

# Mixturas

*Alejandro Ortiz Rescaniere*

*Jorge Yamamoto Suda*

La sociedad rural se debate entre lo moderno y lo tradicional; así se afirma en esta década que termina. Y en los sesenta, que las culturas andinas estaban en un proceso acelerado de cambio, de lo peculiar a lo universal –capitalista o socialista–. Ninguna de las dos percepciones entraña un dilema pues el resultado estaba anunciado: lo moderno, y según los sesenta, el universal capitalista o el socialismo, terminarán por imponerse a lo tradicional, a las formas locales, a los estilos peculiares de la vida rural. Estos fueron, y son, planteamientos académicos con trasfondo político; es decir, reflejan los deseos, las voluntades éticas y políticas de los estudiosos. Y, a su vez, tienen una influencia en la política nacional. Son dos casos patentes de los vínculos entre lo que se dice en el claustro y se hace en el campo.

Las dos sucesivas posiciones académicas se parecen. En parte, se superponen o se suponen; sin embargo, tienen algunas diferencias de época, de tono pero también de fondo. Ambas se basan en la percepción de un doble movimiento: como se dice hoy, el mundo se convierte en una aldea; y el Perú, con sus comarcas rurales, participa en su edificación. El otro movimiento es interno; durante esta segunda mitad de siglo el Perú se ha transformado: de siete millones de habitantes a veintitrés. De una mayoría rural a una urbana. Un cuarentiséis por ciento de hablantes castellanos se ha convertido en un noventa<sup>1</sup>. El analfabetismo masivo ha sido

---

1 En 1940, la población censada fue de 6 207 967 (y la calculada, 7 023 111). El 46% hablaba castellano; 16,1%, castellano y una lengua aborigen; 34% solo una lengua aborigen (según el "Censo Nacional de Población y Ocupación. 1940", Ministerio de Hacienda y Comercio, Lima, 1944, volumen 1). En 1993, la población era de 19 308 000 y el castellano era el idioma materno de 15 405 000 ("Censos Nacionales. 1993", Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima, 1994, Tomo 1). Veintitrés millones es una proyección en general aceptada para la población peruana en 1999.

reemplazado por una gran mayoría que lee poco y ve mucha televisión. Son cambios cuantitativos que entrañan algunos descalabros y desconcierto: se lee apenas y se escribe menos; se vulgariza unas letras superficiales; el castellano peruano gana en extensión pero nada más. Basta visitar un kiosco: los periódicos son magros en páginas y gruesos en titulares, sus mensajes emplean y fomentan el habla rudimentaria de los recién incorporados. Mas no vamos a atormentar al lector tratando de todos esos numerosos y complejos hechos. Atengámonos a las dos tesis.

La tesis del proceso de cambio tuvo distintos desarrollos. Los rótulos mismos lo sugieren: aculturación, centro y periferia, dependencia. Acentos académicos pero también orientaciones políticas diferentes: la tesis del proceso de cambio alertaba sobre el nacimiento de un limbo cultural, o proponía los mecanismos científico-políticos (una antropología aplicada) que hiciera más rápido y holgado el que la periferia fuese como el centro, o bien, que el tránsito inevitable al socialismo fuese más acelerado y menos sangriento; un socialismo con o sin sabor nacional. Porque el cambio tenía una dirección y una meta profetizada: el fin de las culturas rurales (por ser resabios coloniales, precapitalistas, presocialistas) y un porvenir capitalista o socialista. Era un proceso: una serie de factores naturales que llevaban a un fin determinado –un limbo o un paraíso–.

Entre el punto de partida –inferior, atrasado, particular– y el de llegada no se concebían intermedios duraderos. No había mixtura viable, ni matices. Un cuadro desalentador para un país como el nuestro, amigo de las mañãs y de las tintas.

Hoy nos parece la tesis del proceso de cambio más ideológica que basada en el examen de los acontecimientos. Los datos que por entonces se recogían, eran mostrados como piezas probatorias de lo justo del énfasis académico-político del investigador. Tal vez esté ocurriendo algo similar con la tesis de la oposición entre tradicionalismo y modernidad.

El tradicionalismo y la modernidad son presentados como valores irreconciliables; el uno terminará por anular el otro. Las investigaciones lo confirman, en el Perú y en el mundo. Mas hay hechos inquietantes para la teoría: viejos fantasmas recorren los pueblos, rivalidades tribales, guerras de religión, herejías resucitadas. En el Perú no encontramos esos enemigos de la modernidad. Quizá porque la modernidad y lo tradicional no son para el pueblo artículos de fe de religiones ortodoxas y excluyentes. Y porque es amigo de los compromisos; después de todo, es un pueblo mestizo (al menos, así se autodefine y afirma).

