

Cultura, identidad y región en Cusco y Apurímac

Imelda Vega-Centeno B.

GRUPO
Propuesta
CIUDADANA



Cultura, identidad y región en Cusco y Apurímac

Imelda Vega-Centeno B.

GRUPO
Propuesta
CIUDADANA

IEP

Instituto de Estudios
Peruanos - IEP

desco

Centro de Estudios y
Promoción del Desarrollo
DESCO



Cipca Perú

Centro de Investigación y
Promoción del
Campesinado - CIPCA



CENTRO PERUANO DE ESTUDIOS SOCIALES

Centro Peruano de
Estudios Sociales
CEPES



Centro de Estudios para el
Desarrollo y la Participación
CEDEP



Asociación ARARIWA



Centro de Estudios
Regionales Andinos
«Bartolome de las Casas»
CBC



Centro de Estudios para el
Desarrollo Regional
CEDER

CEDEPAS

Centro Ecuménico de
Promoción y Acción
Social - CEDEPAS



Centro de Investigación
Social y Educación Popular
ALTERNATIVA

IDS

Instituto de Diálogo y
Propuesta - IDS

Cuadernos Descentralistas N° 17

© **Grupo Propuesta Ciudadana**
León de la Fuente 110, Magdalena
Telef. 613 8313 Telefax 613 8315
Email: propuest@desco.org.pe

Primera edición

Lima-Perú. Octubre del 2005

Tiraje: 1.000 ejemplares

Hecho el depósito legal: 1501012003-7051

Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú

Coordinación: Carola Tello

Diseño/Impresión: A-4 Impresores s.r.l.

Juan Rheineck

Presidente del Directorio

Javier Azpur

Coordinador Ejecutivo



Esta publicación ha sido posible a través del apoyo de USAID-Perú, bajo los términos del acuerdo cooperativo N° 527-A-00-00187-00. Las opiniones expresadas por los autores, no necesariamente reflejan el punto de vista de USAID.

Índice

Presentación.....	7
1. PERSPECTIVA HISTÓRICA Y DE GEOGRAFÍA HUMANA	11
1.1. Análisis del espacio sur peruano	11
1.2. Visión histórica de la demarcación territorial	12
1.3. Visión histórica del Cusco y Apurímac	13
2. REGIONALIZAR: UNA NECESIDAD A LO LARGO DE LA HISTORIA.....	16
2.1. Visión histórica	16
2.2. El problema del centralismo	17
2.3. En la opinión de los actores	17
• Visiones deformadas	17
• Relación hombre/territorio	18
• Desviaciones políticas actuales: falta de información, fragmentación política y crisis de representación	18
• Reproducción del centralismo	19
• Caudillismos locales	20
• Efectos negativos de la década de 1990 sobre los movimientos sociales y el periodismo	20
• Ausencia de la Universidad	21
3. ¿QUÉ ES UNA REGIÓN?	22
3.1. Aproximación desde la teoría	22
3.2. En la opinión de los actores	23
• Unidad regional	23
• Desinformación	24
• Obstáculos	24
• Posibilidades	25
4. CULTURA E IDENTIDAD ¿REGIONALES?	26
4.1. La cultura desde la teoría	26
4.2. La cultura según los actores	27
• Unidad cultural	27
• Andinismo esnobista	28
• Impactos actuales.....	28
4.3. Identidad: desde la teoría	28

5. OTROS COMPONENTES DEL CAPITAL CULTURAL, ETNIAS, LENGUAS Y TURISMO	31
5.1. Identidades étnicas: aproximación teórica	31
5.2. Lengua e identidad	32
• Las lenguas en la macrorregión	33
5.3. En la opinión de los actores.....	34
• Opciones de desarrollo	34
• Límites y posibilidades de la educación bilingüe intercultural	35
5.4. El turismo, una aproximación teórica	35
5.5. El turismo desde el <i>Plan Estratégico 2012</i> y el imaginario de los actores	37
5.6. Una alternativa al turismo distorsionante	37
6. PROPUESTAS	40
6.1. Pedagogía popular	40
6.2. Animación cultural	41
6.3. Enseñanza de Historia Regional	41
6.4. Generalización del quechua en la enseñanza básica	42
ANEXO	43
Referencias bibliográficas	45

PRESENTACIÓN

El expediente técnico para la conformación de la Región Apurímac-Cusco plantea que la integración no sólo puede ser sustentada desde justificaciones económicas, territoriales y políticas sino también por razones culturales. Dicho esto, el capítulo dedicado a “Identidades culturales y territoriales” ilustra bien las confusiones y aproximaciones existentes en torno a identidad, cultura y región.

La integración se plantea sobre bases administrativas/políticas, de permanencia relativamente corta y de herencia caótica, colonial, prehispánica e incluso preíncica. En este contexto, incorporar las “identidades regionales” requiere preguntarse acerca de la relación entre estas identidades — realmente existentes — y el proceso actual, que no parte de ellas, y de hecho las niega de facto. Por cierto, la *multiculturalidad* está proclamada pero su significado para Apurímac y Cusco tiene poca claridad. Es grande el riesgo de reducir la(s) cultura(s) a expresiones folclóricas o anecdóticas, las cuales se plantea tan sólo conservar y proteger, como íconos de un pasado petrificado, desconectado de las dinámicas actuales.

Este concepto, instrumental y reductor, conduce a concebir el proceso de regionalización para fortalecer la cultura, cuando ésta, entendida como la superestructura de la sociedad (Marx) o como la respuesta que los grupos humanos han dado a las interrogantes que les plantea su entorno natural, social y espiritual (Lévi Strauss) es la que debería

ser sustento de una identidad territorial potente, no de una región, o de un país, sino de una nación.

Partiendo de estas dificultades para afirmar la dimensión cultural de los territorios subnacionales y del proceso en curso, es necesario establecer los elementos de un marco teórico que ayude a delimitar el tema de la relación entre diversidad cultural y regionalización, y estudiar el estado de la cuestión en Apurímac y Cusco; es decir, precisar de qué cultura y culturas estamos hablando, de qué grupos étnicos e idiomas, de qué procesos de construcción histórica de territorios y de qué movimientos sociales se trata, así como conocer cuáles son las tendencias de afirmación cultural que se han dado y analizar los discursos y los planteamientos de las élites departamentales en la actualidad.

Con este ánimo, el Grupo Propuesta Ciudadana encargó a Imelda Vega Centeno —ferviente estudiosa del mundo andino— un estudio breve, cuyos resultados presentamos con el título *Cultura, identidad y región en Cusco y Apurímac*:. La riqueza de este trabajo es justamente el vaivén entre la teoría y el discurso, pues recoge numerosas opiniones de actores sociales y políticos de Apurímac y del Cusco. El reto fue realizar esta labor a puertas del referéndum del 30 de octubre, con opiniones ya marcadas por el debate electoral.

Luego de dar una mirada de conjunto a la descentralización y regionalización

para enfrentar el centralismo, el estudio aborda sistemáticamente nociones centrales como región, identidad y cultura, y reflexiona sobre los grupos étnicos y los idiomas como elementos constitutivos de esta trilogía.

En conclusión, las propuestas plantean un trabajo de largo aliento, que rebasa ampliamente el horizonte de una consulta para la integración regional. Dicho trabajo, según la autora, debería considerar una dimensión pedagógica, una animación cultural permanente y un esfuerzo de memoria, así como también apoyarse en la revalorización de los idiomas nativos, en particular del quechua.

Bien señala Imelda Vega-Centeno el actual proceso de integración de regiones como *la posibilidad de reinventar el país*, lo que significa *un inmenso desafío para nuestra creatividad y para nuestra vocación democrática*. En el sur andino, esta reflexión, esta preocupación de muchos entrevistados en el estudio, se acerca a las conclusiones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, que plantea el reconocimiento del “otro” y el diálogo intercultural como condiciones ineludible para superar *el pesado legado de exclusiones, discriminaciones e injusticias que sufrieron*, en Apurímac y Cusco, así como en otras regiones, *miles de hermanos a los que secularmente hemos olvidado por ser andinos, quechua-hablantes, pobres, poco educados*.¹

¹ Informe Final de la CVR, tomo IX, capítulo 2, Recomendaciones.

**Cultura, identidad y región
en Cusco y Apurímac**

IMELDA VEGA-CENTENO B.

1. PERSPECTIVA HISTÓRICA Y DE GEOGRAFÍA HUMANA

Cuando hablamos del *espacio peruano* nos estamos refiriendo al espacio físico como soporte de la actividad humana y de intervención en el mismo; entonces, el espacio viene a ser el producto de la actividad social. El espacio, producto social, es el justo reflejo de la sociedad que lo moldea. Por eso un trabajo sobre el espacio peruano nos dice que éste “significa decir lo que es la sociedad peruana y mostrar los elementos de espacio que debería el ordenamiento territorial concretar, en su esfuerzo por el cambio, y subrayar los frenos naturales espaciales que se opondrían a los cambios deseados” (INEI-ORSTOM 1997: 1).

La primera imagen que nos devuelve el país ante una mirada desde la perspectiva del espacio nacional es la de la gran diversidad ecológica. Las sociedades que se sucedieron en este territorio siempre tomaron en cuenta esta diversidad. Los conquistadores retomaron los espacios prehispánicos de la costa y sierra, y se instalaron en los oasis de la costa norte y central o en los valles interandinos del Vilcanota o el Mantaro. Adecuaron esta organización a sus objetivos; privilegiaron los caminos de fondos de valle en la ruta a Potosí, con una serie de ciudades como eje de la misma. Las redes urbanas y de comunidades actuales retoman estos elementos, aunque su jerarquía se haya modificado. En sus nudos se van concentrando la población, los servicios y las actividades no agropecuarias, en gran diferenciación física con los oasis de la costa, lo que hace que los contrastes de la utilización y ocupación del territorio sean muy importantes. Inclusive terrenos áridos no valorados, cercanos a las

ciudades de Arequipa o Lima o laderas de las ciudades andinas como Cusco, hoy están siendo ocupados por habitaciones precarias (INEI-ORSTOM 1997).

En una perspectiva histórica hay tres grandes etapas de organización del espacio peruano: la colonial, cuando los conquistadores adecuaron la organización espacial existente en función de sus propias metas; la republicana, cuya apertura al comercio internacional introdujo grandes modificaciones al anterior de la organización espacial; y la de la segunda mitad del siglo XX, en la cual el crecimiento demográfico y las dinámicas de concentración urbana dan un nuevo matiz a esta organización (INEI-ORSTOM 1997). La historia deberá ayudarnos a entender la actual estructuración del espacio peruano, y abrirnos hacia nuevas perspectivas y las consiguientes modificaciones en la organización espacial.

1.1. Análisis del espacio sur peruano

Arqueológicamente el sur peruano fue sede del Condesuyo inca, en confluencia con el espacio Puquina preíncas, este último mayor y con su eje en Pucará-Tiahuanacu. Su división por la organización inca no eliminó el espacio preíncas ni las relaciones culturales y económicas entre ellas. Estas “provincias” preíncas fueron respetadas por la colonia, que mantuvieron sus mismos límites bajo el nombre de *corregimientos* (Macera s/f: 116)

El proceso civilizatorio del Cusco fue el resultado de la larga duración desarrollada en un espacio vital: el área del valle del Urubam-

ba. En él se centralizó la economía del Estado inca, con su sistema de mercados y su centro político y militar, constituyendo una gran sede administrativa cuya “variedad de pisos ecológicos aseguraba diversidad de recursos, por el carácter vertical de la economía andina que asocia productos complementarios con parcelas escalonadas de altitud (Wachtel, citado en: *Plan Estratégico 2021 2002*: 17¹).

Espacialmente, durante el virreinato confluían y se diferenciaban los límites del virreinato, los de las audiencias y los eclesiásticos. Esta imprecisión limítrofe planteó una serie de problemas al momento de las independencias americanas, cuando el naciente Perú estaba atravesado por territorios marcados por los límites del virreinato, los de la Audiencia de Lima y la Audiencia del Cusco, y todo ello referido a la nueva delimitación según las normas de 1810 que no fueron aplicadas por causa de las guerras de independencia (Macera s/f: 118).

Sin embargo, desde la colonia el sistema de identificación giraba más en torno a la patria parroquial: era usual que la “patria” se considerase Cusco, Arequipa o Lima. No existía la patria “Perú” o, en todo caso, estaba dentro del concepto de la patria parroquial. De esta manera, las “patrias peruanas” eran distintas de las “patrias peninsulares”; la patria peruana estaba más relacionada con diversas “naciones”. Lo importante en la colonia eran la nación india y la nación española; por eso, durante los Asturias se constituyen la República del Indios y la República de Españoles (s. XVIII). El desafío de la independencia es *elaborar un concepto de patria en el que tengan oportunidades iguales todas las naciones teniendo en vistas la nación peruana* (Macera s/f: 114-115).

En este proceso, contra la patria continental que surge contra España se desdibujan las patrias nacionales. La independencia fue un movimiento continental de zonas en contacto y con límites dudosos. En el siglo XVIII, a fin de *generar la idea del Perú*, Hipólito Unánue sugiere volver a los Incas (por eso muchos criollos comprometidos con

la independencia juraron por el Sol de los Incas). Solamente a mediados del siglo XIX, con Bartolomé Herrera comienza la reivindicación de España en el componente nacional (Macera s/f: 116). Si en el siglo XVI y XVII lo andino se “disimuló” para sobrevivir, su vigencia se renueva y reactiva con la gran rebelión de Túpac Amaru en el siglo XVIII, y luego durante las dos décadas de grandes sublevaciones campesinas a inicios del siglo XX, así como posteriormente en las décadas de 1960 y 1970 mediante las movilizaciones campesinas (*PE 2012 2002*: 18).

Hasta fines del siglo XIX se mantuvo el tributo que azotó cruelmente a la población indígena mayoritaria del sur andino, al mismo tiempo que se producía el avance de las haciendas. A pesar de la abolición del tributo por el mariscal Ramón Castilla, el Estado peruano continuó cobrándolo con distintos nombres y pretextos: para sostener al ejército, para votar, para obtener títulos de propiedad... Cuando en 1868 fueron anuladas estas leyes discriminatorias, José Gálvez afirmó que hasta entonces la población indígena había sido vista por la república como un problema fiscal, de impuestos, y no se había planteado sus problemas económicos, sociales y educativos (Macera s/f: 165). Los líderes criollos de la independencia no pensaron en hacer justicia a todos los grupos sociales que poblaban el Perú, sino en satisfacer sus propias aspiraciones (Macera s/f: 118).

1.2. Visión histórica de la demarcación territorial

Al momento de la independencia, en el Perú existían siete corregimientos que pasaron a convertirse en siete intendencias. Ésta es la primera demarcación territorial del Perú. Poco después, por decisión de la población, se suma la intendencia de Puno (separada de la audiencia del Cusco por las leyes de 1810), con lo que vendrán a ser ocho intendencias: Lima, Arequipa, Cusco, Trujillo, Huamanga, Huancavelica, Tarma y Puno. La intendencia del Cusco abarcaba casi completamente los actuales departamentos de Apurímac y Madre

¹ En adelante nos referiremos a esta fuente como PE 2012 2002.

de Dios. Es de notar que, de estas ocho intendencias, cuatro están en el sur andino actual.

Si tenemos en cuenta que la primera característica del espacio nacional es su fragmentación, veremos que las sociedades que en él se han sucedido usaron de manera diversa este medio y fueron dejando huellas en sus intentos de ejercer el control del mismo. Una de esas huellas es la *demarcación administrativa*, que sigue evolucionando aunque lleve consigo la antigua primacía de los Andes y la marginación de la Amazonía. Asimismo, la falta de una limitación clara produce la existencia de unidades espaciales insuficientemente pobladas y otras demasiado pobladas, lo que dificulta la gestión territorial (INEI-ORSTOM 1997: 1).

