría del problema, en especial cuando uno realiza trabajo de campo en comunidades diferentes a las de su propio origen cultural. El intercambio entre personas de la misma lengua es obvio que favorece la compenetración entre el indígena y el antropólogo, y por cuanto en mi caso no conocía el quechua, el planteamiento en el origen era distinto al que se hubiera dado en el caso de tener el dominio de esta lengua desde el comienzo. Si el dominio del quechua significaba entrar en comunicación rápida con el indígena, sin dicho dominio el enfoque debía ser diferente. Entre otros asuntos, debía acudir con cierta frecuencia a la ayuda de informantes bilingües, y, por ende, debía intensificar el método de la observación personal, a semejanza del naturalista que define su trabajo en función del estudio de los movimientos y de las rutinas de los individuos sometidos a su atención observadora.

Si la observación personal era directamente predominante, la verificación de unas primeras conclusiones tenía un carácter secundario e indirecto. Consistía en revisar con mis informantes los materiales que resultaban de mi observación, en este caso impedida de intimidad social con el sujeto indígena. Las conversaciones con los informantes eran intensivas, y los cuestionarios expresados en forma de memoria verbal sustituían a las preguntas que habitual-

mente hubiera hecho directamente a los nativos en el caso de haber hablado su idioma. El hecho de que mis informantes fueran también nativos, de los ayllus de Yanacona y Ayllupongo al comienzo, constituía una ventaja estratégica, especialmente cuando se piensa en el hecho de que por lo mismo que entendían mis propósitos en la investigación, al mismo tiempo conocían el modo de entender el alcance de mis preguntas y problemas. Cuando discutíamos, por ejemplo, cuestiones de economía, de política, de organización social, de medicina y de modos de ser las gentes de los ayllus, comprendían rápidamente la importancia que para ellos mismos podían tener estos conocimientos.

Quizá el punto más importante de esta relación la constituía el hecho de que por este medio también adquirirían una mejor consciencia de sí mismos, de su valor como cultura en la medida en que ésta merecía el interés de personas que se trasladaban desde España a Chinchero para conocerles y estudiarlos en su historia y modos de ser. Entendí, a partir de esta diferente manera de comprender al otro, que la posición cognitiva del informante bilingüe puede ser tan importante, desde el punto de vista de conciliar su propia versión como nativo respecto de la que va manifestando el antropólogo, como crecer en su consciencia de sí mismo conforme el antropólogo se convierte progresivamente en informante del nativo bilingüe. Las preguntas del antropólogo constituyen un sesgo cultural consciente que para este nativo representan modos de conocer lo que para el extranjero es significativo cuando, por otra parte, puede serlo menos para el indígena.

El recuerdo y notas de estas relaciones me confirman en la convicción de que el informante nativo bilingüe adquiriría una experiencia conceptual doble cuando el antropólogo lo convertía en persona, ya que mientras explicaba el sentido de las cosas que hacían sus compañeros de ayllu, sometía a replicación crítica la interpretación que resultaba de mis observaciones sobre costumbres y comportamientos de sus gentes. Estas relaciones eran causa, asimismo, de un incremento de nuestra interacción de sociabilidad estable dada, por lo tanto, en el contexto de mi posición de estatus. El crecimiento de su consciencia crítica fue aumentando a medida que frecuentamos nuestra relación, y especialmente a medida que mi conversación con el informante sustituía mi interpretación por la explicación, en dicha medida mejoraba tanto su lenguaje de adaptación personal al de mi comportamiento como antropólogo que, desde entonces, y a menudo, preguntaba en su propia comunidad a los eruditos locales de ésta según lo que yo le había conversado. En este contexto, si la cuestión del quechua podía ser un inconveniente en el conocimiento directo de la cultura nativa, al mismo tiempo, el incremento de la consciencia analítica de los informantes mejoraba la calidad de unas primeras interpretaciones y convertía éstas en explicaciones claras de ciertas de mis observaciones.

Si en el comienzo, una observación naturalista me conducía a representar lo que veía en forma semejante a como resulta ser la realidad cuando pensamos en el modo como se comunican los sordomudos cuando emplean lenguajes de signos, gestos y actitudes mímicas que les hacen sentirse coherentes unos con otros, también ocurría más tarde que dicho método naturalista

concurría a probarse por medio de los complementos de explicación que procedían de las correcciones o de las confirmaciones que me hacían estos informantes. De aquí resultaba que la conversación es el método social por excelencia de la comunidad de integración dada entre personas que adoptan intereses de conocimiento comunes.

En este sentido, si la lengua es el método de racionalizar y comprender nuestras experiencias, la comunicación de un bilingüe nativo con un monolingüe antropólogo en el contexto, servía para verificar, por una parte, la significación epistemológica del método naturalista o dependiente estrictamente de la observación en situaciones ocasionales de incomunicación directa con los nativos, y por otra permitía considerar la capacidad concreta de una posición bilingüe enriquecida por la elaboración constante de una teoría de la propia cultura a través del incremento de consciencia que se adquiere de ésta cuando el antropólogo se convierte en medio didáctico del informante. Todo lo que vemos y sabemos lo traducimos a lenguaje, y si en la edición sería el español, en el transcurso de la relación con el informante el filtro cualitativo de la información fue probablemente más decisivo en la comprensión de la cultura nativa que lo hubiera sido en el caso de haberme comunicado directamente en el lenguaje de ésta, pues muchas cosas obvias lo son menos cuando los más nativos efectúan un control eficaz de la observación del antropólogo verificándola en las preguntas y observaciones de éste.