Estas breves reflexiones no son el fruto de un partido teórico o entusiasmo ideológico personal. Son el resultado de una investigación de largo aliento sobre la noción de persona andina, y complementada con dos más precisas y recientes: una sobre los patrones de crianza, y otra sobre la presencia de la modernidad y el tradicionalismo en una comunidad rural de lengua quechua. Daremos unos adelantos sobre la que trata de los patrones de modernidad y tradicionalismo. Pero, a modo de marco de referencia y complemento, irán primero unas anotaciones sobre las otras dos<sup>2</sup>.

### LA NOCIÓN DE PERSONA Y DE PAREJA ANDINAS

En un comienzo, hace de esto más de diez años, nos interesaba la noción de persona entre los andinos. Nuestro punto de partida: el ensayo sobre la persona de Marcel Mauss. Fue una relectura motivada por un artículo de Marie-France Souffez, "La persona"<sup>3</sup>. Tiempo atrás, notamos en el examen de los mitos andinos, y más tarde, amazónicos, que la pareja – el marido y su mujer– era presentada como un valor que humaniza, como el símbolo central de la vida social. Un mozo es un "precasado" y una suerte de "protohombre"; igualmente, la mujer. Una hermana soltera y su hermano más querido, son como una "prepareja". Y el ciclo de la pareja, sus alegrías y tribulaciones, van de par con el cosmos. Las parejas míticas acarrear los cataclismos y los grandes cambios del mundo. El clima, el cultivo y la ganadería no son indiferentes con lo que sucede a las parejas del lugar. El marido maltrata a su mujer: la cosecha de maíz resultará magra. Un par de hermanos hacen a escondidas lo que no deben: cae una granizada sobre toda la comarca. Lo más cercano a la noción occidental de persona parece ser la pareja –estable, socialmente reconocida–. Pero, entonces, ¿cómo es percibido el individuo? Es por entonces que leímos

---

2 La investigación sobre modernidad y tradicionalismo la realizamos los que suscribimos este artículo, gracias al apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). La de patrones de crianza fue encargada a Ortiz y forma parte de un amplio "Estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial" pedido por el Ministerio de Educación peruano a la PUCP (Departamento de Educación). La que trata de la noción de persona es de Ortiz y cuenta con el apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de la misma universidad.

3 SOUFFEZ, Marie-France, "La persona", en *Anthropologica* N° 5, Lima, PUCP, 1987.

el artículo de Souffez y retomamos el ensayo de Mauss: además de otros autores como Maurice Lenhardt, Ignace Meyerson, Dumont. El individuo andino *es* según su posición hogareña: se diría que su ser es *estar*. Aparte de tal definición por vínculo, ¿cuál es la configuración imaginativa del individuo? ¿Cuáles, sus proyectos más entrañables? ¿Cómo percibe su cuerpo, su vida interior, su tiempo y destino? ¿Cuán importante es su identidad narrativa (en comparación con la que tiene para los individuos de las sociedades modernas). Volviendo a la identidad por vínculo, ¿cómo se imagina uno los distintos otros y cómo es el estilo de esos lazos? Estas preguntas fueron surgiendo en el curso de la indagación: unas respuestas provocaron otras de esas preguntas. El método fue, y sigue siendo, errático; y sus objetos, heterogéneos. Desde la romántica “antropología participante” hasta el análisis formal de textos míticos, canciones, narraciones de vida. Rememoramos la vida y la palabra de amigos de la casa o del bar, de nuestras empleadas domésticas; seguimos otras, alentamos confianzas, remembranzas, anécdotas personales, aspiraciones y proyectos. Un encargo de estudio sobre la educación no escolarizada, otros sobre la educación bilingüe, la infantil, sobre grupos autónomos de niños, el seguir unas lecciones de lengua quechua, todo y de distinta manera, nos llevaba a la cuestión de la configuración del individuo. Pero señalemos algunos de los rasgos de ese individuo, aquellos que tienen interés para el objetivo de este artículo que es mostrar una de las investigaciones mencionadas, “la identificación los patrones de modernidad y de tradicionalismo andino”.

El individuo parece fluctuar entre dos orientaciones contrapuestas: lo propio y local –sea su pareja, comunidad de origen– es percibido como ideal, éticamente superior frente a lo ajeno. Lo propio –la autosuficiencia económica, la comunidad que produce todos los bienes para su sustento, el hogar autónomo– son aspiraciones marcadas de los individuos y de sus colectivos. Mas lo ajeno –el saber del otro, la persona extraña, sus cosas y su poder– ejercen una seducción irresistible. La consecuencia de este contraste es una intensa práctica, digamos, exogámica frente a una endogamia, ideal pero a menudo desplazada, o supeditada, a ese quehacer cosmopolita. Como se define en un estar más que en el ser, sus propias definiciones son cambiantes: hoy y aquí es ingeniero, esto es “blanco”, allá es norteamericano y no sabe castellano, mañana bebe con sus paisanos, habla quechua y se afirma como “neto”. Pasa con relativa holgura de la afirmación de lo autóctono a la imitación admirada y a la recreación de las cosas del otro, a identificarse y hasta ser aquel otro. Convertirse en gringo, como antes español, es una profunda vocación andina y no una