Un elemento fundamental de la articulación espacial fueron las rutas de comercio de los siglos XVI, XVII y XVIII hacia Potosí. Los cambios de la organización económica que trajo la república dejaron de lado varias de estas rutas, ciudades y caminos coloniales y se reforzó la supremacía de Lima frente a todo el territorio nacional. Sin embargo, los mayores cambios de distribución poblacional se produjeron recién en el siglo XX: en el primer censo hecho en el Perú, en 1862, el Cusco, que abarca geográficamente casi todo el departamento de Apurímac y gran parte de Madre de Dios, representaba el 12,53% de la población nacional y Lima el 9,05 %.

1.3. Visión histórica del Cusco y Apurímac

Los valles interandinos proveyeron en la colonia un corredor adecuado para el transporte de bienes desde los actuales centro y sur del Perú hacia Potosí. La continuidad física del corredor del altiplano también permite una fácil circulación en este eje, corredor que no tiene equivalente en el norte, y que tiene mucha importancia para la región surandina. En la época colonial existió una red administrativa bastante fina en el sur, por la densidad de la población heredada del incario y por su importancia para el abastecimiento de las minas. En la república el crecimiento poblacional es mayor en el norte que en el sur; la malla administrativa se va haciendo progresivamente más fina en el centro y

en el norte; y solamente a fines siglo XX se produce el reforzamiento administrativo en las zonas del sur azotadas por la violencia (INEI-ORSTOM 1997).

En los Andes, como el poblamiento es disperso, acorde con las necesidades agrícolas y ganaderas, pese al tamaño moderado de las unidades administrativas la población no tiene acceso fácil a los servicios prestados en la capital, por la topografía accidentada y el poco desarrollo de estructura vial. Como el relieve es muy fragmentado, los centros poblados se encuentran aislados unos de otros. A menudo se convierten en capitales de distrito a pesar de su limitado tamaño, por demanda de la población. Así, en ciertas partes de la sierra sur, las provincias cuentan con muchos distritos, lo cual compensa en alguna forma la poca accesibilidad de la capital (INEI-ORSTOM 1997).

La organización republicana aseguró el poder del estado a través de alianzas entre poderes regionales con propósitos específicos. Hasta el gobierno de Pardo en 1872, las fuentes del poder de cada caudillo-presidente eran las armas de sus huestes: "el siglo XIX está cargado de rasgos coloniales en su organización, un minúsculo grupo de poder económico y político que ejerce la opresión de los 'blancos' sobre una masa desarticulada de indios y negros" (Bonilla 1980: 429).

Esta defectuosa organización social se expresa en lo espacial. El *Cusco*, a pesar de la riqueza de sus pisos ecológicos, muestra un territorio no articulado en su acondicionamiento territorial, que sobreexplota el componente andino y subestima su componente amazónico. Sus deficiencias y límites para el desarrollo se dan por la desarticulación de su red vial, que marca zonas privilegiadas y otras de difícil acceso; sus cuencas, de gran potencial, están desarticuladas entre sí y desconectadas de los mercados. Por su parte, los mercados están desarticulados de los centros de decisión política, debido al desbalance entre las ciudades del Cusco y otras ciudades de su región. Esta situación se agrava por la mediterraneidad que implica una mala articulación con las vías nacionales e internacionales de comunicación (PE 2012 2002: 23).

EL CUSCO Y SUS FUNDACIONES

Precolombina	Colonial	Republicana	Población actual
Ciudad inca, sobre asentamientos waris y puquinas.	23-03-1534, sobre la ciudad inca.	26-01-1822, sobre la ciudad colonial.	Total 1.223.248 habitantes. Densidad: 17,01 hab/km ² .

Por su parte, *Apurímac* carece de un antiguo arraigo histórico. Originalmente Abancay fue región de mitimaes. Sus identidades siguen planteando limitaciones locales y la carencia de una identidad departamental, pues *“priman los particularismos de corto alcance que son aprovechados por caudillos”* (A-2²). Para entender esta lógica identitaria hay que indagar en torno a la creación del departamento de Apurímac. Por decisión centralista se *“crea”* un departamento *“extrayendo”* dos provincias a Huamanga, una a Arequipa y dos al Cusco. Inclusive no tenía *“nombre”*: se lo llamó *“Entre ríos”* (Apurímac y Pampas) y luego se le dio el de uno de los grandes ríos de la región.

El *“conflicto”* con Andahuaylas es antiguo; viene de la fragmentación de Huamanga entre 1860 y 1945. En ese momento, algunas provincias ayacuchanas miraron hacia la costa (Lucanas, Parinacochas, Puquio y Cora Cora), mientras que Andahuaylas y Chinchero mantuvieron su identidad chanca. Estas últimas, ya en el siglo XX se integrarán al nuevo departamento de Apurímac. Las diferencias con Andahuaylas y Chinchero no son solamente idiomáticas, sino que tienen que ver con la conquista de los chancas por Pachacútec, quien sometió la región a sangre y fuego (de allí su nombre: *“Rincón de los muertos”*). Lejano origen que es exacerbado por no pocos caudillos locales aun en la actualidad (Degregori 2004, 91-109; A-10).

APURÍMAC Y SUS FUNDACIONES

Precolombina	Colonial	Republicana	Población actual
Abancay, sede de mitimaes. No hay ciudad. Andahuaylas es un asentamiento chanca vencido por Pachacútec.	Forma parte de la intendencia del Cusco.	28-04-1873.	470.719 habitantes. Densidad: 22,6 hab/km ² .

Luego de este reordenamiento territorial, tanto el Cusco como Apurímac pasaron por un proceso de reorganización social y política. En ellos se gestó el *gamonalismo* como sistema económico-social basado en las haciendas y en el servicio gratuito de la

población indígena. Ambos departamentos eran representados ante el parlamento nacional por los *“señores de la sierra”*, cuyo poder local y económico no era muy bien visto por el avance del capital mercantil en la región, ni por sus socios del gobier-

² En adelante nos referiremos a nuestros informantes utilizando la primera grafía de su departamento de origen (A: Apurímac; C: Cusco; L: Lima) y un número para diferenciarlos entre sí. El uso de letra cursiva indicará que es una expresión textual del informante.

no central (Rénique 1991; Basadre 1983, IX: 105 y ss.).

A comienzos del siglo XX, reconocidas las nuevas circunscripciones territoriales y no habiendo sido elegidos diputados por las nuevas demarcaciones, el gobierno de José Pardo da la nueva ley electoral (1915). En esos momentos surge como opositor el alcalde del Callao, Rafael Grau, piurano e hijo del almirante Miguel Grau. Las elecciones de 1915 están plagadas de fraudes, quejas que son atendidas por la Corte Suprema, instancia que anula los comicios en muchas circunscripciones. Se convoca a nuevas elecciones complementarias para 1917; en éstas, la polarización entre el centralismo limeño y los poderes de los “señores de la sierra” se exagera al máximo. Rafael Grau, el alcalde piurano del Callao, es lanzado como candidato a la senaduría por Cotabambas (recientemente separada del Cusco). Desde las luchas políticas de 1905, este candidato centralista estaba enfrentado violentamente con su contendor, el gamonal cusqueño Santiago Montesinos. El pueblo apoyaba a Montesinos, a tal punto que Grau amenazó a la población con trasladar la capital provincial a Chuquibambilla, medida que estaba previamente aprobada por la Cámara de Diputados. Los partidos Civil y Liberal apoyaban a Montesinos.

En este escenario parte R. Grau hacia Cotabambas, protegido por el ministro de Guerra y el premier Riva-Agüero. Los prefectos del Cusco y el subprefecto de Cotabambas alertaron de la gravedad de la situación, pues Grau marchaba provisto de bandas armadas. Nadie pudo disuadirlo y los prefectos nada pudieron hacer a pesar de las órdenes del presidente de la república de “prestar garantías a Grau”.

El día del proceso electoral, 4 de marzo de 1917, al comenzar las elecciones o “Asamblea de mayores contribuyentes”, resultaron muertos Grau y un partidario de Montesinos, en medio de un confuso incidente. Inmediatamente fueron detenidos todos los Montesinos. Al día siguiente una turba saqueó su casa del Cusco; luego fue incendiada y más tarde sería confiscada. Sobre estos “señores gamonales” se desató una irracional represión. Nunca se esclarecieron debidamente los hechos y, a pesar de la muerte de R. Grau, se impusieron en Apurímac los candidatos y liderazgos de fuera, proclives al centralismo promovido por el gobierno nacional. Con lucidez, Basadre se pregunta quiénes son los “vencedores” y quiénes los “vencidos” en estas elecciones complementarias, que fueron también sangrientas al menos en otras dos circunscripciones de la sierra (Basadre 1983, IX: 124).

2. REGIONALIZAR: UNA NECESIDAD A LO LARGO DE LA HISTORIA

2.1. Visión histórica

En 1782 el virrey Agustín de Jáuregui planteó una nueva forma de organización territorial del virreinato, a fin de encontrar caminos propios para el desarrollo. Este proceso no hacía sino comenzar cuando fue interrumpido por el proceso de independencia; por eso, según el notable regionalista Emilio Romero, “la república conserva y agudiza una administración y demarcación absurdas, temerosas de innovación y desdeñosas de los estudiosos, se aferra a una *historia y tradición* insostenibles (Romero 1987 [1932]: 12).³ Para el pensador puneño, “la *distancia* es un factor de importancia que no ha encontrado eco en ningún capítulo de Geografía Humana del Perú. Nuestros pueblos se encuentran doblemente alejados en razón del relieve del suelo de angustiada topografía cataclísmica. La *distancia* es un factor que influye en nuestra geografía regional, en la política y la administración. Los antiguos pobladores de esta tierra, incas o preíncas, dieron al país una organización adecuada a la distancia, surcada por caminos y tambos. Los Obispados y parroquias coloniales fueron pensados en función de la *distancia* para facilitar su función de adoctrinamiento” (Romero 1987: 17).

La *nación* “es una extensión de tierra, agua y un grupo humano, pero merece este nombre cuando los hombres se organizan para cultivar la tierra y captar el agua. El Perú actual es una extensión de tierras no cultivadas y aguas no captadas. Su problema es que no está organizada para los hombres. Parecemos una humanidad silvestre, en

germen.” (Romero 1987: 17). Consecuentemente, encuentra que nuestra demarcación territorial es “*injusta, anacrónica, defectuosa, empírica e inadecuada*, de donde arrancan la mayor parte de los errores administrativos. Una demarcación territorial supone organización, gobierno. En el Perú los factores humano, tierra, agua y distancia no están distribuidos conforme a criterios técnicos” (Romero 1987: 19).

La ordenación espacial de la república se produce a partir de reglas dictadas por motivos electorales y al fragor de luchas políticas, no de una serena organización territorial que busque adecuar el hombre al espacio. El ideal descentralista que surge a fines del siglo XIX es muy distinto del federalismo que surgió inmediatamente después de la independencia (1821, 1835), una continuación del caciquismo con predominio de la costa y de los políticos blancos de las capitales de provincias, sobre una gran masa de pueblos sin derechos objetivos (Romero 1987: 31).

En un primer intento regionalizador, la Constitución de 1920 erigió tres legislaturas regionales: Norte, Centro y Sur. Posteriormente, en 1933, se crearon los consejos departamentales, con los mismos objetivos de descentralización administrativa. En la Asamblea Constituyente de 1932, E. Romero, diputado por Puno, presentó un notable proyecto de regionalización en once regiones; la décima, constituida por los actuales departamentos de Cusco y Apurímac más la cuenca del Marcapata, en Madre de Dios (Romero

³ En adelante nos referiremos directamente a la reedición de esta obra (1987).

1987: 39). Este proyecto fue estudiado por la Sociedad Geográfica de Lima, que evaluó la viabilidad, continuidad y accesibilidad de las regiones y sugirió un conjunto de pequeñas modificaciones, a la vez que ratificó la intuición fundamental de Romero (1987: 149 y ss.).

Posteriormente hubo otra serie de proyectos de regionalización, entre los que sobresalen el propuesto por el Gobierno Militar en 1975, con nueve regiones; luego el de la Comisión Nacional de Regionalización (CONAR) de 1980, con seis regiones y un área metropolitana; un segundo proyecto de la CONAR, inmediatamente posterior, con cinco regiones y un área metropolitana; todos ellos basados en las diferentes propuestas de regionalización transversal formuladas por Javier Pulgar Vidal (1987: 216-220). El gran avance se dio con la Constitución de 1979, que creó los gobiernos regionales que regirían hasta el autogolpe de 1992. En 1986 el gobierno aprista puso en marcha la regionalización en doce regiones, proceso que fue detenido en 1992. La ley del 2002 recreó las regiones haciéndolas coincidir con los antiguos departamentos.

Constitucionalmente, el Perú debe ser un país unitario: “esto quiere decir que las personas consideradas dentro de sus fronteras territoriales y de su mar, existen como grupo unido y con un proyecto de país a futuro” (Rubio 2004: 78). A este sentimiento corresponde también la necesidad de una autoridad unitaria o gobierno institucional, preocupado por fortalecer el carácter peruano de nuestra sociedad y que se encargue de su desarrollo integral. Los poderes del estado corresponden a la unidad del estado peruano en el sentido político y de gobierno. El estado unitario es una idea positiva muy distinta del estado centralista (Rubio 2004).

2.2. El problema del centralismo

El *centralismo* caracteriza la organización económica y social del país, establece determinadas relaciones centro/periferia según las cuales el centro se desarrolla y crece y, en cambio, la periferia se empobrece y estanca: “Durante la República, Lima ha jugado el pa-

pel de centro, el resto de provincias el papel de periferia, pero también las ciudades principales han jugado el papel de centro de las zonas rurales de periferia. El problema de fondo del centralismo es el *poder*, el centro es el lugar donde se toman las decisiones importantes y hacia donde son orientados el establecimiento de empresas productivas y la acumulación de capital” (Rubio 2004: 75-78). El centralismo genera injusticia porque beneficia a cierto sector del país y simultáneamente perjudica a otro. El centralismo es inconveniente e injusto, pero la principal dificultad para superar este sistema es el fenómeno del poder: el estado unitario es adecuado y necesario; el estado centralista tiene efectos negativos y debe ser suprimido.

Las luchas descentralistas frecuentemente buscan “arrancar los recursos al centralismo, sin que esto implique una visión regional. Esto tiene que ver con la debilidad de la intelectualidad local para plantear propuestas” (C-8). Asimismo, “no hay conciencia de la diferencia entre el federalismo y la regionalización y lo que significa la unidad nacional; quizá porque sólo se ven atisbos de desconcentración administrativa y nada más” (A-9). No ha habido aún la oportunidad de enfocar el actual proceso como “una forma de potenciar el desarrollo humano y social a través de un proceso participativo, donde las organizaciones populares ganen espacios y se consolide la democracia” (A-9).

2.3. En la opinión de los actores

- *Visiones deformadas*

El actual proceso no es visto como una posibilidad “porque no se ha repensado el Perú, porque no hay una conciencia redistributiva, no implica comprensión y apropiación del espacio regional y sus potencialidades. Es un claro problema de cultura política” (C-2). Justamente, inclusive percibiendo la importancia del proceso, otro informante es poco optimista pues piensa que “éste debe ser un proceso de repensar el país, por eso debió tomarse más tiempo para trabajar la propuesta. La ausencia actual de la clase política da pie al oportunismo de los paracaidistas políticos y de los viejos caciques que quieren perpetuarse en el poder sin renovación alguna” (C-9). Más aún, otro informante señala que la “única motiva-

ción para apoyar la regionalización es recibir algo de plata del Estado, en una región con dinámicas económicas desintegradas” (C-2).