El trayecto intelectual que me llevaba a comunicarme en Chinchero con personas bilingües era para mí una forma de consciencia cultural y me permitía anticipar que también la cultura chincharina era una expresión de una historia cultural que se identifica en formas de tres periodos del tiempo, 1) prehispánico, 2) colonial español, y 3) independiente o nacional contemporáneo. Desde esta perspectiva, las palabras de sus gentes construían una realidad en los términos que acabo de indicar. En la medida, por otra parte, en que debía proceder a producir un texto etnográfico, estaba previamente preparado, por el antecedente de mi propio interés en el área andina, para saber dentro de cuáles límites lingüísticos y culturales iba a negociar mi observación de campo con la propia de la realidad émica, o realizada desde la consciencia nativa.

### 3. Dos culturas

El convencimiento primero de que iba a tratar con una cultura indígena, se desvanecía conforme se hacían las primeras presentaciones, pues todos quienes ocupaban posiciones de autoridad política localmente decisiva, eran personas económicamente acomodadas en relación con los campesinos de los ayllus, y me hablaban en español. En esta perspectiva, ambos, el quechua y el español, eran simultáneos en la comunicación. Por esta razón, el planteamiento de la investigación de campo presentaba dificultades lingüísticas para mí. Y desde luego, también para los colaboradores que me acompañaban, por cuanto la cuestión etnográfica primera era la de hasta qué punto debíamos separar las dos poblaciones, la únicamente quechua respecto de la propiamente bilingüe, pensando que cada una era diferente culturalmente de la otra, y hasta socialmente en lo que concierne al tejido estructural que resultaba de

las redes de solidaridad y de cooperación que se expresaban por medio de los parentescos y obligaciones de ayllu.

Dadas estas diferencias, podíamos pensar que los individuos asimilados a esta organización política podían ser clasificados dentro del concepto de sociedades tradicionalmente cerradas y, en cierto modo, culturalmente homogéneas desde la perspectiva de su organización social. También era importante tener en cuenta que, además de que las primeras presentaciones se hicieron en español, y de que todos los interlocutores se sentían cómodos en esta lengua, al mismo tiempo la comunicación con otras personas requería la intermediación de los bilingües, de los que al comienzo me proporcionaban la impresión de que eran miembros de una comunidad mestiza, aunque de *modo indígena* en la particularidad del monolingüismo en quechua.

Si desde lejos, desde fuera de Chinchero, en concreto la idea de ayllu nos define una comunidad campesina iniciada por la relación de parentesco localizada e históricamente propicia a extenderse en dirección a una organización de familias reunidas territorialmente y compartiendo tierras de comunidad, sin linajes únicos en la composición territorial contemporánea, y si en este supuesto esta organización se articulaba en forma política, con sus propias autoridades de representación, a la vez interna y externa, ya puesto *in situ* uno también advertía que la idea de ayllu constituye actualmente una idea social que acostumbra tener sentido en función de la propiedad familiar de tierras concedidas, en este caso, por medio de distribuciones a cargo de las autoridades locales que se ocupan de administrarlas conforme a criterios de derecho establecido por una tradición reconocida en forma de un monopolio comunitario de la tierra. Ésta es el punto de referencia de la identidad, y en la tradición de las generaciones lo es la idea de la transmisión de la tierra conforme a legitimidades producidas desde los ayllus.

Estos primeros conocimientos nos permiten hablar de dualidades institucionalizadas: por una parte, la estrictamente tradicional y fundada en la idea de comunidad cerrada a los efectos del derecho a usufructuar tierras de comunidad y, por otra, la contemporánea donde muchos de los vecinos residentes en el territorio de Chinchero no forman parte de los ayllus. Mientras se consideran chincheros, y conforme representan la experiencia urbana directa, al mismo tiempo son dueños de haciendas, contratan campesinos pobres de los ayllus, tienen comercios y ejercen poder político sobre esta realidad social a base de mantener vinculaciones políticas con el poder cuzqueño.

Estas primeras circunstancias planteaban problemas de enfoque. El más importante era el de trabajar únicamente con las gentes integradas, por tradición y radicalidad histórica prehispánica, en el territorio de los ayllus. Eso fue lo que decidimos. En esta particularidad, nuestras observaciones se concentraron en los ayllus. Aquí el problema consistía en tener que comunicarnos en quechua, lengua habitual y corporativa de los ayllus. Comprobamos que la tradición quechua era la propia de estos ayllus, mientras que la tradición hispanocolonial se traducía en términos de un contexto político contemporáneo consagrado por la idea de peruanidad y por el progreso de ésta en la dirección de una cultura occidental. Se daba, pues, en forma de cultura

mixta, prehispánica y colonial entre los quechuas integrados en la esfera de los ayllus. Y se puede entender que la peruanidad era, más que cultura mestiza, cultura de participación nacional internacionalizada, de estrategias que van más allá de lo prehispánico y de lo hispánico, pues incluyen civilización contemporánea en su más amplio sentido científico, tecnológico, económico, político e ideológico en sus diferentes particularidades y opciones occidentales.