fruslería, tampoco un subproducto colonial. Es algo más antiguo y arraigado. Un par de indicios. El Inca tenía como esposa principal a su propia hermana, pero como mujeres secundarias a las hijas de los señores de las comarcas más lejanas del mundo entonces conocido. Respetaba y honoraba a la hermana pero no sabemos si la amaba igual que a las extranjeras. Por lo demás, no se entiende la conquista española si no tenemos en cuenta la intensa curiosidad de los indios por las cosas de los españoles y la complacencia de las indias por aquellos barbudos venidos del mar. Más pudo todo esto que la defensa de lo propio. Hacerse del misterio, ser él; por un momento, para luego retornar a la fuente. Porque nada es definitivo en la narración de la vida de un andino: ese es su programa, el casi no tenerlo.

Esa fluctuación hace que haya muchas realizaciones y maneras de ser individuales. Y que el rostro de uno no siempre sea el mismo. Un campo propicio para el individualismo. Un mundo de posibilidades: desde indio comunal hasta gringo solitario. Un andino así, maleable, además con una alta tasa de natalidad, no podía quedarse en sus reductos rurales. El Perú entero, de la ciudad y del campo, la sociedad nacional, tiene presencia andina: física, también espiritual —mimetismo, adaptación y filiaciones al paso—.

Una expresión ideológica de esa manera de ser es el progreso. El andino, el peruano popular, es progresista. Su nuevo templo es la escuela. Consumo, televisión, carreteras y viajes, comercio, diplomas. Casa en Lima y en el pueblo. Tienda en el barrio, chacra en la provincia. Aprender castellano y luego, inglés. Pero el negocio, con la familia; el comercio, con los paisanos; las fiestas patronales, con la gente como uno. El progreso no es pues, al menos para los peruanos populares, una ideología excluyente. Ideologías, valores culturales, todo se combina y sale un producto, un ensamblado particular, muchos tipos distintos de individuo. La aldea autárquica y el ser cosmopolita, el cosmopolitismo y las tendencias individualistas, no se excluyen en una misma persona y pareja; al contrario, se entrecruzan, un *colage* cultural; espontáneo, pues no hay una ideología que aliente tales cócteles, al menos oficial y debidamente formulada. Es verdad que el mestizaje es un credo oficial y bien anclado en el imaginario popular; pero no da directivas precisas, salvo una cierta licencia para abolir siempre que se quiera las fronteras. Y se han quebrado, al punto que los límites son sinuosos, líneas imaginarias que los antropólogos se deleitan en plasmar o revivir. Por nuestro lado, hemos intentado elaborar un modelo de las combinaciones más frecuentes, que representa el *colage*; no las

fronteras y sus espacios, pero la materia prima de esa obra múltiple. hecha de materiales heterogéneos. Es lo que hicimos y ahora lo estamos probando con distintos materiales.

## LOS PATRONES DE CRIANZA DE LOS NIÑOS MENORES DE CUATRO AÑOS

Teníamos como meta aplicar el cuadro o modelo sobre las combinaciones culturales (sugerido y formulado por algunos de los resultados de la investigación sobre “la noción de persona y de pareja andinas”). Con ese fin, pensamos realizar una investigación que tuviese, además, un valor práctico, que sirviera de base para una política educativa. Lo centramos en un estudio de valores; luego de un examen preliminar, escogimos Yauyos, y lo presentamos al Ministerio de Educación<sup>4</sup>. El proyecto fue rechazado. Pero uno de nosotros fue incluido en otra investigación, convenida entre el Ministerio de Educación y la Pontificia Universidad Católica del Perú (Departamento de Educación). Nos encomendaron “establecer una línea de base relativa a los patrones de crianza en la atención y la formación de los hijos menores de cuatro años”. Es en este proyecto que utilizamos el cuadro de las combinaciones de elementos culturales. El material que recogimos pudo ser mejor organizado gracias al modelo. Exponemos este modelo, no su aplicación y menos sus resultados en dicho proyecto<sup>5</sup> (ver cuadro “Rasgos culturales”).

---

4 Desarrollamos una metodología para medir los valores y las metas de vida con una escala diseñada especialmente para las características pluriculturales y de múltiples procesos de aculturación de nuestro país (no se trataba de aplicar un modelo europeo, sino de formular uno de acuerdo con los hechos peruanos). Esta aproximación se fundaba en una estructura axiológica de base identificada en entrevistas en profundidad, análisis de mitos, ritos, símbolos y conductas grupales que expresaran los valores instrumentales y terminales. Luego, se desarrollaría una escala psicométrica de valores que se aplicaría a una muestra representativa, totalmente aleatoria con asignación estocástica georreferenciada. Los resultados mencionados nos permitirían comprender los principios axiológicos y las orientaciones teleológicas de las comunidades para desarrollar un sistema educativo modular que apoye a los individuos a alcanzar sus metas de vida a través de los valores, respetando lo particular de cada subcultura y generando un sistema modular nacional que permita una integración basada en aquellas *comunalidades* base que tenemos en común los peruanos.