La comprensión del actual proceso es insuficiente: *“no se percibe como una oportunidad de desarrollo de todos los hombres; sólo se quiere aprovechar las ventajas del vecino” (A-9).* Pero si nuestro informante apurimeño es crítico con su población, no lo es menos un informante del Cusco que afirma que *“la sociedad civil del Cusco no ha pensado en otras implicancias de lo regional que en las económicas; no se tiene una visión de largo plazo y se responde a medias a las exigencias coyunturales” (C-8).* Más crítica puede ser aún la visión expresada por otro informante del Cusco: *“la regionalización ha sido lanzada por el gobierno sin convicción y en contradicción con el APRA; no se percibe como un proyecto serio, no nos damos cuenta de que es un proceso fundamental y se está precipitando una decisión importante” (C-9).*

Otro informante, sobrepasando los límites locales, cuestiona el proceso actual porque *“No se conocen los sentimientos regionales ni nacionales. Somos un archipiélago de nacionalidades con reminiscencias incas y españolas. Lo regional está en un sentimiento no expresado de las gentes. Habría que tener en cuenta las culturas locales, para poder construir lo nacional” (C-6).*

- *Relación hombre/territorio*

La urgencia de que la organización territorial corresponda a las necesidades del hombre andino en esta región ha sido patéticamente expresada en la vida y obra de José María Arguedas. Reflexionando sobre esta trayectoria, un informante nos dice: *“Tenemos una historia de desencuentros acumulados. Han habido pequeños esfuerzos por conglomerar, pero que fracasan por desconfianzas personales, localismos enanos: prima en nosotros una mentalidad colonial, en relación exaccionista y rentista con el territorio, basada en terribles exclusiones” (C-1).* Nuestra relación con el territorio puede resultar más enajenada aún, pues *“no hemos entendido que somos un país de montaña, con una lógica espacial diferente; por eso las autoridades se dedican a maltratar las cabeceras de cuenca con residuos sólidos, dinamitando los recursos hídricos vitales*

para la región. Estamos enajenados cultural y espacialmente” (C-1).

El mismo tipo de reclamo hallamos en Apurímac, donde encuentran una *“demarcación territorial que no es coherente. Se necesita una plena identificación del pueblo con su unidad geopolítica, que permita preservar la cultura y adaptar los sistemas de gobierno preservando lo propio. Sólo así el pueblo se involucrará en la construcción regional” (A-9).* Se podría señalar que *“Cotabambas es continuación del Cusco, Abancay también tiene una fuerte relación con ese departamento, Antabamba tiene más relación con Arequipa y Cusco, Aymaraes está más unido con la costa, y Andahuaylas y Chinchero con Ayacucho. Apurímac es un departamento creado artificialmente” (A-10).* Evidentemente, esta anotación tiene que ver con la historia reseñada y subraya los quiebres identitarios que pueden producirse en la región.

Sin embargo, se hacen otros planteamientos dignos de ser tenidos en cuenta: *“¿Por qué no se ha tomado el corredor Cusco-Puno? De hecho, estamos vinculados históricamente con Puno desde el imperio Wari, que llegaba hasta Tiahuanacu; por eso la región norte de Puno es quechua. La nación aimara tiene una noción muy clara de su territorio y está referida a la organización precolombina que está en el inconsciente del pueblo. Ésta hubiera sido una oportunidad muy rica, en lo económico y en lo cultural” (C-10).* Por su parte, otro informante subraya que *“el flujo de transporte Puno-Cusco es superior al que pasa por Abancay, aunque la unión con Abancay es natural por ser zona quechua” (C-9).*

- *Desviaciones políticas actuales: falta de información, fragmentación política y crisis de representación*

Las principales quejas en torno al proceso actual son de carácter político y de reclamo al estado, *“el estado, la Comisión Nacional de Descentralización, no propician el voto informado, justo en una situación de liderazgos debilitados. Actualmente la mayor potencialidad política está ligada a los gobiernos locales, distritales y provinciales. Habría que recuperar esto, así como una integración regional que incorpore todo el proceso de reparación a las víctimas de la violencia política” (A-8).* Esta demanda implica que el estado y

sus agentes cambien de actitud y de discurso, pues estamos ante la *“ausencia de partidos políticos en el debate de fondo, lo que no contribuye a lograr una región integrada que supere los límites localistas”* (C-5). Esta ausencia es sentida como *“los efectos perniciosos de la década del 90, el trauma dictatorial que reduce los liderazgos al ostracismo y corroe la capacidad participativa del pueblo”* (C-10). Este debilitamiento político se expresa también en los movimientos sociales y la sociedad civil, que presentan *“debilidad en los liderazgos, incapacidad propositiva, una ausencia de movimientos sociales participativos, capaces de negociación política en una actitud ética. La descentralización es una oportunidad que actualmente se choca con el conflicto de la incapacidad propositiva”* (A-8).

Por otro lado, *“la fragmentación producida por los espacios políticos locales resulta haciendo tabla rasa de las articulaciones espaciales que están de hecho presentes en la vida de los pueblos. Los alcaldes distritales, de municipios rurales, etcétera, resulta que cada uno es rey en su hacienda, y no participa propositivamente en la integración regional”* (C-2). Es decir, está vigente la mentalidad colonial en la percepción del ejercicio de la autoridad y no se ha cambiado ni crecido políticamente a este nivel.

De igual forma, cierto *“purismo”* reprime la participación de algunos que *“Con la imagen de que la política es sucia, los buenos nos mantenemos al margen para que gentes sin visión ni propuesta asuman los liderazgos. Los líderes que no nos representan los hemos permitido nosotros”* (C-9). Una autocrítica fuerte que es subrayada con una percepción de una débil práctica política: *“la idea de que con el voto se castiga al gobierno es una opinión generalizada, y no corresponde al acto del voto y menos en un plebiscito. Esta idea del castigo es profundamente centralista; el pueblo no tiene ni idea de que después de votar puede y debe supervisar y fiscalizar a los gobernantes. No hay ciudadanía”* (A-6).

Estas distorsiones de la percepción política tienden también a *“tirarse abajo la integración regional por recuerdos negativos de la región Inka. No se olvidan de las heridas infligidas por los apristas, sobre todo los sectores altos de la población. Por su parte, los caudillos locales ven el referéndum como una amenaza para sus posibles*

candidaturas” (A-8). Como falta información, algunos inclusive piensan que *“si votan por el ‘Sí’ están votando por Toledo; entonces quieren votar por el ‘No’ por oposición a este gobierno. No se está propiciando un voto informado”* (A-1). Confluye con esta percepción la *“falta de una segunda vuelta electoral para las regiones. ¿Cómo se puede gobernar con el 16% de la votación? Una segunda vuelta obligaría a pactar a los grupos políticos y permitiría consolidar el poder”* (C-9).

Por otro lado, ante la crisis de representación política, una forma de revertirla podría ser la conformación de regiones fuertes, cosa que actualmente no se estaría produciendo pues *“La regionalización presente está referida sólo al cálculo mezquino de las coyunturas y correlaciones electorales. Se ha abierto un mercado de candidatos porque, ante la crisis económica y el ostracismo regional, la política se ha vuelto una forma de vivir que permite estabilidad y cierta acumulación, un mecanismo arribista para asegurar el ascenso económico, pero no una forma de representación social y de manejo del bien común”* (C-3). Este severo análisis es completado con la percepción de que *“No hay cultura de participación política; predomina en el Cusco una actitud pasiva. ¿Por qué no cuestionamos esto?, por nuestro inconsciente colectivo profundamente centralista y autoritario, donde las decisiones las toma otro, no nosotros. Por esto es que no nos podemos cuestionar a fondo sobre nuestra realidad. Además, los cuadros técnicos locales no son ‘apropiados’ por la sociedad local; al contrario: son expulsados, por eso no contribuyen a sacar adelante nuestra región”* (C-9).

- Reproducción del centralismo

Hipotéticamente, la conformación de la región Cusco-Apurímac sería *“un lugar estratégico para pensar en región y desarrollo, por su potencial turístico, gasífero y minero”* (C-8); región que estaría *“ampliamente justificada; su verdadera historia se construirá cuando se realice este proceso, pero el problema más grave está en centralismo que está en la cabeza de la gente”* (A-2), es decir, que los escollos más graves que impiden el avance del proceso están en las mentalidades regionales, profundamente centralistas, pues *“Las gentes están pensando en regionalización como si*

fuera un centralismo localizado. No ha entrado en la cabeza de la gente la necesidad de ordenar el territorio, racionalizar el espacio, etcétera. Lo único que los mueve es el anticentralismo limeño, pero están dispuestos a reproducirlo tanto a nivel local como regional" (C-2). La idea más generalizada es la del "centralismo capitalista, es decir el que hipertrofia la capital, del país o del departamento; lo urgente es des-capitalizar nuestro ordenamiento territorial, asunto que ha quedado claro con los reclamos mineros" (C-1), tarea que nadie ha comenzado aún.

Nuestros informantes señalan la tendencia a "reproducir el centralismo en la forma como administrar las regiones, lo que ha llegado a situaciones tan aberrantes como la de multiplicar las gerencias de desarrollo sectorial en cada provincia, duplicándose el trabajo de los gobiernos locales. El gobierno central no se descentraliza sino que promueve la duplicación, para colocar a sus cuadros partidarios. Se busca hegemonizar sin repensar el país ni la región" (C-9). Para abrirse a nuevas estructuras espaciales más acordes con el desarrollo humano habría que "romper el patrón de la duplicación que sostiene las hegemonías actuales, e incentivar el proceso de construcción autónoma desde lo local. Ésta es la mejor vacuna contra la corrupción y la repartija del poder" (A-6).

- *Caudillismos locales*

El riesgo que nos señalan con mayor frecuencia nuestros informantes es que tanto en las anteriores elecciones regionales —en las que se votó sin saber qué se estaba haciendo— como en el momento actual, este proceso está completamente distorsionado por los caudillismos locales: charlatanes y demagogos están dispuestos a ofrecer cualquier cosa y a realizar cualquier maniobra con tal de hacerse del poder. Por eso insisten en la necesidad de la participación de los partidos políticos, tanto en el debate como en las propuestas. Es preciso recordar, por ello, que

[...] si el político alcanza el poder, ejercerá su gobierno bajo el imperio del respeto de los derechos humanos, mientras que el demagogo siempre gobernará bajo el imperio del temor a la libre expresión, reunión o acción. Mientras el político mantendrá una toleran-

cia elástica para las discrepancias ideológicas el demagogo será dogmático y absolutista, nadie más que él será portador del conocimiento cierto de qué es lo que le conviene o no a su pueblo. El mandato de un político se planificará siempre con miras a proporcionar a las mayorías lo que las minorías han logrado, sin detrimento del derecho de estos últimos. El demagogo buscará el desquite vindicativo y distributivo de lo logrado por las minorías, en su incapacidad de ayudar a evolucionar a las mayorías. (<http://fernandezparedes.blogspot.com/>)

En este proceso, "los cálculos caudillistas han frenado la constitución de regiones más grandes, con Puno y Madre de Dios" (C-2), "anteponiendo el interés político al regional, en una tendencia antidemocrática" (A-9). "En sí, la propuesta de macrorregiones es importante; pero ha sido poco acogida por las mentes conservadoras y chauvinistas locales, de las que se alimentan los caudillismos en una pragmática electoral que les permita mejorar su capacidad de negociación" (A-7). Con este motivo se han visto los "caudillismos políticos de todo nivel, pequeños reyezuelos que quieren asegurarse un puesto o que piensan ganar a río revuelto" (A-5); pero también se subraya la "intervención nefasta de dos políticos que han hecho su feudo en esa provincia y están generando problemas de vida diaria y de convivencia social, concentrándose allí, de manera enfermiza, el descontento provinciano" (A-4), situación que puede producir estallidos mayores que los que se han visto hace algunos meses.

- *Efectos negativos de la década de 1990 sobre los movimientos sociales y el periodismo*

Nuestros informantes son conscientes de que tanto desconcierto y desorientación, así como no poco abstencionismo y escepticismo, tienen que ver con los procesos sociales y políticos vividos en décadas anteriores, particularmente la guerra interna y el período de Fujimori. Por eso señalan la necesidad de "recuperar el tejido social destruido por Fujimori, replantear la organización comunal como organizaciones participativas de los pobres, incorporar a las dirigencias comunales en unidades geopolíticas pequeñas que formen parte de los distintos mecanismos de participación. De esta manera, involucrar al pueblo en la planificación estatal" (A-9). Éste es un trabajo

de “profunda concientización política: informar a la población a través de un debate sereno” (A-9), lo que implica también un esfuerzo por “aglutinar el capital intelectual del pueblo, recuperar las inteligencias regionales para lograr un ‘banco de cerebros’ que nos permita ir pensando nuestros problemas en toda su complejidad” (A-9).

En búsqueda de estos logros habrá que hacer un trabajo especial con los medios de comunicación masiva, “que tienen una fuerza tremenda, y cuyo poder se ha mostrado exitoso en la política regional. Los medios lo sacrifican todo en función de pírricos logros inmediatos” (C-1). El bajo nivel de la prensa local ha llegado a un verdadero “canibalismo periodístico que polariza caricaturalmente toda discusión sobre lo regional” (C-10), razón por la cual los políticos de coyuntura “harán cualquier cosa por estar en la ‘cresta de la ola’ sin importar lanzar ideas descabelladas o mentiras. Estamos ante una verdadera dictadura de los medios de comunicación de pacotilla, aglutinados por los intereses más mezquinos. Sin embargo, son ellos los que tienen el poder de polarizar políticamente el debate de estos temas cruciales” (C-3).

- *Ausencia de la Universidad*

Los profesionales entrevistados recalcan, con dolor, la ausencia de la Universidad en el actual debate, sobre todo de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), por tratarse de una institución centenaria tan fuertemente ligada a la discusión intelectual y política a comienzos del siglo veinte. Egresados de ésta nos señalan que “la participación de la UNSAAC en temas de la sociedad civil es nula; las autoridades y docentes están sumidos en sus problemas internos y no saben lo que está pasando con el desarrollo regional. ¿Acaso han evaluado lo que pasó con la región Inka? Los docentes no tienen experiencia de gestión; ¿cómo pueden formar gestores de los gobiernos regiona-

les? La Universidad no está presente ni vigente en la vida del Cusco de hoy” (C-10). “La UNSAAC vive mirándose el ombligo, sin capacidad de proyectarse a la sociedad, aislada de los problemas sociales, económicos, políticos y culturales que están en la sociedad actual. No se da prioridad al debate ni a la propuesta. Entrampada en una maraña burocrática y administrativa, no quiere ver que se quedó setenta años atrás” (C-9).

Ante esta situación se señala que “El CBC [Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas] suplió y ocultó la falta de investigación y de análisis en la UNSAAC. Esto produjo celos y, en lugar de autocriticarse, se parapeta en una pedantería que oculta su mediocridad” (C-10). Pero esta situación crítica de la universidad cusqueña provoca otros procesos en lo académico: “el deterioro de la UNSAAC fomenta el tecnocratismo descarnado de la U. Andina que no se interesa por el desarrollo, y sigue encerrada en un círculo de inercia e ineficiencia” (C-10). Contrariamente, la Universidad Nacional Micaela Bastidas de Apurímac (UNAMBA), a pesar de sus limitaciones, “se ha incorporado al grupo impulsor de la regionalización y está aportando en el debate, promoviendo además la reflexión entre sus alumnos” (A-8).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la UNSAAC ha sufrido también los embates de los procesos vividos por el país durante los últimos veinte años. Por eso se producen situaciones de “una pérdida total del sentido de la autoridad, por profesores y alumno. Se producen tomas de local verdaderamente delictivas, para que no se cumpla la ley y ¡lo consiguen!” (C-9). Este conjunto de fallas de la Universidad se produce cuando “los portavoces del cuestionamiento de fondo sobre la regionalización debieran ser los profesionales, los intelectuales: que salgan con el resultado de su trabajo, de su conocimiento de la región y que debatan públicamente de manera esclarecedora” (C-10).

3. ¿QUÉ ES UNA REGIÓN?

3.1. Aproximación desde la teoría

La *noción de región* es confusa. Necesita ser aclarada por un segundo término, por eso se habla de región geográfica, región cultural, etcétera. El geógrafo O. Dollfus la define como “porción organizada por un sistema y que se inscribe en un conjunto más vasto” (Dollfus, 1997).

Desde una perspectiva de las ciencias sociales, podemos sostener que la *región sociocultural* nace de la historia, de un pasado vivido en común por una colectividad, en una porción de territorio; es la expresión espacial – en un momento dado – de un proceso histórico. Durante generaciones la población de un área territorial experimenta las mismas vicisitudes históricas, afrontando nuevos desafíos. Tuvieron los mismos líderes y se guiaron por modelos de valores semejantes: de aquí surge un modelo de vida peculiar y, a veces, la voluntad de vivir colectivamente que confiere la *identidad* a la colectividad considerada (Giménez 1994b: 71).