La constatación de estos primeros hechos resaltan en mi memoria de este trabajo de campo. Y puedo destacarlos en el principio de que si etnográficamente no podíamos hablar de un Chinchero homogéneo, sí podíamos hacerlo si nos referíamos a los ayllus, incluso cuando en el interior de éstos la mayoría de sus individuos tenían tratos comerciales con el exterior y se comunicaban con éste desde los aparatos de radio y de los viajes dentro de la región. En el interior de los ayllus se habían ya producido diferencias de clase: unos tenían más tierras que otros y producían excedentes, y algunos mantenían relaciones de dependencia política fuera de los ayllus: Sobre todo, los que eran bilingües sacaban ventaja personal de este conocimiento y ocupaban las posiciones de representación política de los ayllus, precisamente porque el dominio lingüístico del español era una condición para el ejercicio de pequeños puestos de poder locales que les ofrecían las autoridades externas y que se reconocían como valor de mediación en el interior de esta clase de relaciones y de dependencias. Algunas de estas cuestiones tenían un valor estratégico, por cuanto definían la posición de la cultura nativa o quechua colonial en función de la cultura nacional o de la peruanidad. La decisión de ocuparnos de la primera fue tomada desde el comienzo de la preparación del viaje y de las expectativas en las que se fundaba el trabajo de campo.

Inicialmente dividido éste en disciplinas antropológicas reconocidas como diferentes, la Etnología y la Arqueología, y la de Etnohistoria expresada en forma de documentos de origen básicamente colonial, así como de otra distinta, pero especialmente en lo hispanoamericano, como el arte peruano en su tradición regional, en este caso, la misma división del trabajo conducía inevitablemente a ocuparnos de indígenas quechuas. En cuanto a la etnografía contemporánea de sus modos de vivir y representaciones socioculturales en el presente, es obvio que la elección indigenista tuvo que ver con la conexión histórica de esta etnografía con los problemas que las otras disciplinas, en especial la Etnohistoria y la Arqueología, procuraban distinguir como particularidades de un proceso, expresado culturalmente por lo que respecta al conocimiento del pasado, y como cultura socialmente verificada, políticamente cohesionada por medio de la integración en ayllus concretos del presente. Estos ayllus proporcionan conciencia de identidad a sus miembros.

#### 4. Observación temporal fragmentada

Debo confesar que, por entonces, y en primeras cuestiones de carácter teórico, me preguntaba sobre si las gentes cambiaban sus modos de pensar según las estaciones del año. De hecho, se trataba de verificar hasta qué punto los cambios de estación intervienen en la modificación de los lenguajes, especialmente cuando éstos acostumbran ser una función proyectiva de los



**Figura 1.** El autor del artículo en Chinchero con Emma Sánchez Montañés y Luis J. Ramos Gómez.

tipos de actividad. Y puesto que los campesinos suelen repetir sus comportamientos en función de los ciclos solares y lunares, parecía inevitable moverse dentro de la hipótesis funcional de que las adaptaciones mentales a los ciclos afectan a sus actos cotidianos en épocas de siembra en comparación con las de cosecha, como luego serían las de preparación de sus terrenos y cultivos. El hecho de no estar presente en cada uno de los tiempos del año, suponía que no podía observar las actividades sociales que se rigen por los ambientes naturales de temporada. Podíamos adelantar, por nuestro conocimiento de la etnografía comparada, que se daban matices culturales ajustados a temporadas agrarias y de manutención de los ganados, tanto como de actuaciones sociales diferentes.

Estas diferencias eran, y son, importantes. Y por cuanto las comunidades campesinas programan sus tareas y calendarios sociales conforme se impone el régimen de las temperaturas, de las lluvias y de los periodos secos, y según hay periodos de mayor esfuerzo físico en el trabajo que en otros, es también cierto que la vida campesina no se cuenta por semana o por meses, sino por periodos estacionales y por incidentes dramáticos como, por ejemplo, la llegada de los españoles y la misma mitología incaica. En el imaginario social, también suelen construirse calendarios y razones culturales. Éstos condicionan la vida ritual, la de las fiestas y actos de colectividad lúdica, pero también los de la misma sensibilidad derivada de los supuestos de repetición de la actividad social. En estas circunstancias, y como sea que los antropólogos que ejercen su docencia la mayor parte del año en la Universidad que los ha contratado, en ésta los

programas de campo se rigen por el calendario escolar propio, entonces de nueve meses, actualmente reducido a periodos de cuatro meses, la ocasión de nuestro trabajo en Chinchero debía ser de 3 meses, los de verano. En este sentido, no íbamos a regirnos por el calendario indígena, sino por el calendario de la Universidad española. Eso era especialmente significativo, pues condicionaba nuestro periodo de observación personal y relativizaba los resultados de nuestro estudio a partir del hecho de que sólo nos eran visibles los comportamientos indígenas en el invierno de éstos, o en el verano nuestro.