5 En el artículo que ahora presentamos, no utilizaremos los resultados de esta investigación (que forma parte del “Estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial” encargado por el Ministerio de Educación a la PUCP); solo exponemos esa herramienta nuestra que entonces empleamos, el modelo de las combinaciones culturales.

## LA FORMULACIÓN DEL MODELO DE LAS COMBINACIONES CULTURALES

Redujimos las principales culturas vigentes en el Perú, a tres corrientes: la andino rural, la amazónico rural y la urbana. Dentro de esta última, distinguimos cuatro importantes variantes: la urbano progresista, la urbano tradicionalista y dos tipos de individualismo, uno positivo y otro negativo. Este total de seis horizontes culturales los caracterizamos: 1. por su orientación al cambio, 2. por los aspectos grupales (la orientación individual y la relación entre el individuo y el grupo), 3. por los aspectos económicos (actividades económicas y relaciones económicas), 4. por los aspectos axiológicos (responsabilidad, valor de máxima jerarquía, modelos), 5. por la orientación ritual, y 6. por la religiosidad. Procedimos luego a una clasificación estereotipada, que definiera cada horizonte cultural, según el aspecto más típico y persistente, en cada uno de los rasgos mencionados:

1. **La orientación frente al cambio.** Señala la relación básica de cada horizonte cultural con el cambio, definido éste a partir de la oposición entre lo propio y lo extraño. *En el caso rural andino*, repetimos, la autoctonía es considerada superior al cosmopolitismo desde el punto de vista ético e ideal; pero el cosmopolitismo es una práctica igual o mayor que su opuesto. *En el amazónico rural*, la autoctonía tiende a ser percibida como superior al cosmopolitismo, tanto en el ideal y como en la práctica. *En el urbano progresista* hay una actitud dominante de apertura y de renovación; en el *urbano tradicionalista*, lo contrario. En el urbano *individualista positivo*, el sujeto se percibe como distinto al mundo pero participando en él; hay espíritu de renovación. En el *individualista negativo*, como fuera o contra el mundo; puede haber una tendencia a la subversión.
  
2. **Los aspectos grupales.** El rubro anterior se da en el plano global de la cultura frente al cambio, en este se refiere a la relación entre el individuo y la sociedad. Hemos dividido estos aspectos en dos: *la orientación individual*, que se refiere a la actitud y práctica del individuo frente al cambio; y *el individuo y el grupo*, que señala las relaciones genéricas entre individuo y su entorno social. En el ámbito *rural andino* el individuo fluctúa entre el ideal de autonomía y la práctica cosmopolita (la práctica se idealiza y la idealización se puede volver práctica); por otro lado, el individuo es definido por el lugar y la función que ocupa, está sometido al grupo y la pareja tiene una relativa autonomía. En los con-

textos tradicionales. acepta la jerarquía social. En el *amazónico rural* el individuo siente una fascinación por lo extraño pero termina por elegir lo propio; el individuo está sometido al grupo, pero el hogar es autónomo. Hay una ausencia o rechazo a la estratificación social. En el *urbano progresista* el individuo y el hogar tienden a ser autónomos frente al grupo; en el *tradicionalista*, lo contrario; en el *individualista positivo*, hay un debilitamiento de las redes de parentesco; el individuo triunfa o se realiza en la sociedad. En el *negativo*, también hay un debilitamiento de las redes del parentesco; el hogar no existe o está en crisis; el individuo se rebela o se excluye de la sociedad.

3. **Aspectos económicos.** Señalamos los tipos de actividad y las relaciones sociales respectivas; esto, desde el punto de vista individual. En el *primer horizonte*, la actividad dominante es la agropecuaria complementada al comercio (trueque, ferias, a escala nacional...). Se trata de una economía de subsistencia, también de una acumulación (frágil, que rara vez pasa la barrera de dos generaciones). Supone un predominio de las relaciones personales y de la solidaridad mecánica (basada en los vínculos de parientes y de conocidos personalmente). *La segunda*, es de subsistencia. Las actividades características: agricultura (o bien, horticultura), caza, pesca, recolección. Supone relaciones similares al horizonte cultural anterior. El horizonte *urbano progresista* se distingue por la diversificación y la especialización; también por la inversión en los estudios. Las relaciones de trabajo se tornan impersonales y suponen una solidaridad orgánica (se es solidario por “contrato social”). La versión *tradicionalista*, tiende a tener procedimientos económicos y valores laborales inversos al anterior. El *individualismo positivo* es un desarrollo y profundización del horizonte urbano progresista; hay una mayor diversificación (y una tendencia al oportunismo) laboral e inversión en los estudios que desembocan en una mayor autonomía del individuo frente al grupo. La solidaridad orgánica toma una mayor importancia que en el urbano progresista. En la versión *negativa*, las actividades también son oportunistas pero suelen ser inconstantes o hay ausencia de trabajo (socialmente reconocido). Las relaciones laborales pueden ser personales o impersonales; la solidaridad orgánica suele ser débil o inexistente.
4. **Aspectos axiológicos.** Son los valores éticos cruciales para cada una de las culturas, considerados en función del actor social. Distinguimos