En esta perspectiva, la *homogeneidad* en las sociedades complejas y pluriculturales no es el criterio principal para definir lo regional en términos culturales; es, más bien, la *articulación de las diferencias microculturales* frecuentemente complementarias, aunque internamente jerarquizadas en una unidad expresada por cierto estilo de vida y ciertas formas simbólicas (canciones, fiestas, sectores, etcétera) difundidas por toda el área regional y consideradas emblemas de la región. La *articulación regional de las diferencias culturales* no es necesariamente armoniosa,

ya que con frecuencia incluye contradicciones y contrastes entre los diversos sectores sociales, sin que esto impida considerar que todos participan de un mismo patrón cultural (Giménez 1994b: 71).

Una *región sociocultural* sería una experiencia espacial de un proceso histórico particular que ha determinado que la población del área esté organizada en un sistema de relaciones sociales que la sitúan, en un contexto de la sociedad global, en términos de relaciones características particulares con el todo y con las demás regiones. El criterio de lo regional, culturalmente entendido, debe ser que la naturaleza de las relaciones sociales de una región permita que la región en su conjunto se relacione, se estructure dentro del contexto global, en forma unitaria y diferencial (Giménez 1994b: 71). La *región es un espacio* armado por acciones y relaciones humanas, dominado por un centro que es la ciudad. Las regiones viven gracias a un centro, que es la cabecera y que generalmente representa la “gran tradición” que entra en negociaciones complejas con las otras tradiciones locales. La pujanza de una región se nutre de la interrelación entre varios centros regionales conectados por una red convergente de vías de comunicación (Giménez 1994b: 72).

Pero frecuentemente la *región sociocultural* aparece revestida de un abundante ropaje simbólico, como una “comunidad imaginaria e imaginada”, como una nación. La visibilidad del sustrato territorial de la región la aproxima a los intercambios de base; por esto es menos anónima y menos imaginada que la patria nacional, por ejemplo (Bordieu 1982).

Pero queda en pie la dificultad de precisar en términos generales la *simbólica* regional, por la variedad, diversidad y profusión de sus manifestaciones, puesto que los *significantes primarios de la simbólica regional* están ligados a su territorialidad: montañas, valles, selvas, etcétera, elevados a la categoría de símbolos (Giménez 1994b: 73).

Otras veces la percepción de lo regional se asocia a un *componente cuasi étnico, cuasi racial*, por la relevancia del modelo étnico familiar contraidentitario que remite a un pasado, a un patrimonio y a una herencia cultural compartidos, con la consiguiente proliferación de símbolos secundarios que evocan la comunidad regional: música, vestimenta, fiestas, productos agrícolas, artesanías, ferias, peregrinaciones... hasta la idealización autoctonizada de la belleza de las mujeres. Esta realidad nos muestra que la *identificación sociorregional* es un proceso subjetivo que genera el sentido de pertenencia y cierto grado de lealtad con la región (Giménez 1994b: 73). El sentimiento de pertenencia es socioterritorial por sentimiento, por habitación prolongada, por integración social, por radicación generacional, por actividad profesional, etcétera. La cuestión es, pues, ¿hasta qué punto y bajo qué condiciones los *centros simbólicos o complejos culturales* pueden suscitar algún sentimiento de pertenencia socioterritorial en los *recién llegados* todavía ligados a sus comunidades territoriales de proveniencia? (Giménez 1994b: 75). Éste sería el caso de Cusco y Apurímac.

Finalmente hay que señalar que la confusión entre *estado* y *nación* no sólo es un error teórico sino también empírico, ya que la inmensa mayoría de los estados son plurinationales y pluriculturales. Por eso, es preciso definirlos: la *nación* es un colectivo cultural plena y exitosamente identificado con su territorio; es la fusión entre colectivos y cultura, territorio y lenguaje, lo que constituye la nación. El territorio estatal es la entidad legal que determina la jurisdicción del *estado*. La nación, entendida moral y culturalmente, resulta de la apropiación simbólica expresiva del espacio (Oomen, en Giménez 2000: 51).

El *territorio cultural* es, junto con el lenguaje, la condición mínima para la existencia

y la emergencia de la nación. La nación no podría mantener su *ethos* cultural — ni incluso su identidad como comunidad imaginada — sin la referencia a un territorio que sirva como lugar de anclaje, espacio de inscripción y referente simbólico (Giménez 2000: 51).

Según el INEI-ORSTOM, las particularidades del extremo sur del país están dadas porque es la *región donde existe cierta diversidad económica y cierta cohesión social* (ibídem 1997, COREMA 5). Sin embargo, “el poder de atracción de la capital se ejerce con mucha intensidad en los espacios más cercanos y con menores recursos para retener a su población, unos espacios que se despueblan muy rápidamente son las alturas frías y secas de la cordillera centro-sur del país” (ibídem, COREMA 8). La estructuración dinámica del territorio puede seguir teniendo un rol en la organización espacial; en ella influyen de forma importante las condiciones de vida de las personas, estructuras que no son definitivas sino que se siguen definiendo, por lo cual se concluye que *es posible intervenir en la organización del espacio peruano* (INEI-ORSTOM, 1997).

3.2. En la opinión de los actores

- *Unidad regional*

Encontramos una gran coincidencia en el reconocimiento de que entre el Cusco y la región quechua de Apurímac hay “una *unidad geográfica natural e histórica desde los incas, aunque se ha debilitado por los anhelos hegemónicos de algunos y por la discriminación entre sus migrantes internos*” (C-1). Las dificultades se muestran en la poca articulación existente en Apurímac: “*el corredor histórico y natural no significa ningún problema; el asunto es solucionar los antagonismos con Andahuaylas, para que la regionalización signifique descentralización, participación igualitaria y desarrollo*” (A-9). Igualmente, se reconoce que “*el 20% de la población del Cusco es apurimeño; hay presencia de Apurímac hasta en el actual folclor cusqueño*” (C-5).

Es evidente que en ciertas áreas existen “*ejes identitarios como en Cotabambas y Chumbivilcas, con intereses comunes económicos, polí-*

ticos, etcétera. Estas identidades se consolidarán con la región" (A-2, 3). De igual modo, hay "gran cantidad de profesionales cusqueños en Abancay, en la docencia universitaria también" (A-4), pues hay una "integración de hecho, pero hay que perfeccionarla superando los localismos pequeños y los caudillismos" (A-5).

Existen diversidades, que son parte de la realidad: "hay diversidad de problemas, de mentalidades y objetivos, inclusive las diversidades se han acentuado por la exclusión, pero sobre esta diversidad tenemos que trabajar" (C-3). En ambas regiones se presentan diferentes escenarios, "en Apurímac están Cotabambas con Las Bambas, Andahuaylas y Chinchero con el asunto de la integración chanca, y Abancay que ha significado el poder mestizo; por su parte en el Cusco está La Convención con el gas de Camisea, Cusco mismo y el complejo turístico, y los problemas de las minas en las provincias altas" (C-2).

Con estos antecedentes se trataría de "pensar a partir de lo que tenemos, de la fortaleza de nuestra cultura, y de reforzar efectivamente la democracia en la región" (A-9). Pero es preciso detenerse a reflexionar sobre el proceso en curso porque "la regionalización no es fundamentalmente económica; se trata de refundar el país. Éste tendría que ser el sentido fuerte de la consulta ciudadana de octubre, ponernos a pensar finalmente en un auténtico desarrollo nacional, con ideas nuevas en lo político, social y territorial. Eso es pensar de nuevo el Perú" (A-6).

- *Desinformación*

La desinformación tiene antecedentes antiguos. Algunos señalan que "no hay una idea regional por la vigencia de la mentalidad colonial, señorial, extractiva, subordinada al centralismo, las clases dirigentes y los que llegan a la política lo que aspiran es a terminar en Lima" (C-2). Este escollo, que necesitaría un trabajo de reeducación política de base, se completa con uno más actual: "No se sabe lo que significa la macroregión. No hay conocimiento del proceso. Las elecciones pueden dar cualquier resultado sin que esto signifique nada ni a favor ni en contra, porque no hay fundamentación por falta de maduración de las ideas" (C-1). Este panorama ensombrece el proceso de consulta sobre la nueva conformación de regiones.

Otros manifiestan un "rechazo primario a la regionalización, por asimilación a la corrupción del proceso anterior en función de intereses pequeños. No se ha demostrado que es la oportunidad de construir un proceso transparente" (A-3). Las experiencias negativas anteriores se verían corroboradas por las tendencias políticas locales: se está pensando "en el cálculo político y económico de corto plazo, lo que reditúa de inmediato, sin tomar los problemas en su conjunto. En el Cusco hay grandes posibilidades pero también graves problemas de inequidad; igual en Apurímac, y esto es lo que debe estar sobre el tapete" (C-9, 10). No hay que olvidar tampoco el problema de "¿cómo integrar zonas en abierta desventaja, no sólo económicas, sino de capital humano?" (C-9).

El peligro está expresado en que "Todos quieren la hegemonía; no hay cultura regional. Se busca un neocentralismo localizado. Contradictoriamente, hay miedo a la autonomía administrativa; pero se pide una 'archipiélagización' que buscaría miniestados independientes manejados por autoridades 'borrachas de poder' sin lucidez en los proyectos y en las demandas. El caso patético es Ilave. Hay carencia de liderazgos sólidos que conduzcan este proceso. Los caudillos no saben lo que quieren pero se sienten conductores del pueblo y resultan siéndolo. Es un peligroso caldo de cultivo" (A-3).

- *Obstáculos*

Un primer obstáculo es "superar los prejuicios frente a los otros, dejar de vernos a partir de caricaturas" (C-5) o de "antagonismos de corto alcance" (A-5). Más aún, "El Cusco tiene una relación colonial con otras regiones cercanas. Habría que generar otras sinergias, centralizando la burocracia regional en Abancay, por ejemplo, para no atestar más la ciudad monumental" (C-7). Pero también los obstáculos son intrarregionales: "¿Cómo unirnos al Cusco si entre nosotros estamos desunidos? En Andahuaylas se están planteando una serie de reclamos que son el despojo de Abancay y de otras provincias; los caudillos explotan a las bases campesinas radicalizadas" (A-4). Por su parte, en el Cusco "hay contrastes muy fuertes por la inequidad y la pobreza de algunas provincias" (C-7).

Sin embargo, las nuevas generaciones “no tienen resentimientos por la región Inka y están generando cierta conciencia de ser apurimeños” (A-10). Otros señalan un “equivocado sentido de competencia con el Cusco, que es chauvinista, un cierto sentimiento de inferioridad basado en experiencias anteriores” (C-1). Con estas limitaciones y posibilidades la sociedad civil tendría que “hacer una autocrítica que involucre a todos: partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, universidades, administración pública, cooperación internacional, etcétera, por no haber suscitado una reflexión de fondo sobre este tema” (A-5). Quedan abiertas, empero, varias preguntas sobre las que habría que trabajar: “¿Hay referentes claros de identidad territorial? ¿Qué significa la atracción de la UNSAAC para Apurímac y Madre de Dios? ¿Es posible superar el chauvinismo? ¿Lo regional es un referente cultural cohesionador? ¿Qué queda de las comunidades indígenas?” (C-4). Con motivo de la consulta de octubre habría que al menos comenzar a responder estas preguntas. ¿Qué significa, por ejemplo, que una asamblea popular de Andahuaylas concluya con el grito “¡Vamos a invadir al Cusco, es la venganza de los chancas!” (C-9), aludiendo a la derrota infligida a éstos por el inca Pachacútec?

- *Posibilidades*

Prácticamente todos nuestros informantes subrayan las posibilidades estratégicas de consolidar un eje económico con base en la minería, la explotación del gas y del recurso turístico, posibilidades que inclusive podrían abarcar otras regiones como Ayacucho y Huancavelica y/o Puno y Madre de Dios (L-2; A-2, 8 y 9; C-5, 9 y 10). Esta situación debe

ser matizada “con el escenario multinacional que se abre hacia Brasil por el este; Asia por el oeste; y Bolivia, Chile y Argentina por el sur. Esta situación tendría que cuestionar los localismos actuales y permitirnos mirar hacia el futuro” (L-2). Esta posible región ofrece al mundo no sólo “un potencial minero gasífero integrador, sino un inmenso capital histórico cultural” (L-2). Repensar lo regional en una perspectiva de largo alcance permitiría una integración territorial amplia, sin desperdiciar los múltiples recursos, naturales y de patrimonio que se encuentran en la Amazonía regional.

Ésta también sería la oportunidad de “luchar conjuntamente por un desarrollo adecuado de la minería, eficaz, coherente, para mejorar las condiciones de vida de la población y mejorar las relaciones con el gobierno central” (A-2), al mismo tiempo que podría servir para “descentralizar instituciones como Proinversión, y generar inversiones que mejoren fundamentalmente la calidad de vida de toda la población” (L-2). En síntesis, sería la oportunidad de mejorar las condiciones de vida de las naciones e integrarlas al uso y beneficio de las riquezas naturales que se extraen de la región.

La construcción de lo regional tendría que significar, a su vez, “el reencuentro entre pueblos hermanos que se solidarizan mutuamente y construyen un futuro más justo” (A-10). Este desafío de construcción de la equidad en la región tiene que ser consolidado por la posibilidad de “abrir nuevos espacios de poder y de ejercicio político, involucrando a los jóvenes en las nuevas formas de hacer la política” (C-10), lo que significaría recuperar el potencial de innovación de las jóvenes generaciones en función de alternativas a la política sucia, o al caudillismo tantas veces criticado.

4. CULTURA E IDENTIDAD ¿REGIONALES?

4.1. La cultura desde la teoría

Una aproximación de las ciencias sociales a la *cultura* nos permite percibirla como un *sistema*. Comporta un contenido y un sistema de organización de este contenido, lo que se conoce como *estructura*, la cual, integrada a la vida de los actores sociales, genera determinada *función*. Cuando la cultura cambia, lo que se modifican son las *ideas* o modelos de sus manifestaciones. Estos cambios en la cultura no significan necesariamente cambios culturales; son *cambios en el sistema de pensamiento social* (Luzbetac 1968: 149-214).

Repasando las *definiciones antropológicas de la cultura*, encontraremos que ésta es:

- Un todo complejo que engloba conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las posibilidades y prácticas adquiridas por los hombres como miembros de una sociedad (Tylor 1871).
- Producto de la actividad humana determinado por la práctica (Boas 1930).
- Expresión particular de la herencia social (Linton 1936).
- Sentidos vividos inconscientemente por los miembros de un grupo (Sapir 1958).
- [...] respuesta que los grupos humanos han dado a los interrogantes que les plantea su entorno natural social y espiritual (Lévi Strauss 1958).

La *cultura* es la dimensión simbólica y expresiva de todas las prácticas de las

instituciones sociales. Universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo; universo de sentido que se expresa mediante símbolos o de un sistema de significantes que lo representan y evocan: símbolos de participación, solidaridad, jerarquía, evocación del pasado, símbolos étnicos, míticos, religiosos, etcétera (Giménez 1994a: 260).

Más sencillamente Salazar Bondy resume esta perspectiva afirmando que “La *cultura* es un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las sollicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia” (Salazar Bondy 1974: 32). A su vez, pedagógicamente hablando, “La *cultura* está formada por las creencias que tenemos, la historia que contamos, las cosas que sabemos, el idioma que hablamos, nuestras fiestas y las maneras de organizarnos” (Monroe y Arenas 2003: 86).