En lo que concierne a este particular, parece indudable que la idea tradicional de que los antropólogos deben ser testigos presenciales de los hechos sociales que describen, se confirma en nuestro caso para los 3 meses de trabajo de campo que se nos conceden. Los hiatos relativos al tiempo del año restante son, desde luego, parte significativa de una ausencia de conocimiento directo de la conducta social de las gentes campesinas, de manera que si para el antropólogo de tiempo completo éste supone residencia de tiempo completo en lo que es propiamente visión personal del ciclo temporal campesino, la observación del antropólogo se resiente inevitablemente, y es incompleta en relación con las cronologías calendáricas del sistema agropecuario de las comunidades campesinas y de contradicciones que compartieron en la memoria histórica con el Cuzco urbano incaico y que, no siendo estrictamente campesinas, sin embargo, son las propias de los ayllus del distrito de Chinchero.

Esta realidad se encontraba en nuestro conocimiento antes de que se produjera la intención de realizar nuestro trabajo de campo. A tenor de las restricciones que nos imponía el sistema universitario español acerca de la investigación empírica de campo, es obvio que nuestras posibilidades de conocimiento de la forma etnográfica de Chinchero se reducían desde el punto de vista estrictamente etnológico. Podían ser, en cambio, suficientes desde la perspectiva de la Antropología Social, en la medida que ésta más que regirse por la observación de los tiempos culturales de los hechos sociales, suele regirse por la asunción fenomenológica de los tiempos sociales. O sea, la consciencia de la mayor dilatación temporal de los hechos etnológicos, en este caso los tiempos de distribución social de la cultura campesina, la de Chinchero en concreto, a lo largo de un periodo de tiempo anualmente considerado en términos de barbecho, preparación, siembra y cosecha, y pastoreos en el entretanto, era por mi parte muy clara. Era necesario observar en términos de Etnología, y más que un problema con su respectiva abstracción estructural, en los términos de la antropología social británica, se trataba de producir un sistema cultural con sus correspondientes clasificaciones y descripciones etnográficas. Este era el objetivo inicial.

Una primera renuncia a cumplir con este objetivo, implica de entrada una reducción etnográfica, la que resulta del tiempo corto de observación, en este caso los 3 meses de calendario universitario permitido, en contradistinción con los 12 meses implícitamente definidos por la economía campesina de Chinchero, con sus respectivos calendarios rituales y sus derivados de identidad cultural en los hechos sociales que podemos reconocerles. En la reflexión, no hay duda de que en un periodo de 3 meses, repetidos durante cuatro años, podemos prolongar

nuestra red intelectual de conocimientos sobre el resto del año que no presenciábamos. El medio verbal, el de los informantes, era la especie de prótesis que podíamos usar para conllevar la deficiencia, y así la información relativa a los 9 meses restantes se obtuvo a través de la consulta, de las preguntas y de los escarceos cognitivos que íbamos produciendo por medio de cuestionarios y de encuestas apropiadas a los tópicos que nos interesaban.

Es indudable, por otra parte, que ciertos tipos de información no estaban reducidos, pues ocurrían en cualquier momento del año, incluidos los meses de nuestra estancia. Me refiero a nacimientos, bautizos, bodas, defunciones, cuidados de la salud, enfermedades y demás acontecimientos referidos a la complejidad orgánica del cuerpo humano. Esta perspectiva incluye conocimientos sobre estructuras políticas institucionales como la del Concejo Distrital, las asambleas públicas, los *aynis*, las *minkas* y las *faenas* (cf. mi trabajo sobre estas cuestiones, Esteva Fabregat 1972), las formas de comerciar por trueque o intercambios, en unos casos, por dinero en otros. La forma y disposición de las viviendas, la organización doméstica, sus dimensiones demográficas, su interior estructural, nuclear y extensivo, los comportamientos de cooperación y solidaridad entre parientes, los medios técnicos de trabajo, las plantas de cultivo, los tipos de transporte, los animales domésticos, los materiales necesarios para las diferentes obras y acondicionamientos del medio, la alimentación, el vestido, el divertimento, lo público y lo privado, no eran cuestión visible en tiempo largo, sino que se podían observar en tiempos cortos, como los que usábamos. La organización política y religiosa, en suma, podía ser observada, y también lo eran las ideologías y creencias que acompañaban a su expresión.

En lo fundamental, podemos afirmar que las representaciones crípticas, o que están fuera del alcance de nuestra mirada y permanecen inasequibles a la observación antropológica directa, incluidas las del poder sutil de los compromisos que no se declaran abiertamente, pero que existen, los intercambios íntimos de las parejas sexuales, podían ser indagadas en forma indirecta. Según esta perspectiva, la mayor parte de las zonas estructurales de la comunidad, de organización de conocimiento, normativas, de identidad específicamente cultural, podían ser consideradas como conocimiento visible y podían ser, por lo tanto, objeto de nuestra capacidad personal de observación directa, incluidas las conversaciones de carácter temático y general con algunos de sus individuos más conocedores de sus propios grupos o *ayllus*.