tres rubros: *responsabilidad, valor de máxima jerarquía y modelos*. 1. *La responsabilidad*. Para la *andina* y la *amazónica* las responsabilidades son compartidas por el grupo y aceptadas por cada uno de sus miembros (se piensa y actúa en concordancia con la colectividad; no hay duraderos puntos de vista individuales discrepantes). En la *progresista*, y más aún, en la *individualista positiva*, la responsabilidad es internalizada por el individuo (“hago esto porque pienso que es bueno para mí, los míos, mi sociedad...”); y lo que decide hacer suele estar, aunque no por fuerza, en concordancia con los valores establecidos. En la *urbano tradicional* el individuo trata de hacer lo que él cree que el grupo espera de él (su lema podría ser “orden, patria y familia”). Sus opiniones y ética concuerdan con las de su medio. En el *individualismo negativo*, el individuo tiende a no asumir una responsabilidad sostenida, ni individual ni compartida. 2. *El valor de máxima jerarquía*. En este rubro se señala cuál es la instancia o el valor al que el individuo le tiene mayor lealtad o adhesión. En los casos *andino* y *amazónico* la máxima lealtad del individuo es para con su grupo inmediato (primero a la pareja e hijos, luego a los parientes...); para el *urbano tradicional* también, pero, además, para con instituciones más globales (Iglesia, Patria, Trabajo). En la corriente *urbano progresista* los valores cruciales son el conocimiento y el éxito personales y de los inmediatamente suyos (en especial, los hijos). En el *individualismo positivo* es como el anterior, pero el éxito y la realización personal tienden a ser más importantes; tiene además un rasgo que no es tan notorio en la corriente anterior: el individualista positivo, al mismo tiempo que se quiere realizar, trata de servir a los demás y lo puede hacer críticamente. En el *negativo*, la máxima expectativa del individuo es también la propia realización, con o contra el mundo; o su éxito es para su entorno inmediato (que no es, por fuerza, su familia). Su lema podría ser: “con dinero o sin dinero, con la ley o en contra, siempre hago lo que quiero, o lo que mis íntimos quieren; porque yo soy el rey”). 3. *Los modelos*. Se indica el tipo de héroe o modelo de individuo. Para la *andina* y la *amazónica*, es el personaje legendario (el Inca, la Pareja Fundadora del clan, un antepasado poderoso); también son un padre o una madre ejemplares. Para un *progresista*, sería un Eistein, un Ford. Para un *conservador urbano* bien podría ser El Cid (un héroe leal, que se somete a la Ley aunque le sea adversa). Un niño de un hogar que cultiva un *individualismo positivo* podría ser (además de un Eistein o Ford), el Llanero Solitario (es decir, un personaje que sirve

a los demás sin tener familia conocida; él es solo, como Rambo y otros por el estilo que propone la televisión como paradigmas). Para un pequeño de un ambiente *individual negativo*, más bien sería un Bonny y Clayd, “héroes” (o antihéroes) contra el mundo y que, básicamente, se sirven a sí mismos.

5. **La orientación ritual.** El ritualismo supone el compartir símbolos que refuerzan la cohesión y comunicación grupal. El antiritualismo, por el contrario, manifiesta un debilitamiento de tales símbolos. En este caso, el individuo tiene una cierta dificultad para participar en ese tipo de comunicación porque esos símbolos han perdido sentido para él, o porque su sociedad no es ritualista y no propicia el manejo de los mismos. Ambas orientaciones propugnan o manifiestan dos estilos de sujeto: uno más dependiente y otro más autónomo con respecto a su grupo. Así, el antiritualismo alienta el individualismo y lo opuesto, a lo gregario. El antiritualismo propicia un “ritualismo difuminado”, disperso, una suerte de polvillo ritual y formas de etiqueta improvisadas, inestables.
6. **La religiosidad.** Indica las formas y actitudes religiosas más arraigadas de cada horizonte cultural. Las clasificamos en: manifestaciones religiosas aborígenes, catolicismo tradicional (amazónico, andino y popular), inquietud religiosa (que va de un catolicismo culto, de renovación, a la conversión a otras iglesias) y la indiferencia o rechazo de la religión. La inquietud religiosa está asociada a la cultura progresista y al individualismo positivo. La indiferencia también a ambas, pero sobre todo al individualismo positivo. El individualismo negativo oscila entre los diferentes tipos de catolicismo tradicional y la indiferencia o el rechazo a la religión.