En una perspectiva de aplicación al desarrollo, este *sistema de ideas que es la cultura* confiere al individuo la capacidad de identificarse como miembro de una comunidad visible. Le permite relacionarse con el medio y distinguir a propios de extraños, y discernir lo importante de lo que no lo es (Goulet 1997: 19). Las comunidades de cultura son portadoras de tres características; *primero* un sistema de valores significativos y normativos que aportan un significado a la existencia de todos, así como normas y pautas de comportamiento para la vida en común; *segundo*, una base común – territorio,

lengua, religión, etcétera — que les permita identificarse como miembros de un grupo; y *tercero*, la voluntad o decisión de autoidentificación como miembros de determinada colectividad. La cultura tiene así tres funciones esenciales: proporciona identidad y un sistema de significaciones y asigna un lugar a sus miembros dentro de la totalidad (Goulet 1997: 20-21). En sociedades pluriculturales como la nuestra, existe una ligazón fuerte entre los valores normativos y significativos (primera y segunda funciones).

Las *culturas populares* (Gramsci) están constituidas por un conjunto de bienes y formas culturales tradicionales, de carácter principalmente oral y local, que se mantienen en el tiempo y constituyen lo esencial de la identidad y del patrimonio cultural del país. La irrupción de la modernidad sobre las mismas puede tener un fuerte carácter desestructurante y puede significar pérdidas identitarias (García Canclini 2001: 6). Salazar Bondy se refería a este proceso como *mistificación*, situación que se produce cuando se aceptan u oficializan como valiosos o reales, hechos, personas e instituciones por razones extrañas a su identidad, ligado al fenómeno de la *inautenticidad*, cuya forma común es la *imitación* (Salazar Bondy 1973: 32).

Este autor avanza más en su reflexión sobre el caso peruano y afirma que existe también *alienación cultural* cuando los individuos han perdido su ser propio o lo han degradado para vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenos a su plena realización. El ser alienado se convierte en un ser defectivo, ajeno a su propia existencia. En el Perú hay multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias, las que corresponden a los diversos grupos humanos que convergen en el territorio nacional. La sociedad y la cultura carecen de una norma fundamental, de un principio integrador gracias al cual los particularismos se disuelven potencialmente hacia la unidad. El hibridismo y la desintegración son así dos rasgos de la personalidad cultural del peruano (Salazar Bondy 1973: 35-38).

Examinando las causas de esta situación, el autor señala que padecemos de

[...] una personalidad hecha de imitaciones y carencias y no tenemos otra, la propia, como la manifestación de un ser cumplido y libre. Hasta que no cancelemos esta situación la nuestra es una *cultura de dominación*, y no puede haber una cultura tipificada por la dominación sin que toda la estructura social resulte comprometida. Cuando hablamos de una *cultura de dominación* es hablar no solo de ideas, actitudes y valores que orientan la vida del pueblo, sino del sistema que encuadra su vida y que no lo deja expandirse y dar frutos cabales. (Salazar Bondy 1973: 51)

Por eso es preciso tener claro el asunto de la *dependencia*, para poner al descubierto el sistema de dominación que nos tiene sujetos como nación. Este sistema de dominación sólo puede ser cancelado por un movimiento generador de una cultura integradora, unitaria original y libre.

4.2. La cultura según los actores

- *Unidad cultural*

La unidad cultural es fácilmente percibida en las áreas antes pertenecientes al Cusco: “*hay una continuidad con Cotabambas, Paruro, Chumbivilcas. La cultura no tiene fronteras republicanas, pero falta una mirada intelectual sobre el conjunto para que lo interprete*” (C-5). Pero la variedad no se da sólo entre los dos componentes regionales, sino dentro de las regiones mismas: “*Somos pluriculturales. En el Cusco hay realidades tan disímiles como Espinar y La Convención*” (C-1).

Tendríamos que estudiar el sentimiento de las “*naciones andinas; tanto en Cusco y Apurímac, en cada distrito y provincia existe un conjunto de ‘naciones’*. Podría ser estudiado el ejemplo de la organización del Qoyllur Ritty: los peregrinos se dividen en cuatro naciones, donde el Cusco-Tahuantinsuyu es la más grande pero no la preeminente. Esto nos habla de la continuidad de identidades preíncas, los canas, calcas, canchis, chumbivilcas, que tienen personalidades colectivas fuertes” (C-6). Esta situación no es necesariamente una dificultad, sino que podría ser una riqueza, una fortaleza identitaria y un aporte hacia la comunidad nacional. Aunque nuestro informante insiste en que

“existen sociedades segmentadas. La colonia respetó estas circunscripciones en Puno, Cusco; fue la república la que quiso tener una misión homogeneizadora” (C-6).

El obstáculo es esta visión “homogeneizadora” que *“ve como un problema lo que puede ser una posibilidad, adjetiva como ‘répota’ la riqueza de la variedad cultural del pueblo, y contradictoriamente se llena de ‘orgullo’ cultural frente a ciertas características mistificadas de lo supuestamente propio. La cuestión es cómo trabajar la toma de conciencia de estos valores histórico-culturales sin darles un carácter pasadista” (C-8)*, pregunta que queda abierta para el trabajo de animación cultural que debiera emprenderse en la región.

- *Andinismo esnobista*

La cultura tendría que entenderse como *“un factor de desarrollo, cuando la gente sienta que mejora su calidad de vida sin necesidad de ‘blanquearse’ ni enajenarse, sin distorsión ni prostitución de lo propio” (C-5)*, pero la forma fragmentada como vivimos nuestra nacionalidad no permite la toma de conciencia de esta potencialidad. Por eso *“los ‘andinófilos esotéricos’ ganan espacio no sólo con propuestas políticas indianistas inviables sino con una oferta cultural distorsionadora. Actualmente no hay un discurso creíble sobre las naciones andinas” (A-6).*

Frente a esta situación distorsionante urge una *intelligentzia* local: *“debemos tener la capacidad de retener los cuadros intelectuales, no sólo económicamente sino con posibilidades sociales, políticas. Permitimos que se nos escape este capital intelectual” (C-8).*

- *Impactos actuales*

El desafío mayor que perciben nuestros informantes es la posibilidad de impactos negativos a partir de la construcción de la carretera interoceánica: *“existe el peligro de suplantación de costumbres y del olvido de la historia. Hay que tratar de que el desarrollo no trastoque nuestro medio sino que la modernización sirva para la*

preservación de la cultura y su puesta en valor dentro del mercado turístico” (A-9).

No se puede olvidar el debate en torno a la ordenanza regional sobre la legalización de los cultivos de coca en ciertos valles de la región Cusco, *“ordenanza descabellada que de alguna manera recoge un tema identitario que estamos lejos de haber entendido, ni por quienes han formulado la ordenanza” (C-8)*. Pero detrás de este tema coyuntural hay una serie de problemas de diversa índole que afectan a una población indígena y a un cultivo ancestral: *“los volúmenes de producción del sur andino y el consumo tradicional son muy cuestionables, pero ciertamente el cultivo de la coca tiene una presencia mucho más importante en la vida de las comunidades, sobre la que falta información antropológica creíble” (L-1).*

Esta cuestión pasa por el desconocimiento del funcionamiento actual de la familia extensa de los campesinos del sur andino, que *“no solamente combinan pisos ecológicos, sino tiempos agrícolas y otras formas de contabilidad. Es urgente entender e interpretar este sistema. Sin esta comprensión, es imposible plantear el desarrollo sostenible y sustentable de la región” (L-1)*. En tiempos de la globalización, las unidades familiares campesinas han modificado estas formas de complementariedad económica, social y ecológica a partir de sus recursos tradicionales de *plurilocalidad* y *trashumancia*.⁴ Los campesinos viajan, se emplean de jornaleros en regiones alejadas del país e inclusive en el extranjero, combinan diversas actividades vinculadas al comercio (ilegal) de la frontera cercana, etcétera, de tal manera que se puede hablar en la región de *“un mercado legal, otro ilegal, otro informal, el de trueque y el de reciprocidad por faenas colectivas. Todos estos mercados existen simultáneamente y son importantes en la economía e identidad campesinas, pero faltan estudios serios sobre estos temas” (L-1).*

4.3. Identidad: desde la teoría

El concepto de identidad es tardío en las ciencias sociales. Surge de la comprobación

⁴ *Plurilocalidad: capacidad de un grupo o comunidad de mantener varios asientos de residencia temporal complementaria. Trashumancia: capacidad de una comunidad de organizar su producción y supervivencia a partir del movimiento estacional en búsqueda de mercados y/o formas complementarias para solventar su subsistencia.*

de hecho frente a las diferencias cotidianas, en particular cuando las relaciones internacionales se intensifican. Los antropólogos comprueban “un retroceso hacia su territorio en búsqueda de una identidad propia, del sueño de un enraizamiento insular, de una separación ideal, sentimiento que surge al mismo tiempo que la exigencia de una unidad entre los hombres, del paradigma de la humanidad trascendente” (Benoist, en Lévi Strauss 1987: 13-14). Se trata de una suerte de llamado a salir de los límites del etnocentrismo: para salir de la amenaza de homogeneización de las culturas se recurre al horizonte identitario (Lévi Strauss 1951: 21).

La *identidad* es la representación de sí mismo y de un *nosotros* socialmente situado; esta identidad es esencialmente distintiva, relativamente durable y debe ser socialmente reconocida. Por su parte, la *identidad social* se funda siempre en una matriz cultural, portadora de los “emblemas de contraste” que marcan sus fronteras. Esta matriz no se identifica necesariamente con la cultura objetivada observable, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de los elementos de cultura institucionalizada y preconstruida (Giménez 1994a: 261).

Sin embargo, las investigaciones sobre identidades no nos entregan un conjunto de rasgos que puedan afirmarse como la esencia de un pueblo o nación, sino una serie de operaciones de selección de elementos de distintas épocas articulados por grupos hegemónicos en una narración que les da coherencia, dramaticidad y elocuencia. Los datos de acontecimientos, héroes, batallas que dan origen a las naciones y que permiten fijar los límites de los territorios han sido seleccionados y combinados por los relatos que se enumeran desde posiciones particulares. La historia social y cultural, concebida como un tráfico de identidades, es un laberinto de confusiones. Se seleccionan rasgos al azar y se los teatraliza como identidad, como rasgos de cohesión de cada grupo o nación y sirven para seguir comunicándose con los demás (García Canclini 2001: 85-93).

Tener una identidad sería ante todo tener un país, una ciudad, un barrio, una entidad donde todo lo compartido por los

que habitan en ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable. Es en este territorio donde la identidad se pone en escena, se celebra, se dramatiza mediante rituales cotidianos. Los que no comparten estos rituales en estos territorios son los extraños, los diferentes. En este sentido, recuperar el patrimonio es recuperar la relación con el territorio que vuelve a ser el de antes, con sus santuarios identitarios expresados en la cultura material y espiritual. Los lugares emblemáticos se vuelven sagrados por el hecho de contener símbolos de identidad, objetos, recuerdos, donde se conserva la identidad en su versión auténtica (García Canclini 2001:183-184).

La *identidad* es, entonces, “el conjunto de territorios culturales interiorizados, a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez 2000: 54-55).

La *identidad regional* implicaría una pertenencia socioterritorial, asociada a lo que se denomina identidades colectivas primarias, que se definen por acumulación o intersección de pertenencias múltiples, identidad que se adquiere por procesos de identificación secundaria y por la pedagogía difusa del discurso social común y del discurso ideológico regionalista (Giménez 1994b: 75).

Al tratar el tema de las *identidades* hay que tener en cuenta en primer lugar la *relación entre identidad y cultura*, aunque necesariamente ciertas culturas no generen identidades. Por otro lado, *la identidad sólo existe en y para los sujetos*. Su lugar está en la relación social; se produce en el seno de un proceso relacional. Finalmente, la identidad es una *construcción social* que se realiza dentro de los *marcos sociales* que determinan la posición de los actores en la sociedad; es decir, no está determinada por los factores objetivos ni depende de la pura subjetividad (Giménez 2000a: 54-55).

Las ciencias sociales explican los procesos identitarios sin juzgarlos, dilucidan las lógicas sociales que impulsan a individuos y grupos a identificarse, a “etiquetar, cate-

gorizar y clasificar" (Giménez 2000a: 57). La identidad puede ser internalizada como *habitus* (Bourdieu 1982); en este sentido, no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerado bajo el ángulo de su función distintiva. La identidad, a la vez, requiere de la sanción de terceros, del reconocimiento social para existir social y públicamente (Giménez 2000b: 49). Los mecanismos identitarios se expresan a través de símbolos de pertenencia, una orientación común en la acción y en las formas de delegación de sus representados (Bourdieu 1982).

La *identidad* se expresa también a través de la capacidad de perdurar en el tiempo y en el espacio. Proporciona una distinción y una diferenciación en tiempos de igualación globalizante; permite la conciencia, la estabilidad y la consistencia, así como la responsabilidad de los actos. También implica una relativa predictibilidad de los comportamientos. Sin embargo, al igual que la cultura, está atravesada por el proceso de cambios y tejida por la dialéctica permanencia/cambio, continuidad/discontinuidad (Giménez 2000b: 63).

Las *identidades* permiten la valoración de sí mismo con respecto a los demás, y éste es uno de los resortes fundamentales de la vida social, pues estimula la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración de elementos exteriores (Giménez 2000b: 66). Permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger sus opciones de acción.

Hobsbawm llamó "*invención de la tradición*" al proceso de reelaboración del pasado, generalmente "puesto al día" para servir a las necesidades del presente. Noción a primera vista contradictoria —¿se puede inventar algo nuevo que pretende ser antiguo y permanente?—, es sin embargo una herramienta de análisis muy importante para entender cómo el estado, las élites y los grupos socia-

les entienden y se apropian selectivamente de la historia para sustentar hoy sus propias identidades (Domínguez 2005).

Si bien tanto en el Cusco como en Apurímac se insiste en que es una región de una riqueza identitaria excepcional, y a pesar de que diversos documentos sobre las regiones concernidas repiten que ésta es una *fortaleza* para el proceso de conformación de las macrorregiones, es difícil recoger un discurso más elaborado que incida en aspectos concretos de la identidad regional, salvo las observaciones generales: "*el Cusco tiene una identidad histórica y cultural sólida, expresada en su lengua y costumbres, Apurímac tiene dos identidades, la quechua y la chanca. La zona quechua puede significar una fortaleza para el proceso de integración*" (A-7). Sin embargo, hay ciertas características sociocéntricas, muy fuertes en el Cusco, que impiden una reflexión más amplia sobre los temas identitarios: "*la enfermedad cusqueña es el puputismo: nos vemos a nosotros mismos y no queremos ver ni analizar cómo los otros nos ven. Por eso no nos abrimos a posibilidades más grandes de desarrollo regional*" (C-7). Por su parte, en "*Apurímac la identidad es débil; se subrayan las identidades micro- y subregionales; no tenemos una identidad histórica fuerte como en el Cusco*" (A-2).

En ambos lugares se señalan las dificultades para acceder a una conciencia identitaria más amplia: "*La historia que estudiamos es una lista de batallas y héroes militares. No conocemos la historia regional, no tenemos dónde fundamentar los sentimientos regionales*" (A-10). En el Cusco señalan que "*se tiene una visión idealizada de nuestro bagaje histórico y cultural y no un conocimiento real del mismo. No podemos fundamentar nuestra identidad sobre leyendas recién inventadas*" (C-3). Se trata, pues, no tanto de especificar el contenido cultural de la identidad sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y cuestionan las fronteras colectivas otorgándoles significantes y sentido de cohesión y pertenencia.

5. OTROS COMPONENTES DEL CAPITAL CULTURAL, ETNIAS, LENGUAS Y TURISMO

5.1. Identidades étnicas: aproximación teórica

Existen en el mundo más o menos doscientos estados nacionales y varios miles de *grupos étnicos*, frecuentemente definidos en términos culturales: lengua, religión, origen nacional, organización social. Las relaciones interétnicas, así como la relación entre estos grupos y el estado, constituyen un elemento primario en el desarrollo político, social y económico del mundo moderno. En la teoría y en la práctica, las cuestiones étnicas y culturales son las que dan lugar a los “fracasos del desarrollo”, y desde 1945 son fuente de innumerables conflictos, muchos de ellos bélicos (Stavenhagen 2001: 18). Con frecuencia los grupos no coexisten pacíficamente sino en confrontación y conflicto con los actores de su entorno, incluyendo el estado nacional. Lo que subyace a la disputa por los bienes tangibles de sus territorios es la búsqueda de reconocimiento, su conciencia de ser identidades minorizadas, descalificadas por un proceso de etnización discriminante perpetrado por los grupos dominantes. En

la mayoría de los conflictos por los recursos escasos (vg. agua, minerales) están presentes los conflictos de identidad; mediante la lucha buscan restablecer el equilibrio en las relaciones de intercambio, fundándose en el reconocimiento (Giménez 2000a: 85). Las *identidades étnicas* son unidades culturales diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios” que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías en sociedades más vastas. Su origen es premoderno, con una fuerte territorialización y primacía de ritos religiosos tradicionales como nudo de su identidad (Giménez 1994a: 267).