A este respecto, el hecho de que la información etnográfica tenga límites temporales de expresión, no impedía que, en este caso, hubiera posibilidades de reconstruirla a base de informantes reconocidos por la misma comunidad como sabedores y eruditos, según los casos, de representaciones de valor heurístico o cultural que no se daban en la observación personal por no estar en consonancia la cronología del calendario local de Chinchero con la de nuestros límites temporales de visión. De todos modos, en los tiempos limitados de cada una de las experiencias asequibles a nuestros tiempos anuales de temporada de campo, se incrementaba sucesivamente nuestra familiaridad con gentes chincheras. También ocurría que se producía en la rutina de los saludos y de la presencia personal nuestra una mayor cooperación y sim-

patía de relación con aquellos que antes no habíamos tenido oportunidad de manifestar alguna clase de sociabilidad. Y ocurría, asimismo, que éramos invitados a sus casas.

En principio, es cierto que conforme avanzamos en el conocimiento y experiencia de la vida chincharina, también la reconstrucción etnográfica era más asequible. También se disponía de mayor cantidad de información, en especial de la que nos era inmediata, la de los hechos sociales y su correspondiente identidad etnográfica. Si no podíamos presenciar los hechos sociales que ocurrían durante semanas y meses del año, en una proporción de  $3/4$  partes de su tiempo, sin embargo, los informantes se movilizaban para llenar los huecos etnográficos que no podíamos observar con nuestras presencias personales. A este fin, y por mi parte, se elaboraron diversos juegos de cuestionarios para tópicos diferentes. En este sentido, y dependiendo de la clase de información que se nos procuraba, los informantes también eran diferentes en clases de poder social, de género y de homogeneidad cultural relativa.

En este particular, la aplicación de los cuestionarios tenía por objeto ocupar el puesto de la información que por observación no nos era completa y, comúnmente, inasequible. Y en otro sentido, también sus resultados tenían un valor particular en el hecho de que permitían corroborar o desmentir, según los casos, aquellas de nuestras propias conclusiones que habíamos dispuesto antes de que fueran explicados los temas por los mismos campesinos o por gentes que, dentro de las comunidades, nos procuraban argumentos émicos indispensables en el supuesto teórico de que la confrontación émico-ética es, por sí misma, una dualidad de valor dialéctico, por lo menos en el hecho de que quien explica no interpreta, y de que quien interpreta no necesariamente explica, como es frecuente en los medios de aquel arte de ver que se confunde con la ciencia. De hecho, la confrontación émico-ética permite distinguir entre lo que hacemos como nativos y lo que haríamos si lo fuéramos.

En el entretanto, se advertía que los niños y las niñas se escolarizaban, que los *cholos* o mestizos culturales urbanizados eran muchos, y que un cierto sentimiento de *patria* peruana se manifestaba entre los jóvenes que estudiaban en el Cuzco. En este punto, era especialmente significativo el hecho de que estos estudiantes volvían los fines de semana a Chinchero con sus padres, y en las ocasiones de identidad procuraban distinguirse hablando en español y jugando torneos de fútbol de confrontación locales. Todos sabían quechua, pero usaban tácticas de disimulo cognitivo que les permitían negociar su personalidad conforme hablaban con gentes urbanas o con gentes nativas de los ayllus. En general, eran jóvenes que podemos incluir dentro de las clases sociales de Chinchero que no pertenecían a los ayllus, que no eran, por lo tanto, distinguidos como indígenas.

Algunas preguntas eran inevitables cuando aparecían turistas, o cuando, asimismo, hablábamos con los llamados *licenciados* o ex-soldados del ejército peruano que exhibían una cierta superioridad de estatus cuando trataban con los monolingües de quechua. En sus tratos conmigo, uno de estos *licenciados* solía referirse a los *indígenas* como gentes *brutas*, diferentes a su persona, aunque contaba que aparte de su comercio, disponía de tierras de ayllu en el contexto de ser sus parientes paternos miembros de uno de éstos. Así, una cierta mezcla de india-

nidad, identificada con el monolingüismo de quechua y de peruanidad identificada con el habla española y con la idea de nación y Estado peruanos, junto con el habla en español, podía producir la impresión de encontrarme situado en una sociedad, la de Chinchero, históricamente dividida en dos identidades, la que se demostraba con el sólo quechua o con la del sólo español, o con ambos a la vez con el bilingüismo.

Esta primera impresión, no es fácil de dirimir cuando uno se plantea desde el comienzo de este trabajo hablar de ayllus y de homogeneidades etnográficas fundadas en la idea de comunidades indígenas, dotadas de cultura quechua y, por lo tanto, de identidad y raíces prehispánicas. Mientras, es también cierto que muchos rasgos de conducta e instituciones como el *Concejo Distrital*, la Iglesia católica, la escolarización en el contexto de la peruanidad, los cholos que se preparan para salir de su versión indígena en la oportunidad de ser aceptados por la sociedad urbana, en este caso de la de Urubamba, y mayormente de la cuzqueña, y hasta de la de Lima, todo ello confundía mis primeros contactos con Chinchero.