Elaboramos este modelo luego de una lectura: *Los símbolos naturales*, de Mary Douglas. La autora relaciona el antiritualismo con la disociación del individuo con el grupo. También, gracias a un artículo de Honorio M. Velasco, “El ritual en las sociedades modernas”; es una reflexión sobre el ritual, en particular, sobre el ritualismo difuminado, propio de las sociedades modernas. Pero la motivación fue la de tratar de visualizar, en un cuadro, la diversidad de culturas en juego y que orientan de distinta manera una sociedad múltiple como la peruana.

Cuando cotejamos el cuadro con los casos concretos, no hallamos que los individuos y los grupos sean fieles a un solo horizonte cultural. La mixtura es norma. La madre de un hogar shipibo (amazónico) manifiesta que es “evangélica”, pero acude al chamán para curar al hijo enfermo (combina así, un rasgo progresista: la inquietud religiosa, con uno amazónico rural: un recurso a la medicina propia de la religiosidad amazónica). Un ayacuchano rural participa de las fiestas y costumbres de su pueblo, pero es un firme creyente en el progreso (manda a sus hijos a la escuela); tiene fe en que el futuro será mejor, pero a veces le asalta el sentimiento y la visión catastrófica del tiempo cósmico (alternando así optimismo católico con tremendismo amerindio); pertenece y es fiel a su círculo comunal y familiar, pero en el comercio puede ser tan individualista como cualquier mercader. Un individualista positivo tiene rasgos negativos, también urbano-tradicionalistas: tiene preocupaciones éticas, critica a su sociedad, se rebela contra ella, es ladrón o guerrillero, pero es un celoso guardián de los valores familiares. Un militar es un urbano tradicionalista (cree en su grupo, en la jerarquía, en Dios, Patria y Familia y piensa que las ceremonias –o ritos– castrenses son eficaces), pero premia en el cuartel el esfuerzo individual, los logros, de quien destaca; y es un firme creyente de la ideología progresista. Claro que hay acentos: un pastor de la sierra tiene más rasgos culturales andinos que la aymará de la tienda de la plaza. Y un estudiante de filosofía de la Católica es más individualista positivo que un joven que ha desertado de la escuela y es un fanático del fútbol. Y debe haber más progresistas en la Facultad de Ciencias que en Humanidades. También hay diferencias por espacios: en la sierra y el campo de la costa, hay mayor presencia de rasgos andino-rurales; en los barrios marginales de Lima, más rasgos de individualismo negativo. No se trata de exclusiones. El individuo transita por esos espacios. Combina, deja y toma rasgos de distintos horizontes. El Perú, tal vez más que ayer, es un campo que ofrece múltiples elecciones; propicia así la profundización de la mixtura –el mestizaje, como se decía antes– y la emergencia del individuo positivo: que acostumbrado a la convivencia de lo dispar, es tolerante y ejercita sus decisiones y preferencias personales. No es un panorama propicio para el desarrollo de los nacionalismos, de la intolerancia ni del racismo... pero está abierto a las importaciones.

## UNA MUESTRA PILOTO SOBRE LOS PATRONES TRADICIONALES Y MODERNOS

Cada rasgo supone y tiene como referencia una cosmología. Muchos rasgos, como varias culturas, coexisten. Quisimos probar estas que son conclusiones (de las investigaciones sobre la persona andina) e instrumento (en el proyecto educativo); y recurrir a otro procedimiento. Es así como elaboramos una metodología descriptivo-exploratoria. La finalidad fue evaluar la presencia y los modos de combinación de rasgos propios de dos horizontes culturales: tradicional (rural andino) y de modernidad (rural urbano). Se trató de un plan piloto que lograra validar el método para una aplicación a mayor escala. Elegimos una pequeña comunidad, Champacocha. Esta comunidad es bastante representativa de las andinas: la agricultura es la actividad económica principal; la ganadería lo es en segundo orden, luego viene un comercio incipiente. El patrón habitacional es semidisperso, las casas tienden a ordenarse a la vera de una carretera sin asfalto pero que es la que va de Ayacucho al Cuzco, también siguiendo una suerte de camino de herradura, paralelo a la carretera; sin embargo, el paisaje está salpicado de una o pocas casas. Hay una plaza en donde padece algún rebaño, una capilla, un colegio primario, cerca de un treinta por ciento de los hogares poseen televisión, en el último año se han instalado algunos servicios básicos: agua potable, electricidad, teléfono; el alcantarillado está en construcción. Champacocha se encuentra a media hora de caminata de San Jerónimo, que es un pueblo grande, cabeza de distrito. Las últimas calles y casas de San Jerónimo con las de Andahuaylas, la capital provincial, y las de Andahuaylas con las de Talavera (que es otra capital de distrito) conforman un conjunto que empieza a tener el aspecto de una de esas urbes serranas, semirural, administrativa y comercial. En esta ciudad en ciernes, el bilingüismo es la norma (quechua en la casa y el mercado, y castellano en la calle), con una tendencia a que los padres eviten dirigirse a los hijos en quechua; es decir, estamos ante un bilingüismo no coordinado y en detrimento de la lengua indígena. En Champacocha el quechua es la lengua de uso corriente. La comprensión del castellano es limitada; se aprende en la escuela y en los viajes. Los padres consideran que es un asunto crucial para el porvenir de sus hijos que sepan más castellano que ellos: un indicio de que Champacocha sigue a la zaga la dirección de los cambios de lengua que ocurren en los tres poblados que se están convirtiendo en una pequeña ciudad. Así, por estos y otros aspectos evidentes, se puede decir que Champacocha está en la encrucijada de lo tradicional y lo moderno, lo que es hoy común en los pueblos andinos peruanos.