Según la tesis general, la modernización haría desaparecer a las culturas tradicionales y a las identidades que se fundan en ellas; pero, al mismo tiempo, se producen nuevas formas de identidad. Aunque la historia reciente de América Latina no confirma esta percepción, la globalización tiene una serie de efectos sobre las identidades étnicas, los que esquemáticamente se podrían graficar en medio de una alternativa (Giménez 1994a: 268):

ALTERNATIVA I		ALTERNATIVA II
a. Desintegración de las... Extinción, evaporación de...	Identities étnicas ↓	a. Regeneración y renovación... Poder a través de las mismas.
b. Apropiación del cambio por migración, racionalidad moderna o por la propia identidad.	↓	b. Asimilación, incorporación total a la sociedad moderna.
c. Absorción selectiva por las etnias de las ofensivas de la modernidad económico-cultural.	↓	c. Variación étnica subnacional no occidental de la sociedad moderna por su transformación adaptativa manteniendo la continuidad de sus límites.
➔ PUEBLOS RESISTENTES		

Las culturas tradicionales tienen caracteres recurrentes como su particularismo, localización, naturaleza consensual y comunitaria, su coeficiente religioso y su referencia constante a la tradición y la memoria colectivas. Estas identidades serían fundamentalmente colectivas y estarían territorializadas (Giménez 94a: 262-263). Los *pueblos resistentes* buscarían la regeneración y la renovación en la modernidad en función de su identidad étnica (Alternativa II/a), búsqueda que trata de construir una variante étnica subnacional no occidental de la sociedad moderna a través de la utilización y apropiación del cambio y de la racionalidad moderna y de la absorción selectiva de la modernidad económica, cultural y tecnológica (Alternativas I/c II/b, c), reactivando al mismo tiempo la capacidad mítico-simbólica tradicional en la que basa su identidad.

Sin embargo, al mismo tiempo existen sociedades portadoras de:

- a) **Tradicionalismo fundamentalista:** orientado a la conservación de valores y modelos más enraizados en prácticas sociales y culturales.
- b) **Tradicionalismo formal:** excluyente del anterior. Reutiliza las formas tradicionales para refuncionalizarlas, o darles nuevas funciones sociales, imprimiéndoles nuevos contenidos.
- c) **Pseudotradicionalismo:** aquél que inventa tradiciones (vg. *Inti Raymi*). (Balandier: 1988).

Por ello, teóricamente podemos decir que:

1. La modernización por aculturación no implica por ella misma, necesariamente, una mutación de identidad, sino su redefinición adaptativa.
2. Como la identidad marca las diferencias, con el tiempo ella puede transformar el carácter cultural del grupo, sin alteración de su identidad.
3. Es posible refuncionalizar la modernidad y los valores universales que le son inherentes, desde la lógica de una identidad tradicional particular, y no contra ella o

a pesar de ella, tradición y modernidad se oponen solamente en los ideales-tipo, históricamente no son ni incompatibles ni excluyentes; y

4. Toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian, de forma compleja, rasgos modernos y rasgos tradicionales; y sus relaciones no son dicotómicas sino dialécticas.

5.2. Lengua e identidad

La *lengua* no sólo es un medio de comunicación, sino un sistema “modelante” que propone modelos del mundo y una especie de código que comprende la visión del mundo de una colectividad (Sapir, Wolf); otorga una connotación ancestral que la enlaza con los mitos de origen, con la vida y la muerte (Anderson), es la herencia de los antepasados (Rocher); por eso, la pérdida de la lengua nativa debido al proceso de escolarización que impone la castellanización compulsiva implica el reemplazo lingüístico que puede estar acompañado por el renunciamento étnico (Bartolomé).

En nuestra región, luego de la experiencia del *quechua*, “no se logró consolidar una unidad lingüística y cultural en el Tawantinsuyu. En sus territorios coexistieron diferentes pueblos que usaban distintas lenguas y dialectos. A pesar de constituir un fenómeno político y militar sin precedentes, no logró disolver las identidades particulares de las etnias. Esta situación fue aprovechada por los españoles, que inclusive utilizaron las fricciones entre los grupos étnicos regionales y el gobierno inca para ganarse a quienes querían liberarse del yugo cusqueño (Degregori 2004: 9). A pesar de la extensión del habla quechua, la clasificación de sus variedades y las normas para su escritura son aún motivo de controversia entre lingüistas dedicados a estudiar los orígenes y la evolución de la lengua. Alfredo Torero afirma que existen siete tipos de quechua que permiten una adecuada inteligibilidad en sus áreas de influencia. Por su parte, el aimara es un idioma usado por una variedad de pueblos que se establecieron en el sur del Perú — como los canchis, canas, collas, omasuyos, charcas y collaguas —, todo lo cual plantea una frontera

lingüística móvil. A pesar de los contactos y préstamos lingüísticos, no se puede demostrar su parentesco lingüístico con el quechua (Degregori 2004: 27).

Por otro lado, en los estudios estadísticos “la tasa de analfabetismo más que medir la capacidad de lectoescritura parece que mide el grado de ‘indianidad’ de una población. La sociedad peruana tiene una idea de lo que supone es una persona iletrada, la que está asociada a ropa, costumbres e idioma. Esta *idea social* está presente en las encuestas que indagan sobre la condición del analfabetismo de una persona y se refleja en los datos que se obtienen. La tasa de analfabetismo mide más esa idea que implica un prejuicio discriminante” (Chirinos 2001: 11).

La *identidad cultural y lingüística* está atravesada por las interferencias de la modernidad “por vivir en un departamento que se supone ya no debe hablar quechua tendemos a abandonar la lengua, igual en la ciudad o en el campo. En lugares donde hay turistas que tienden a valorar las costumbres y la lengua, se encuentra ‘rentable’ mantener la lengua, hoy muchos pueblos indígenas lamentan la pérdida de su lengua”. El Índice de Sustitución Lingüística (ÍSL) demuestra cómo la mayoría de los migrantes en Lima o Arequipa sólo enseñan el castellano a sus hijos, el que viene a ser lengua materna. Hay casos iguales en la Amazonía, pero “hay zonas donde sí se enseña el quechua o aimara a los hijos, porque es la lengua de la comunidad social, salvo en la administración pública (Chirinos, 2001: 12).

ÍNDICE DE SUSTITUCIÓN LINGÜÍSTICA EN CUSCO Y APURÍMAC

PORCENTAJE	APURÍMAC	CUSCO REGIÓN	CUSCO PROVINCIA
Máximo	Abancay 36,2 %	Santiago 62,5 %	Santiago 62,5%
Mínimo	Cotabambas -0,9 %	Paccaritambo -1,4 %	Corcca -0,4%
Promedio	6,4 %	10,4 %	57,7 %

Fuente: A. Chirinos, *Atlas lingüístico del Perú*, Ministerio de Educación y Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, 2001.

Aunque los índices regionales de sustitución lingüística son relativamente bajos, no deja de ser alarmante que en la capital de las regiones sean muy altos. Es dramático el caso del Cusco-provincia, donde un distrito tiene un índice nulo y varios (San Jerónimo, San Sebastián, Wanchaq, Santiago) sobrepasan largamente el 50%.

Por otro lado, si en el quechua peruano encontramos siete variantes, en el aimara hay dos. Además existen cuarenta lenguas amazónicas, siendo cuatro las más numerosas. En 1940 el 50% de la población nacional hablaba una lengua vernácula; según el censo del 1993, sólo entre el 20% y el 25% de la población habla una lengua vernácula. El

quechua (en cuatro variantes fundamentales) es hablado por el 85,3% de esta población (Chirinos 2001: 25).

- *Las lenguas en la macrorregión*

Apurímac es el departamento con el porcentaje de quechua hablantes más alto del Perú; en la provincia de Cotabambas el quechua aumenta constantemente. En este departamento se encuentran dos variantes: el quechua cusqueño y el ayacuchano, aunque son variantes subdialectales que presentan mínimos efectos para la comunicación: “lo más práctico es pensar el quechua sureño como un *continuum* compuesto de tres variedades: ayacuchano, cusqueño y collavino” (Chirinos 2001: 61).

EL QUECHUA EN APURÍMAC

Provincia	Quechua ayacuchano	Quechua cusqueño	Quechua Ayacucho-Cusco	Porcentaje
Andahuaylas	×			75,3
Chincheros	×			80,6
Cotabambas		×		93,8
Grao		×		78,9
Abancay			×	51,1
Antabamba			×	77,2
Aymaraes			×	68,9
Total				56,9

Fuente: A. Chirinos, *Atlas lingüístico del Perú*, Ministerio de Educación y Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, 2001.

En el *Cusco* existen zonas en las cuales el quechua es hablado por entre el 80% y el 98% de la población: la cuenca del río Apurímac, la vertiente occidental andina en la margen derecha del río Vilcanota y los distritos de Chinchero y Maras de la provincia de Urubamba; así como el distrito de Huarcocondo en Anta y el distrito de Ocobamba en La Convención. En el Cusco existen una serie

de quechuas lugareños por migración, sobre todo en los distritos de mayor actividad turística o industrial, o por hibridación entre migrantes, aun con lenguas amazónicas (Chirinos 2001: 81-86).

Para mayor riqueza, en el Cusco existen grupos amazónicos con sus respectivas lenguas:

ETNIAS AMAZÓNICAS EN EL CUSCO

Etnia	N.º de habitantes	N.º de comunidades
Harakabut	226	2
Asháninka	2.626	12
Campa caquite	85	1
Huachipaere	159	2
Machiguenga	8.380	34
Piro	206	2
Quichua Napo	27	1
No especificada	3.391	
Total	15.100	70

Fuente: INEI, Censo 1993, *Atlas de comunidades indígenas amazónicas*.

La mayor parte de los machiguengas viven en el distrito de Yanatile, en la provincia de La Convención; los asháninkas han adoptado el quechua ayacuchano y una pequeña parte, el castellano; los harakabut de Kosñipata conservan su lengua; no así los Caquite, que se han quechuizado (Chirinos 2001: 86).

5.3. En la opinión de los actores

- *Opciones de desarrollo*

Esta variedad cultural y lingüística tiene que ser vista como una posibilidad, una riqueza en su variedad: "reconocer esta diversidad debe permitir que la transferencia de conocimientos se realice mediante un real

diálogo intercultural donde la legitimidad y la producción de diversas racionalidades se reconozcan mutuamente” (PE 2010 2002: 102). Inclusive este documento incluye en su *Visión al 2012* la posibilidad de forjar una identidad regional fuerte a partir de la *integración de sus diversas culturas*. Ésta sería una condición para que todos los “pobladores de la región accedan a un empleo adecuado, servicios básicos, desarrollen su capacidades y ejerciten plenamente sus deberes y derechos ciudadanos” (PE 2010 2002: 99).

Lengua, cultura e identidades tendrían que encontrarse en un proyecto común “*donde podamos reinventar nuestro territorio a partir de nuestras riquezas y flaquezas. Una fortaleza en medio de este desafío es la posibilidad de la enseñanza generalizada del quechua: ‘el quechua para todos’ es un desafío y una riquísima posibilidad*” (A-6), opinión con la que concordamos.

- *Límites y posibilidades de la educación bilingüe intercultural*

La *interculturalidad* es un concepto aún en proceso de construcción, tanto desde el punto de vista epistemológico como en su aplicabilidad a la práctica de transformación social. Expresa la búsqueda de la generación de un concepto de “frontera” entre la ética, las ciencias sociales y las teorías de la acción, que parte de las clásicas definiciones de la socioantropología para definir al “otro”, las exigencias éticas que provienen de esta relación y los desafíos para la acción que surgen de la dialógica inherente a dicho concepto.

La *interculturalidad* puede ser definida como

[...] un principio rector de un proceso social continuo que intenta construir relaciones dialógicas y equitativas entre los actores, miembros de universos culturales y sociales diferentes. Es un proceso de negociación social que implica asumir una realidad fuertemente marcada por el conflicto y las relaciones asimétricas de poder y buscar construir relaciones dialógicas entendidas como un instrumento, entre otros, para desarrollar interacciones que lleven a relaciones más equitativas en términos eco-

nómicos, sociales y políticos entre actores miembros de universos culturales diferentes. (Godenzzi 1996: 36)

Es un proceso dinámico de negociación social que, a partir de una realidad marcada por el conflicto y de relaciones sociales asimétricas, se compromete en la construcción de relaciones dialógicas más justas entre actores sociales pertenecientes a universos culturales diferentes, sobre la base del reconocimiento y el respeto a la diversidad. Esta noción de la interculturalidad abarca a la sociedad global en su conjunto; no involucra solamente a los indígenas y a los no-indígenas que trabajan con éstos, sino que —superando esta dicotomía— propone una sociedad (utopía) en la cual estas oposiciones binarias carezcan de sentido.

Quizá por su tendencia utópica, la educación bilingüe intercultural (EBI) no es siempre aceptada, y las razones de sus detractores no dejan de ser válidas: “*estoy cansado de oír a la señoras rogarme que les enseñe castellano a sus hijos, pues no quieren que ‘se les marque’*. Ellas dicen que si el niño habla quechua los otros se burlarán de él” (A-6). Esta situación nos confronta con lo *idealizado* de ciertas propuestas educativas y la dura realidad de exclusión que caracteriza a nuestro país y a la región en particular. No ponemos en cuestión las intenciones de los proyectos de EBI, sino que creemos que para que alcancen sus fines deben ser completados con políticas globales, que comprometan a la sociedad en su conjunto y cambien radicalmente la mentalidad discriminante que anotaba nuestro informante.

5.4. El turismo, una aproximación teórica

El *turismo* se inserta dentro de las necesidades de expansión económica, social, cultural, política y psicológica de la sociedad occidental u occidentalizada; es decir, sociedades de concentración y de formación de excedentes. Potenciando el desarrollo de las comunidades se genera el desplazamiento humano colectivo, como válvula al propio estrés. Estos desplazamientos, realizados por placer, recreación o simple deseo, están originados en la curiosidad, en la búsqueda de climas y culturas diferentes, o de lo exótico. Surgen

en el siglo XIX, pero es posteriormente a la segunda guerra europea cuando se produce el turismo de masas, ayudado por la facilidad económica y la simplificación de los viajes (Santana 1997: 19).

Por estas características, la industria turística es un *producto fragmentado* que afecta a otros sectores económicos; una industria invisible de exportación *altamente inestable, estacional y con un producto no almacenable*. Por ser una forma de utilización del tiempo del ocio crea grandes diferencias entre el sujeto de la actividad y el anfitrión, en relaciones *transitorias y desiguales*; al ser estacional

tiende a ser *desorganizador de la actividad constante*, creando fluctuaciones de empleo y exacerbando las tensiones que existen entre los grupos. Las *motivaciones* del turista son altamente *complejas*, muchas veces incompatibles, y varían según el tipo de turismo, actividad que tiende a beneficiarse de los *costos elásticos*. Las señales externas de su desarrollo siempre serán más manifiestas que en las originadas en otras fuentes de ingreso (Santana 1997: 24-25).