## 5. Tiempo etnográfico y hechos sociales

El supuesto referencial que define la comunión entre un tiempo etnográfico y los hechos sociales que le son correspondientes, tiene que ver con el hasta qué punto las formas etnográficas requieren manifestarse en el hecho social. Una primera representación del asunto entendido como un problema, consiste en destacar que la forma etnográfica puede estar presente sin necesidad de estar presente el hecho social. Por ejemplo, unos cacharros de cocina, una forma de vivienda, unos materiales para ropas de vestir, unas herramientas utilizadas para el ejercicio de la agricultura o de otras funciones, pueden ser observadas sin que ocurran necesariamente en dicho momento actos sociales relacionados con el uso de aquellas formas. En este caso, existen sin que observemos hechos sociales en nuestra presencia como observadores. Dentro de estos límites, el tiempo etnográfico puede ser averiguado en sus contenidos por medio de formas dadas antes de que ocurran los hechos sociales. Son, en este sentido, conocimientos que acompañan a los actos sociales y que les proporcionan identidad cultural. Por estas razones, el hecho social tiene que ser observación presencial.

Aquí el problema era que mientras los arqueólogos y los etnohistoriadores disponen de materiales heurísticos relativamente permanentes por estar depositados en archivos y en yacimientos, son, por lo mismo, objetos definitivos, ya dados y disponibles en cualquier tiempo, actual o futuro. De hecho, los materiales de campo etnográficos no se repiten necesariamente en los hechos sociales, pues mueren con éstos mientras los propiamente culturales prosiguen siendo parte de las formas materiales o de las organizaciones e instituciones sociales, incluidos los modos normativos. La socialización es el modo de preparar a los individuos para realizar sus hechos sociales en el contexto de la consciencia de su identidad cultural, la de sus formas de actividad locales. Por esta razón, y en nuestra condición de antropólogos que tratábamos con materiales contemporáneos, fungibles por falta de repetición en muchos casos, los 3 meses campesinos nos eran insuficientes cuando atendemos a los criterios ya mencionados del tiem-

po cíclico que gobierna los procesos de la agricultura y de los animales domésticos.

Yo mismo podía preguntarme, y hasta contestarme, sobre el hecho de hasta qué punto cambian las palabras de una conversación cuando refieren a una actividad diferente y cuando nosotros solemos usar equivalentes y sinónimos. Y me interrogaba acerca de si los niños jugaban más por no ir a la escuela, o simplemente en la ocasión trabajaban con sus padres en los cuidados diversos de la agricultura, y siendo más útiles jugaban menos.

Así, ¿es repetible el hecho social si valen diferente el verano y el invierno? Las mujeres, ¿hablaban igual que los hombres entre éstos y a diferencia de aquéllas entre sí? A tenor de algunas preguntas y de ciertas observaciones, no hay duda de que el tránsito de la hipótesis a la verificación empírica es la propia de las incertidumbres y de las intermitencias teóricas que les aplicamos. Lo que sí permanece es la idea de que el proceso social es irrepetible mientras, en cambio, lo es casi nada la cultura. De ahí la importancia de nuestra preferencia por el conocimiento de lo etnográfico en condiciones de ausencia personal cuando ésta es indispensable en la observación de los hechos sociales, en particular para decidir qué es etnográfico y qué no lo es, qué es regular de entre lo que es esporádico. En mi caso, y dado que no pertenecía al medio sociocultural de Chinchero, todo era irregular e impredecible, pues todo era novedoso y vinculaba estructuras para mí fuera de mi experiencia social habitual. Y también puedo decir lo mismo de quienes hablaban conmigo como nativos y que, por lo tanto, yo les era un extraño en términos de reacciones.

Estas sensaciones influyen grandemente en la orientación práctica del trabajo de campo. En su discurso éste se convierte en un cúmulo de experiencias tácticas y, mientras tanto, éstas son irregulares porque dependen de instantes reactivos propios de personas que no están habituadas a conocer nuestras reacciones, y a la inversa. Es obvio que en estas condiciones, y durante los periodos de contacto, uno se limita a aprender del otro lo que se debe hacer en ausencia de conocimientos que todavía no se tienen sobre dicho otro. En todo caso, si el conocimiento etnográfico primero se va produciendo a medida que uno observa hechos sociales, es también indudable que muchas observaciones no son en sí mismas suficientes para explicar unos hechos sociales que forman parte de un proceso mayor. Así ocurría cuando veía que dos hombres conversaban mientras caminaban, o que una madre reprendía a su hijo porque éste no la seguía con la misma prisa que ella ponía en sus movimientos. ¿De qué hablaban dichos hombres, qué objetivo justificaba la reprimenda de que la madre hacía objeto a su hijo?