El tomar en cuenta tan solo dos de los horizontes culturales en juego es una reducción. Pero simplificamos aún más: solo tuvimos en cuenta las expectativas –los deseos, proyectos, aspiraciones para el futuro propio, de los hijos y de la comunidad–. Sin embargo, los resultados revelaron un empleo complejo y sutil entre las expectativas, otros rasgos propios de ambos horizontes y la condición del entrevistado (sexo, edad, grado de instrucción).

La población de Champacocha bordea los quinientos habitantes. *La muestra* que aplicamos está compuesta de treintiocho casos (una cantidad modesta pero suficiente para lograr una estadística descriptiva y exploratoria); eran personas mayores de dieciocho años; con un número igual de hombres y mujeres. La elección de la muestra se hizo de manera no aleatoria, proporcional y estratificada, de tal manera que representase de forma adecuada las variantes. Diseñamos una entrevista estructurada con alternativas de respuesta abiertas para los diferentes tipos de expectativas (personales, para los hijos y para la comunidad). A manera de complemento, elaboramos *una encuesta cerrada* para determinar el tipo de vestido, la vivienda y las labores principales de los entrevistados, así como su edad, sexo y grado de instrucción.

El procedimiento no cumplió con los requisitos de lo aleatorio. En compensación, tuvimos el cuidado de levantar la muestra en distintos puntos de la comunidad y en diferentes horas y días. De esta manera buscamos datos representativos y cercanos a una extracción al azar simple.

### *El análisis de los datos obtenidos*

Realizamos un análisis del contenido de las entrevistas de la muestra. Así el discurso continuo se transformó en una serie de categorías de respuestas. Estas se ordenaron en una base de datos que sirvió para realizar los análisis estadísticos, descriptivos, *inferenciales* y multivariados de reducción de la información. En cuanto a la encuesta cerrada, los datos fueron a una base de datos, donde realizamos los análisis estadísticos, descriptivos e *inferenciales*.

Con el fin de identificar las diferencias de las variables de análisis con las de control, hicimos un estudio cualitativo de tablas cruzadas. A manera de referencia y apoyo, empleamos la llamada *prueba chi cuadrado*<sup>6</sup>, no como un índice estadístico (pues el tamaño pequeño de la muestra daría numerosas celdas vacías o con frecuencias bajas, lo que invalida el co-

eficiente estadístico). También realizamos un análisis factorial de las diversas combinaciones de patrones.

Las respuestas espontáneas sobre las expectativas pueden ser resumidas:

*(18) Expectativas personales de desarrollo material:*

(Desea, tiene proyectado, quisiera, trabajar más, instalar, mejorar sus...):

1. tierras de cultivo (en calidad o bien en cantidad).
2. el ganado.
3. un negocio (tienda, puesto).
4. casa propia.
5. mantenerse en la misma situación (está satisfecho con lo que tiene).

*(19) Expectativas sobre los hijos:*

(Desea, quisiera, espera... que su hijo sea...):

1. profesor.
2. enfermera.
3. ingeniero.
4. doctor.
5. que se quede en su casa.
6. que termine sus estudios.
7. algo (pero no especificado).
8. chofer.
9. lo que el hijo quiera.
10. abogado.
11. que apoye a la familia.

*(19.1) Las respuestas anteriores pueden ser resumidas:*

1. oficio.
2. profesión universitaria.
3. algo personal o relacionado con la familia.
4. no precisa.

*(20) Las expectativas con respecto a la comunidad de Champacocha:*

(Que sea, se haga, mejore...):

1. obras de desarrollo municipal.
2. agua y luz.
3. infraestructura pública (hospital, colegio...).
4. que sea distrito.
5. no precisa.