Hay diversos tipos de turistas. Smith (1992) plantea los grados de adaptación a las normas locales según una sencilla tipología:

Tipo de turista	Número de turistas	Grado de adaptación
Explorador	Muy limitado	Total
Élite	Muy escaso	Total
Ajeno a circuitos	Poco frecuente	Bueno
Inusual	Esporádico	Aceptable
Masa incipiente	Flujo constante	Busca comodidades occidentales
Masa (<i>charter</i>)	Afluencia continua	Espera comodidades occidentales

Progresivamente, las expectativas del *destino* han ido variando; no son únicamente culturales, pues hay expectativas gastronómicas, artísticas, de fiestas y música, etcétera. La afluencia turística tendrá efectos más allá de los elementos culturales demandados. Los valores de uso de la tierra, la socialización, la religión, la indumentaria, etcétera, pueden verse modificados por los efectos secundarios del turismo. Éstos serán "rutinarios, lentos y pausados y son fruto del encuentro del turista con el residente local" (Santana 1997: 98). Este contacto es repetitivo pero temporalmente limitado, aunque no en sus actores locales; aun así, a largo plazo afectará definitivamente a ambas partes de la relación.

Los *impactos culturales* del turismo pueden tornarse perniciosos cuando abusan de formas culturales altamente significantes para los pueblos, como las *fiestas patronales*, por ejemplo. La recreación ritual resulta desvirtuada por la explotación de fenómenos exóticos, volviéndose productos artificiales para un mercado turístico mal informado. También hay impactos de *formas culturales reflejadas* en el área de destino, lo cual crea una pseudoestandarización de consumo de modas extrañas. Las formas culturales inanimadas, como la *artesanía*, normalmente reflejan formas de arte funcional con contenidos étnicos de la propia tradición cultural. En este ámbito es difícil trazar la línea que separa la distorsión de la recreación cultural; pero se

pueden detectar las características grotescas, caricaturales, del *souvenir* comercializado y asimilado “a lo que le gusta al turista” (Santana 1997: 99 y ss).

5.5. El turismo desde el *Plan Estratégico 2012* y el imaginario de los actores

En la región Cusco-Apurímac existen miles de centros arqueológicos identificados, que contienen una riqueza excepcional de características culturales, religiosas, étnicas, ecológicas, paisajísticas y naturales; por ello, es posible mantener una oferta variada y sostenible. Sin embargo, no se tiene una visión integral del turismo ni de sus posibilidades y riesgos (*PE 2012* 2002: 82; C-5). Los problemas que se identifican en la explotación de este recurso están orientados a corregir errores en la deficiencia de servicios de acuerdo con los estándares internacionales, a generar mejoras en la infraestructura vial y a suscitar una reglamentación de servicios adecuada a la demanda internacional.

La puesta en valor del *patrimonio cultural* está referida a su valor ante el mercado turístico internacional, “mas no por su capacidad de proporcionar canales de expresión de un sentimiento colectivo: el patrimonio está condenado a ser un mero producto comercial, enajenado con relación a la propia cultura viva de la población” (*PE 2012* 2002: 83). Es decir, el patrimonio cultural *no se toma en cuenta como herencia histórica y social* sino que se ha reducido al *objeto que se vende al turista*. Ante esta situación, el *Plan Estratégico 2012* señala que “es necesario revertir este proceso de enajenación y reapropiarnos de nuestro patrimonio cultural, promoviendo el acceso de todos a los monumentos, museos y otros espacios de cultura [...] y que a partir de este acceso se brinden herramientas de reflexión para que la cultura recobre su sentido para la población” (*PE 2012*, 2002: 84).

Pese a sus complejidades, “*el turismo es emprendido como una actividad extractiva fácil. Todos son empresarios turísticos informales, por eso los alcaldes distritales hacen inversiones inútiles con el sueño de atraer turistas*” (C-7). Al mismo tiempo “*se pervierte la información*

que se da al turista. Con la misma actitud que los mineros del siglo XIX, se va en pos de la ganancia inmediata y se avasalla todo. No se respeta ni los monumentos, ni el medio ambiente, ni las expresiones culturales del pueblo, ni nuestro patrimonio histórico. Actualmente, tal como se está ejerciendo, el turismo va contra el desarrollo sustentable y sostenible” (C-6).

5.6. Una alternativa al turismo distorsionante

En el Cusco, actualmente el *turismo* es una actividad en alto riesgo, comenzando porque los organismos estatales encargados de su manejo son tres instituciones que no coordinan satisfactoriamente: el Instituto Nacional de Cultura (INC), el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR) y el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA). Esta descoordinación no tiene en cuenta la puesta en valor de los recursos, produciéndose, paradójicamente, un turismo anticonservacionista. Por otro lado, este *desmanejo* institucional solamente beneficia a los monopolios y a las mafias que van en búsqueda de la ganancia inmediata, sin importarles los costos de largo alcance. El caso más agudo se da en torno al santuario de Machu Picchu (!), regido simultáneamente por catorce instituciones, situación que no fomenta su sostenibilidad y que lo pone en grave riesgo (C-5; L-3). El problema se suscita porque el turismo se ha desarrollado como “*respuesta a la mirada de occidente*”; se ha limitado a responder a la búsqueda de lo exótico, sin temor a caer en lo caricatural o grotesco, y no ha habido una política estatal coherente que cuestione y plantee una alternativa frente a este facilismo distorsionante.

Se necesita una concepción completamente distinta, salir a ofrecer nuevas formas de turismo, con un manejo técnico, que ofrezcan lo histórico, cultural, natural, gastronómico, artístico, etcétera, como una *oferta diversificada*. La propuesta alternativa es no fijar *destinos* sino *corredores*; es decir, *continuos territoriales* que abarquen la mayor cantidad de recursos. Un ejemplo es el corredor maya, que abarca cinco países, los que se han tenido que organizar para estructurar la oferta de su recurso común. Ésta es una propuesta

viable para el sur andino, que tiene una oferta amplia y diversa que atraería a muchos más turistas sin sobrecargar negativamente ni poner en riesgo un solo lugar, como es el caso actual de Machu Picchu (L-3).

La propuesta de *corredores* ofrece al turista un mejor sentido de la continuidad histórica y de sus manifestaciones culturales. El eje Apurímac-Cusco-Puno-Madre de Dios es un privilegio en esta perspectiva de manejo transversal del turismo. La oferta de *trekking* del Camino Inca podría ampliarse con el circuito Apurímac-Cusco, que involucra Choquequirao, Mollepata y Salkantay, paquete que ya se vende pero que está en manos de espontáneos, sin un manejo medioambiental y de patrimonio; incluso ya se ocasionan graves daños a la sostenibilidad del nevado debido a la contaminación por residuos sólidos; el manejo de los nuevos circuitos debe hacerse teniendo en cuenta la conservación y la protección del recurso, porque se arriesga su permanencia. Abancay podría ofrecer un circuito histórico basado en la historia de la hacienda andina, por ejemplo, lo que permitiría fusionar el *corredor* con una oferta diversificada (L-3).

Es preciso que estas medidas se tomen de inmediato, pues una suerte de *actividad turística silvestre* está causando un grave daño no sólo al recurso natural, como en Mollepata-Salkantay, sino al recurso cultural de las fiestas. Tal es el caso de la celebración de la Virgen del Carmen, en Paucartambo, invadida por un turista interno inculto, en búsqueda de juerga y borrachera, que arrinconó a la centenaria celebración, sin embargo *“bien acogido por los comerciantes, pues es su única oportunidad de ganar dinero en el año”* (L-3). Los efectos negativos, distorsionantes, de esta *“invasión limeña”* sobre el recurso turístico cultural se han visto previamente en la Semana Santa ayacuchana y en las fiestas en las serranías limeñas (vg. Santa Rosa de Quives y fiesta del agua en Canta), con efectos desastrosos sobre los rituales religiosos y la distorsión de su producción artesanal. Tiene las mismas características que la *“invasión de chilangos”* en México, tan conocida y criticada por sus efectos distorsionantes, destructores y de amenaza del

variado recurso turístico, por parte de las masas de turistas provenientes del Distrito Federal (García Canclini 2000: 14).

La iniciativa de las autoridades locales y la visión economicista del desarrollo de no pocos administradores locales promueve el avance de carreteras como la de Mollepata-Santa Teresa, que impacta negativamente en las morrenas del nevado, rompe el Camino Inca y pervierte el turismo de aventura – controlado y culto – y abre el recurso a la masificación, con sus efectos destructivos (L-3).

Pero como el buen uso del recurso turístico – que es un patrimonio cultural, histórico y natural – requiere de grandes inversiones, las posibilidades de su uso racional, puesta en valor y salida al encuentro de un turista cada vez más exigente y cultivado es una oportunidad de negociación con las grandes empresas – mineras y de gas – presentes en la región. La sociedad civil, al promover un turismo responsable, tendría que involucrar a las empresas en el establecimiento y la potenciación de los corredores turísticos; allí tendrían dónde invertir racionalmente y con efectos positivos para la población; ellas mismas podrían encontrar, en este desarrollo transversal del turismo, su mejor función social para con la región.

Si bien todos están de acuerdo en que en la macrorregión existe un gran potencial turístico (A-1, 2, 8, 10; C-1, 3, 5, 9, 10), no todos son conscientes de la pluriformidad del recurso turístico: el patrimonio es histórico, cultural y natural, tiene aspectos materiales y espirituales, perennes y perecibles. Esta riqueza del recurso turístico permite establecer la oferta diversificada de la que hemos hablado antes. Así, no todos pasarán por Machu Picchu pero se abrirán otras posibilidades, como la del turismo gastronómico, el de aventura, el histórico, el temático, etcétera, sin sobreexplotar un destino y abriendo posibilidades de desarrollo para otras regiones a través de los corredores. Es preciso anotar, además, que el turista está cada vez más informado; por eso se puede abrir a una oferta sobre un espacio geocultural más amplio y variado. Esta *oferta diversificada* pasa por la valora-

ción de lo propio por parte de los agentes turísticos locales, que deben proveer de un servicio informado de calidad, sin pervertir el recurso “porque así le gusta a la gente”. Se trata de “generar valor a partir de lo que es el recurso y no supuestamente a partir de lo que el turista quiere ver” (L-3).⁵ El turista actual está más y mejor informado, gracias al avance de las comunicaciones; es más exigente, por eso se requiere que la información que recibe esté de acuerdo con esta demanda de calidad. Si revisamos las estadísticas sobre la satisfacción de los turistas tendríamos que replantearnos muchas cosas, pues la principal queja es la mala información que reciben. Una información *autoctonizada* sigue aislando lo inca de la historia nacional. Esta deformación, entre otras, afecta al turis-

mo que está pidiendo una información más completa que haga crecer su interés por un espacio mayor, regional y nacional.

El turismo conlleva elementos de contaminación y de destrucción, a causa de la mirada occidental sobre las culturas no occidentales (véase la sección 5.3). Toca, pues, a los operadores locales y a las culturas anfitrionas asumir que el recurso histórico, cultural y natural vale por sí mismo; que su valor no proviene de la mirada occidental del turista. Por eso es tan importante que la cultura anfitriona no invente productos para turistas, pues éstos terminan desplazando a los productos culturales propios y desfiguran la visión de la propia historia y la cultura, con desastrosos efectos identitarios (L-3).

⁵ Hacemos votos por no volver a encontrar guías turísticos egresados de la universidad, que nos cuenten que Sacsayhuamán lo construyeron los extraterrestres, como nos ocurrió en mayo del 2004.

6. PROPUESTAS

Si entendemos el actual proceso de conformación de las macrorregiones, como la “*posibilidad de reinventar el país*” (A-5), será preciso que asumamos esta posibilidad como un inmenso desafío para nuestra creatividad y nuestra vocación democrática, equitativa e igualitaria de desarrollo identitario. Ésta es también nuestra oportunidad de crecer en democracia, afirmar nuestra cultura regional, posesionarnos de nuestro patrimonio histórico cultural y natural, no como una *gloria sociocéntrica*, sin caer en la enfermedad del *puputismo* (C-5) que señalaba un informante, sino como vocación de una cultura milenaria que tiene una inmensa sabiduría ancestral y actual que ofrecer a la humanidad entera.

Sin embargo, somos conscientes de las debilidades de los procesos de toma de conciencia sobre nuestras posibilidades a partir de una herencia histórica, cultural y natural: carencias, distorsiones y caricaturas largamente subrayadas por nuestros informantes. Por estas razones, creemos que los sectores vivos de la sociedad civil de ambas regiones deberán emprender varias campañas de trabajo cultural de largo aliento, con una característica pedagógica, de toma de conciencia cultural e histórica, atravesadas por un proceso transversal que involucre a toda la sociedad, en una dinámica colectiva de revaloración de las lenguas nativas.

6.1. Pedagogía popular

El fracaso de muchos esfuerzos por desarrollar determinadas regiones se ha debido a la profunda ignorancia en torno al tema de las dinámicas culturales que atraviesan las regiones, las mismas que incuban potencialidades, pero también conflictos e imposibilidades de larga data, sobre los cuales los planificadores sociales y políticos no pueden hacer “*tabla rasa*” por decreto o por conveniencias de grupos de poder.

El objetivo de la pedagogía popular que proponemos es la toma de conciencia de nuestra situación de dependencia, pues a partir de la conciencia y valoración de lo propio podremos cancelar el sistema de dominación a través de una cultura integradora, plural y unitaria, original y libre (Salazar Bondy 1973: 56).⁶ Por ello, esta oportunidad significa abrir la brecha para una auténtica pedagogía popular que implique conocimiento de los sujetos culturales del valor y el alcance de su cultura; que los lleve a recrearla constructivamente, a protegerla de las invasiones desintegradoras y mitificadoras de lo propio, para que refuercen y pongan en valor tanto la cultura como los lazos identitarios de la región construida durante siglos en la relación hombre-ambiente-cultura, en un determinado ámbito geocultural.

⁶ Retomamos aquí la propuesta de pedagogía popular desarrollada por Paulo Freire en las antiguas colonias portuguesas en el África, proceso de reapropiación cultural y de toma de conciencia y rescate de la historia y las lenguas, como baluarte frente a la pobreza y las amenazas de exterminio por la violencia.

Se trata de un proceso de largo aliento que promueva la cultura política de la región, que permita poner al alcance de la población las raíces históricas del conjunto de historia, tradiciones, usos y costumbres que constituyen su *ethos* cultural y los refundamenten y revaloren, anclándolos en lo profundo de los sistemas identitarios de la población. Éste es el trabajo que denominamos *pedagogía popular*, que debe desembocar en el ejercicio permanente de la *animación cultural*, asumida por todos los actores sociales de la región. Como todo trabajo cultural, la pedagogía popular —que busca hacer crecer en conciencia histórica, cultural e identitaria a una población—, se inscribe en las tareas de mediana y larga duración.

6.2. Animación cultural

La animación cultural, entendida como una política sociocultural desarrollada desde el Estado y sus instancias regionales, en vistas a generar conciencia y participación activa de la población en la celebración y recreación de la propia cultura, será una forma institucional de afirmar el proceso de toma de conciencia propiciado por la pedagogía popular, para fijar sus logros a mediano y largo plazo a través de la asunción de las responsabilidades, de diverso nivel, en la conservación y protección, compartiendo el patrimonio de la región.

Nada más lejos de la banalización y folclorización de la cultura que la animación cultural técnica y científicamente planeada, orientada con criterios de pedagogía popular, para preservar y conservar el patrimonio de la región de cierto dudoso gusto por la moda “etno” y a declarar “patrimonio cultural” a cualquier cosa, mientras asistimos al tráfico del patrimonio cultural de la nación: al territorial, al monumental y artístico, al espiritual y al documental, como también al de los usos y las costumbres que desarrollaron nuestros pueblos para dominar, enriquecer y dar significación a nuestra tierra. La animación cultural nos llevará a cambiar la perspectiva homogeneizadora centralista, por la valoración de la riqueza de nuestra

diversidad cultural construida a través de relaciones y situaciones equitativas.

6.3. Enseñanza de Historia Regional

Es preciso tener en cuenta que al hablar de cultura nos estamos situando temporalmente en la mediana y larga duración. Es imprescindible difundir esta dimensión en torno a la temporalidad de los fenómenos culturales, porque la cultura no sólo se transmite de generación en generación sino que se elabora a través de los variados sistemas de temporalidad propios de la cultura que los produce. Los fenómenos de la moda no podrán ser confundidos con los cambios culturales pues son fenómenos de distinta naturaleza, que actúan sobre diferentes formas de temporalidad que coexisten en una misma cultura durante un momento dado. Por eso los cambios culturales introducidos hoy actuarán a mediano y largo plazos; la aparente acogida de las innovaciones culturales sólo mostrarán su eficacia en la mediana y larga duración.