Son diversas y múltiples las preguntas que uno se hace sobre hechos sociales que son incompletos en nuestra comprensión como antropólogos. Y son precisamente estos hechos los que nos proponemos averiguar a qué contexto pertenecen, y en qué medida influyen las decisiones de los sujetos que son de nuestro interés como antropólogos dedicados a producir un texto etnográfico integrado, y hasta justificado sólo en la medida en que lo verificamos únicamente cuando van acompañados de hechos sociales. La regularidad de éstos es el medio que nos permite entender los grados de necesidad social de ciertas actividades, y si unas de éstas poseen un tiempo que les es propio, de temporada, y otras lo tienen durante todo el año y son,

por lo tanto, socialmente permanentes, es obvio que en función de estas regularidades las fronteras temporales de los hechos sociales son marcas de significación cultural importantes porque definen los límites temporales de un proceso de acción.

En este supuesto, si como investigador de campo advierto que las fronteras temporales de una acción social cubren actos que afectan a diferentes instituciones y que requieren la participación, individual y colectiva, de representaciones estructuralmente más amplias que las visibles en un momento de su proceso por nuestra parte, entonces, cabe entender que nos estamos ocupando de una porción estructural de los hechos sociales que se dan en un espacio territorial etnográficamente concreto, sin que el proceso parcial que observamos contenga elementos suficientes de conocimiento como para entender la estructura del sistema cultural en su versión ejecutiva, en los hechos sociales que durante un tiempo más largo del que le hemos dedicado efectúan influencias y son causa de otros hechos sociales. Éstas serían experiencias previsible cuando uno contiene en su información los datos culturales, expresados en los diferentes tiempos que ocupan los hechos sociales a que pertenecen sus funciones y efectos concretos, los que son dados en tiempos de actividad mayores que los empleados en una observación personal.

Chinchero nos sirve de experiencia, abundante en las incógnitas que produce cualquier trabajo de campo, en especial cuando aparece realizado en condiciones de fronteras temporales de acción, de las que van más allá de nuestra capacidad para seguirla durante un tiempo de observación igual al de los hechos sociales que constituyen su proceso. Estas incógnitas son en número mayor cuanto más breve pudiera ser la estancia de observación, y cuanto menor fuera la convivencia social con los nativos. En la constancia de la verificación relativa de los empirismos etnográficos, adquirimos la consciencia de que los tiempos de separación social que mantenemos con los indígenas, son equivalentes a lagunas de información derivada de una observación personal discontinua. Sobre este particular, es indudable que representamos una forma de Antropología situada entre la participación social intensiva con los nativos, y una reducción de ésta cuando pensamos en términos de los tiempos en que estuvimos separados de esta relación.

Al respecto, el hecho de habitar en viviendas separadas, en el parador de turistas los antropólogos, y en el territorio fronterizo de los ayllus los indígenas, indica que la intimidad social con éstos fue muy pobre. En este sentido, y obviamente, nuestras observaciones personales de sus comportamientos se convirtieron en nuestro material heurístico básico. De hecho, y en estas condiciones, nuestra posición de campo era la propia de los naturalistas, o sea ver y anotar lo que hacen los nativos en nuestra indagación. Cuando se trata de observar gentes en su medio cultural, apenas pensamos en modificar nuestra primera separación respecto de éstos, y apenas somos proclives a conseguir una intimación social con ellos, puesto que, en general, solemos ser rechazados. Aunque en el curso del tiempo es probable que seamos admitidos en relaciones de permisividad comensal, como en las ocasiones de presentación para casos de hospitalidad, lo cierto es que toda observación sin intercambio social

prescriptivo se manifiesta en términos de separación social, incluso cuando se trata de personas que intentan producir expectativas de alianza, como era frecuente en el contexto de algunas experiencias conocidas.

Nuestra posición naturalista es indudable cuando permanecemos separados del sujeto de observación. No cabe duda de que, en general, aunque las culturas nos separen en la concertación social primera, también es cierto que los tiempos de aproximación social se acortan conforme son intercambiables nuestros lenguajes, especialmente los de tipo gestual que incorporan la idea de que no representamos una amenaza inmediata decisiva para la subsistencia y supervivencia del grupo, o del observador en el caso de intentar una primera relación con los indígenas. Por lo demás, los criterios de separación abundan en justificaciones de logros de mayor objetividad en los datos y en los recursos analíticos. Y es también indudable que si la experiencia subjetiva aumenta con el incremento de las ocasiones de familiaridad con el objeto, también es cierto que en las circunstancias orgánicas de distancia cultural con éste y de incompreensión lingüística mutua desde el comienzo de la relación, se convierten en causas decisivas de separación convencional.