Esta perspectiva temporal es indelible de la perspectiva espacial. Por ello es imprescindible realizar un trabajo de adecuación de la enseñanza de la historia que se imparte en el ámbito regional. Esta exigencia es indispensable tanto por el riesgo de la existencia de una visión desarticulada y magnificada de lo inca, frente al conjunto de la historia nacional, así como subsanar la profunda ignorancia respecto a los fenómenos históricos, sociales y culturales que tuvieron como escenario al sur andino. Al hacer nuestro trabajo de campo comprobamos con consternación que para muchos de nuestros informantes (que frisan los 40 años), la más antigua reflexión histórica llegaba hasta la década de 1980, del gobierno aprista, como si regionalmente los procesos de caudillismo militar del siglo XIX, la formación de las haciendas y el surgimiento del gamonalismo, el quiebre del eje comercial con Tucumán o, más recientemente, la consolidación de eje lanero con sede en Arequipa y las revueltas campesinas surandinas de comienzos del siglo XX no tuvieran una significación

actual para nuestra organización social y política, y en nuestras mentalidades.⁷

La reformulación de los estudios de la historia para la región Cusco-Apurímac deberá hacer confluír y fundamentar los procesos de pedagogía popular y de animación cultural, lo cual será posible gracias a la ruptura con relatos de héroes y batallas, descontextualizados por una lectura militarista de la historia, lectura que la separa y vuelve ajena a los procesos histórico culturales que nos constituyen como nación surandina y como una cultura regional con fuerte carga identitaria.

6.4. Generalización del quechua en la enseñanza básica

Una propuesta pedagógica en Apurímac ha elaborado el lema "Quechua para todos". Nosotros asumimos esta propuesta como el desarrollo de un eje identitario de suma importancia para la región. De hecho, es la región con más alto índice de quechuahablantes y también posee un elevadísimo índice de analfabetismo en este mismo grupo de personas. Pero, teniendo en cuenta que, como anota Chirinos, el señalamiento de los índices de analfabetismo parece referirse a los índices de exclusión indígena, una forma radical de poner coto a las prácticas discriminadoras es recuperar el idioma ancestral, como patrimonio cultural de la región. Un patrimonio al que debería tener acceso toda la población y no sólo "la población disminuida, etnicizada" (Giménez 2000: 17).

A partir de la generalización de la enseñanza de la lengua madre se pueden recuperar mejor la tradición y la memoria, preservándolas de las mistificaciones y de la alienación producto de los encuentros desiguales con occidente. Un ejemplo exitoso de recuperación y generalización de las lenguas regionales nos lo ofrecen Cataluña, el País Vasco y Galicia actuales, regiones que pasaron de la penalización de su lengua a la valoración de lo propio, a la generalización de su uso y por ende a un desarrollo cultural regional de una riqueza y potencialidad excepcionales.

Si el racismo visceral ha sido señalado como una de las peores características en las mentalidades colectivas de la región (C-5, C-10; A-7), la valoración de lo propio por el reconocimiento de una matriz idiomática común puede ser el mecanismo que permita la superación de dicha regresión en los valores histórico- culturales, la misma que pesa negativamente sobre nuestra región.

Este conjunto de procesos de *incidencia cultural; pedagogía popular, animación cultural, reformulación de la enseñanza de la historia regional y el quechua para todos* constituirán, a mediano y largo plazos, el baluarte de una región sociocultural sólidamente construida, históricamente cimentada sobre estudios y documentación cierta, e identitariamente desarrollada a partir de la toma de conciencia y valoración de la propia cultura regional, dentro de situaciones y relaciones equitativas.

⁷ Haciendo trabajo de campo en torno a la fiesta del Corpus Christi en San Jerónimo, un anciano nos decía "Esta es nuestra procesión desde nuestros antiguos, ahora nos acompaña también el patrón San Jerónimo"... Si tenemos en cuenta que dicha procesión fue implantada en el Cusco hace 450 años, el ahora de nuestro informante nos refiere a una temporalidad completamente distinta a la nuestra. Las formas de medir la temporalidad desde el sistema cultural andino tienen otro sistema de significación al que es preciso acceder para interpretar coherentemente. En 1997, haciendo la evaluación de un programa de participación campesina cerca de Sicuani, asistí a las ceremonias de la siembra, con los cultos a la tierra y de propiciación para asegurar su fecundidad. Terminado el ritual, y después de la jornada de trabajo, los jóvenes de la comunidad partían veloces en bicicleta, para llegar a Sicuani a los juegos de Internet... Otra muestra de la compleja dimensión cultural y temporal.

ANEXO

La cultura de la dominación

En: Salazar Bondy, Augusto,
Entre Escila y Caribdis, Lima, 1973.

Recapitulando lo expuesto, podemos enumerar, como elementos esenciales de la tesis que defendemos los siguientes:

1. La cultura del conjunto de la población que habita dentro de las fronteras del Perú actual es plural, híbrida, carente de integración. No hay, en verdad, una cultura orgánica peruana.
2. Prevalcen en nuestra vida la mistificación de los valores y de las realidades, la inautenticidad en las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad en las ideas y la improvisación de los propósitos.
3. Nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad y adormecen su inquietud.
4. Los grupos que se definen como peruanos se hallan, por una u otra razón, alienados de su ser propio y no pueden menos que generar el ser de una comunidad alienada.
5. Las soluciones y modelos localistas y particularistas como el indigenismo, el hispanismo, el latinismo o el cholismo, son insatisfactorios en cuanto olvidan la causa del mal nacional y peligrosos en cuanto pueden contribuir a acentuar nuestro desquiciamiento.
6. El diagnóstico correcto del Perú supone el reconocimiento de su condición de país subdesarrollado, con los caracteres sociales, económicos y culturales propios de esta condición.
7. Pero el concepto de subdesarrollo debe ser debidamente analizado a fin de que no encubra sino que haga patente la estructura de relaciones nacionales e internacionales que implica. Estas relaciones son las de dependencia y dominación que, en el plano internacional, ponen a los países subdesarrollados bajo el control, de los países dominadores, que son los desarrollados.
8. La situación de los países subdesarrollados no puede mejorar dentro del esquema de la dominación. Tiende más bien a empeorar, pues se ahonda cada vez más la distancia entre el poder y la prosperidad de las naciones desarrolladas y la pobreza y sujeción de las naciones subdesarrolladas.
9. Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo.
10. Esta transformación implica un cambio paralelo de la situación interna y externa de las naciones, que hará posible la instauración de nuevos sistemas sociales nacionales y un nuevo orden internacional. Sin tal transformación internacional de los esfuerzos de liberación locales, que por cierto, están sujetos a particulares condiciones geográficas e históricas, corren el riesgo de frustrarse o de ser desvirtuadas.

11. La cultura peruana puede ser tipificada como una cultura de dominación. Sin perjuicio de reconocer rasgos peculiares, resultado de su caso singular histórico, es posible interpretar adecuadamente sus principales notas a base de este concepto.
12. El Perú comparte con los demás países del Tercer Mundo la condición de dominado, con su secuela de alienación y pérdida creciente de la libertad. A él está dirigido también el reto de la revolución de las naciones subdesarrolladas, reto cuyo tiempo propicio ha llegado, aunque quizás sea el último, pues las condiciones que pueden permitir a los países del Tercer Mundo cambiar el curso de la historia tienden a ser cada vez más improbables.
13. Los peruanos, que sienten la necesidad de ser auténticos, lo cual es, a la vez una necesidad de bienestar y una necesidad de cultura integrada y vigorosa, no de una cultura simplemente peculiar en cuanto ejemplar folclórico, sino de una cultura capaz de contribuir a las grandes empresas del hombre de hoy, tienen ante sí el imperativo de liberar a su país de toda dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, alineación de su ser.
14. La liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y depresión.
15. Nuestro planeo quiere estar más allá de la crítica moral y del prurito pesimista, así como, ostensiblemente, se sitúa lejos de todas las ilusiones sobre el ser nacional. No me parecen aceptables las objeciones que claman contra el derrotismo que puede producir la crítica veraz, porque la veracidad debe ser el punto de partida de todo diagnóstico y de todo pronóstico de la vida social. Pero, además, porque creo que, privados como estamos de una base positiva y plena de ser, podemos apoyarnos en la negatividad, en la alineación y la carencia, como realidades efectivas de la humanidad peruana. Lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es, seguramente, sólo la conciencia de nuestra condición defectiva. Poder ser, por lo pronto, una unidad por la negación, puesto que las afirmaciones nos separan, y alcanzar con aquélla la profundidad de la vida, puesto que éstas nos retienen en la superficie y la inautenticidad. Y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Éste es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre.

Referencias bibliográficas

- BALANDIER, Georges (1988), *Le desordre: eloge du mouvement*. París: Fayard.
- BASADRE, Jorge (1983), *Historia de la Republica del Perú*, tomo IX. Lima: Editorial Universitaria.
- BOAS (1940), "The militations of the comparative meted in anthropology" (1896). En: IB. *Race, language and Culture*. New York University Press.
- BONILLA, Heraclio (1980), "El Perú entre la independendencia y la guerra con Chile". En Juan Mejía Baca (ed.), *Historia del Perú, procesos e instituciones*, tomo XI. Lima: Mejía Baca, pp. 393-473.
- BRACK EGG, Antonio (1986), "Ecología de un país complejo". En Juan Mejía Baca (ed.), *Gran Geografía del Perú: naturaleza y hombre*, tomo 2, cap. VII, "Regiones naturales del Perú". Barcelona: Grafos, pp. 239-244.
- BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO (1980) "Feudalismo andino y movimientos sociales". En: Juan Mejía Baca (ed.), *Historia del Perú, procesos e instituciones*, tomo VI. Lima: Mejía Baca, pp. 9-112.
- COINCIDE, (2001), *Taller "Descentralización para el desarrollo Regional"*. Cusco: COINCIDE.
- CHIRINOS RIVERA, Andrés (2001), *Atlas lingüístico del Perú*. Cusco: Ministerio de Educación y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CERA-CBC).
- CHOMBART DE LAUWE, Paul Henry (1966), "Sistèmes de valeurs et aspirations culturelles". En Paul Henry Chombart de Lauwe et al. *Images de la culture. Prémiers éléments de recherche en France*. París: Editions Ouvrières, pp.15-29.
- DEGREGORI, Carlos Iván (2004), *Diversidad cultural*. Enciclopedia Temática del Perú, vol. VIII. Lima: Empresa Editorial El Comercio.
- DEL BUSTO, José Antonio (2004), *Conquista y Virreinato*. Enciclopedia Temática del Perú, vol. II. Lima, Empresa Editorial El Comercio.
- DOMÍNGUEZ, Nicanor (2005), "Algunas precisiones sobre la actual 'Bandera del Tawantinsuyo'". Illinois, manuscrito, 5 de agosto.

- DURAND, Francisco (2005), *El comercio informal de la coca para uso tradicional*. Lima: Desco.
- ESCALANTE Carmen y Ricardo VALDERRAMA (1992), *Nosotros los humanos, testimonios de los quechuas del siglo XX*. Biblioteca de la Tradición Oral Andina. Cusco: CERA-CBC.
- ETXEBERRIA, Xavier (2001), "Derechos culturales e interculturalidad". En María Heise (comp.), *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: FORTE-PE, pp. 17-38.
- FONAFE (2005), *Perú: oferta de hoja de coca (estadística básica) 2001-2004*. Lima: FONAFE, junio.
- GLAVE, Manuel y Cristina ROSEMBERG (2005), *La comercialización de la coca en el Perú: análisis del comercio formal*. Informe final. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE).
- GIMÉNEZ, Gilberto (1994a) "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México". *Revista Mexicana de Sociología*, cuarto trimestre, México DF.
- (1994b), "Notas para una teoría de la Región y de la identidad regional". *Auriga 9*, Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, México, pp. 71-76.
- (2000a), "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: El Colegio de la Frontera de México y P&V editores, pp. 45-78.
- (2000b), "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En: Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista y Miguel Ángel Porrúa, pp. 45-70.
- (2002), "Paradigmas de la identidad". En: Aquiles Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad*. México: Miguel Ángel Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 35-62.
- GOBIERNOS REGIONALES DE APURÍMAC Y CUSCO (2005), "Región Apurímac-Cusco: Expediente Técnico". Documento de trabajo, Cusco.
- GODENZZI, Juan Carlos (comp.) (1996), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cusco: CERA-CBC.
- GOULET, Denis (1997), *Desarrollo económico, desarrollo humano, ¿cómo medirlos?* Lima: Fundación Friedrich Ebert, segunda edición, Lima.
- HEISE, María (comp.) (2001), *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: FORTE-PE.
- HURTADO, Isabel; Evelyne MESCLIER y Mauricio PUERTA, dirigidos por Jean-Paul DELER (1997), *Atlas de la región del Cusco. Dinámicas del espacio en el sur peruano*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTOM) y CERA-CBC.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (2004), *Encuesta Nacional de Hogares sobre el consumo tradicional de hoja de coca, 2003*. Lima: Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA).

- INEI-ORSTOM (1997), *Perú en mapas. Población y vivienda*. Con la asesoría de Olivier Dollfus, versión digital, Inei, 1997.
- LÉVI STRAUSS, Claude (1951), *Race et Histoire*. París: Unesco.
- (1958), *Anthopologie Structural*, París: Plon.
- (1987), *L'Identité (Seminaire)*. París: Presses Universitaires de France (PUF), segunda edición.
- MONROE, Javier y Fabricio ARENAS (2003), *¿Somos iguales? Un aporte para el diálogo sobre la identidad cultural en las escuelas de la sierra del Perú*. Lima: Coordinadora de Ciencia y Tecnología en los Andes, Centro Ideas e Instituto de Desarrollo y Medio Ambiente.
- PEÑAHERRERA, Carlos (2005), *Geografía*. Enciclopedia Temática del Perú, vol. V. Lima: Empresa Editorial El Comercio.
- QUIJANO, Aníbal (1980 [1964]), "Dominación y cultura. Notas sobre el problema de la participación cultural". En: Aníbal Quijano, *Dominación y cultura: lo cholo en el conflicto cultural en el Perú*, Lima: Mosca Azul, pp. 17-45.
- REGIÓN CUSCO, MESA DE CONCERTACIÓN DE LUCHA CONTRA LA POBREZA, AMPE CUSCO, FORO REGIONAL DEL CUSCO (2002), *Plan Estratégico de Desarrollo Regional Concertado, Cusco al 2012*. Cusco: Arariwa y otros.
- RÉNIQUE, José Luis (1991), *Los sueños de la sierra*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.
- ROMERO, Emilio (1987 [1932]), *El descentralismo*. Lima: Tarea.
- RUBIO CORREA, Marcial (2004), *Organización del Estado*. Enciclopedia Temática del Perú, tomo IV. Lima: Empresa Editorial El Comercio.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1973), "La cultura de la dominación". En: *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, segunda edición, pp. 31- 61.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*. México DF: El Colegio de México.
- TAYLOR, Charles (2001 [1992]), *El multiculturalismo y la política del 'reconocimiento del otro'*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), segunda edición.
- TOURAINÉ, Alain (1998), "La sociedad multicultural". En: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México-Buenos Aires: (FCE), tercera reimpresión, pp. 165-204.
- VEGA-CENTENO B., Imelda (2003), "Viernes Santo en la celebración popular del Cusco: la vitalidad de los dioses andinos". En: Jorge Hamilton Sampaio (org.), *Saúde, Dinheiro, Amor: estudo da vivência religiosa a partir dos seus sujeitos*. Sao Paulo: Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina e Caribe y Universidade Metodista de Piracicaba, pp. 173-186.
- (2005), "La salud del indígena en la historia cultural del Cusco republicano. Raíces y efectos de la exclusión". En: *Diagnóstico participativo de salud y derechos humanos en la Región Cusco*, informe de investigación para el CIES, CERA-CBC, pp. 2-26.