Éstos son reconocimientos que llegan a mi memoria y que son válidos en la reflexión porque muestran el talante personal que activa o reduce, según los casos, la forma de investigación que gobierna epistemológicamente el trabajo de campo, hasta determinar que éste tenga un sentido naturalista, de no convivencia con el sujeto, o sociologista de interacción con el sujeto. El primer supuesto incluye, como acabamos de señalar, el factor de distancia cultural, por una parte, y con ésta incorporamos la propensión a aislarnos en un solipsismo eventual, tanto para el fin de sentirnos en la seguridad del yo con el nosotros de origen, como en la tendencia de reserva que pueda tener el nativo al comienzo de nuestra presencia en su comunidad. Es frecuente, por lo mismo, que cuando uno está solo en el contexto de la relación con individuos de un grupo culturalmente distinto, incomprensible en términos lingüísticos, se produzca un cierto crecimiento de las expectativas y sentimientos de dependencia respecto de aquéllos. Al mismo tiempo, en la seguridad de su número y de sus referentes locales de dominio, el nativo tiende a ser más hospitalario con el extraño que, siéndole diferente. Sin embargo, por su debilidad situacional éste se halla en posición y actitud de pedir acogida y posada. No era éste mi caso, puesto que estaba clara mi posición de individuo diferente, pero identificable con otros del entorno permanente de las gentes de los ayllus. En la tradición, unos y otros se conocían, y yo, aunque anónimo en la experiencia social que podía tenerse de mi persona, era uno más de los conocidos en el contexto de dicha tradición. Por lo tanto, cuando unos y otros nos percibimos, sabíamos algo unos de otros sobre los modos de ser respectivos. Por lo menos, éramos históricos entre nosotros a través de la memoria de una historia común.

Cabe, pues, significar que la percepción mutua ya era en sí misma excluyente, precisamente por ser distintos en la estimación de nuestras conductas históricas probables en los consumos de alimentos, en los gustos, en los conocimientos, en las familiaridades sociales, en los prestigios y en las posiciones de estatus prácticamente adscritas a nuestro origen que nos

acompañaban en nuestras primeras relaciones con los nativos. Así, aunque estuviésemos dispuestos a convivir en las intimidades sociales de los ayllus, lo cierto es que, dado nuestro estatus de origen y de nuestra reconocida posición de poder en la idea nativa de cómo nos reconocían las autoridades superiores, y de cómo éstas divulgaban el porqué de nuestra presencia en Chinchero, la probabilidad de vivir unos grupos con otros, en el nuestro y en el de los nativos, se disolvía desde el primer momento de nuestra presentación social. De alguna manera, la nuestra era una relación preferente con el poder intermediario en su carácter moral, como en el de acudir a los ancianos de la comunidad para informaciones de juicio y derecho consuetudinario, con el político en las instancias de permisividad de acceso a ciertas reuniones controladas por las autoridades locales, y con servicios públicos dispuestos para facilitar nuestro trabajo. Exactamente, veíamos a los pobres, pero no compartíamos sus vidas, y sin participación en éstas nuestra posición virtual nos obligaba a utilizar medios basados en la aplicación de cuestionarios, pues siendo breve o de 3 meses cada año nuestra estancia local, el cuestionario temático nos avanzaba situaciones sociales que no podíamos observar personalmente, pues ocurrían en otros tiempos del año.

En términos de sinceridad personal, es difícil, incluso para el mismo antropólogo, teórica y metodológicamente instigado a representar su trabajo de campo en forma de observación participante, introducirlo en los ambientes de la intimidad nativa desde el comienzo, a menos que sea un invitado previamente solidarizado con ésta desde la representación de una adopción virtual o de las ocasiones sociales que proporciona el parentesco simbólico. Estas condiciones no se daban en mi caso, ni en el de mis colaboradores.

Estas son primeras situaciones que ahora en la memoria y en el revivirlas intelectualmente, se parecen a reflexiones de carácter confesional. Sin embargo, a medida que las pensamos en términos de enfoque del trabajo de campo, y como experiencias que obligan a la práctica de tácticas adaptativas, aluden a una cierta condición, frecuente, de la teoría antropológica en sus presencias y prácticas de campo. Conciernen, por lo mismo, a experiencias personales susceptibles de ser en sí mismas focos de restitución de los valores inscritos en el naturalismo y en el simbolismo cuando el sujeto nativo es causa de separación por ser tan distinto al antropólogo que ambos, aquél y éste, todavía no son sociológicos, esto es, no comparten las situaciones que pertenecen a la vida social del indígena o de la del antropólogo. En este sentido, el sociologismo a que nos referimos no refiere necesariamente a los métodos de la Sociología, sino a los métodos de los que se ocupan de interpretar hechos sociales a la manera de los antropólogos sociales, esto es, sin ser lo etnográfico una condición de prioridad de su teoría antropológica.

## 6. Referencias bibliográficas

ESTEVA FABREGAT, Claudio

1970 «Un mercado en Chinchero, Cuzco (Perú)». *Anuario Indigenista* XXX: 213-254. México, D. F.

- 1970 «Medicina tradicional, curanderismo y brujería en Chinchero (Perú)». *Anuario de Estudios Americanos* XXVII: 19-60. Sevilla.
- 1970 «Algunas funciones y relaciones del compadrazgo y del matrimonio en Chinchero, Cuzco (Perú)». *Universitas* 6-7: 55-90. Salvador, Bahía (Brasil).
- 1971 «Los usos de la coca en Chinchero, Cuzco (Perú)». *Munibe* XXII, 4: 429-443. San Sebastián.
- 1972 «Ayni, minka y faena en Chinchero, Cuzco (Perú)». *Revista Española de Antropología Americana* 7, 2: 309-407. Madrid.
- 1972 «La población de Chinchero, Cuzco (Perú)», en *Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú*, Tomo III: pp. 318-340.