En general, las respuestas fueron consistentes e independientes de las variables de cruce. Es decir, las perspectivas cambian poco con relación al sexo, la edad y el grado de instrucción; y aún menos, con el tipo de vestido, casa y ocupación. Este fenómeno sugiere que las aspiraciones tienden a estar arraigadas en la persona, a tal punto que apenas sí se

modifican según su situación: edad, estudios... De más de cien cuadros en que combinamos las variables de expectación y las de cruce, solo unos pocos muestran una diferencia interesante por la condición de quien respondió la encuesta.

¿Qué quiere decir que una mayoría tenga similares aspiraciones (es decir, que el patrón general de diferencias sea independiente de la variable de cruce)? Lo tradicional, lo que la etnografía clásica nos informa, es que en la comunidad rural andina las diferencias individuales, sus funciones, valores, son muy marcadas según el sexo, la edad, hasta dependiendo del barrio a que pertenece, el cargo y las tierras que posee. No es lo mismo un joven que recién tiene pareja, que un casado con hijos mozos, que una anciana. Y un oficio particular tiene también su manera de ver el mundo y las cosas. A tal punto, que se podría hablar no de uno sino de un conjunto de cosmovisiones: la de cada clase de edad... y, sobre todo, de sexo. Este aspecto descrito por la etnografía andinista se contradice con lo que hallamos en esta breve investigación: una comunidad de aspiraciones y, también, unos criterios individuales, independientes de la condición social del sujeto.

Si bien las aspiraciones tienen un sello personal, las diferencias entre ellas no son amplias: que la hija sea enfermera; que el hijo, profesor; que uno se dedique "a su casa", que el otro sea ingeniero; que uno aspire a tener su propia casa, y que su comunidad posea una mejor infraestructura. Son respuestas comunes y reiteradas; indican una comunidad de aspiraciones limitadas. De campesino a doctor, es mucho lo que se espera; es una señal de modernidad. Mas la uniformidad de las respuestas revela que estamos, también, ante un consenso, un espíritu comunitario; también, ante un moderado aislamiento. Así, una tendencia individualista (aspiraciones independientes a la condición de la persona: sexo, edad...) y una voluntad progresista ("...que sea doctor") tienen como fondo, o se combinan, con la vida homogénea de una comunidad rural. Un equilibrio entre componentes encontrados es, sin duda, frágil; manifiesta, o bien augura, dinamismo y cambios acelerados. Sin duda que es una situación inédita, la tensión y el compromiso entre lo tradicional y lo moderno. Pero la práctica del equilibrio entre fuerzas contradictorias puede ser un modo más antiguo y persistente andino. Lo sugiere la compleja complementación económica y social entre pisos ecológicos, los compromisos entre las instituciones coloniales y las precedentes, los acomodos del catolicismo con la religiosidad prehispánica, el juego sutil entre el ideal de autonomía y la práctica exogámica, los compromisos y pactos entre los parientes consanguíneos

y los aliados. Todo ello sugiere que estamos ante una sociedad dinámica, pues gusta de los equilibrios complejos, y entonces, frágiles, cambiantes. En este sentido, Champacocha cambia... como siempre.

La cosmovisión por clase de edad, sexo... esa multiplicidad caracterizada por la literatura andinista, también la encontramos en esta investigación... pero con una presencia reducida en ese conjunto dominado por lo individual y la elección reducida y solidaria. Sobre cien cuadros, solo siete revelan diferencias relacionadas con el sexo, la edad, el nivel de instrucción; pero en todos los casos no se trata de opciones excluyentes, sino de identificación de patrones diferenciados.

### *Diferencias de expectativas por grado de instrucción*

1. **El anhelo individual de mejorar el ganado propio.** Es más frecuente entre los que tienen un menor grado de instrucción escolar. Este dato sugiere que las personas con menor grado de instrucción ajustan sus expectativas a las actividades que no entrañan mayor grado de instrucción, como es la ganadería, que es tradicional en la comarca. Así, al menos en este caso, el grado de instrucción podría influir en las aspiraciones.
2. **Sobre las expectativas personales con relación a la comunidad.** La falta de expectativa, la indiferencia o imprecisión (“que mejore algo” o “así nomás está bien”) tienen una mayor concentración en los grupos con menos instrucción. Los menos instruidos no manifiestan un interés preciso por el progreso de la comunidad, o están satisfechos tal como está. Esto sugiere un vínculo entre la escuela y el deseo de “progreso comunal” y, tal vez también, entre la poca instrucción con una mejor adaptación personal a los patrones tradicionales de la comunidad. La escuela estaría despertando expectativas de mejora y de modernidad urbanas en Champacocha.
3. **La instrucción de los padres y sus expectativas para con sus hijos.** Encontramos que a más instrucción, mayor deseo de que los hijos sigan carreras técnicas u oficios (y los de menor instrucción, que sus hijos “progresen según sus logros”). Hay, pues, una tendencia a aspirar para los suyos el escalón social superior inmediato (de agricultor a enfermero). Sin embargo, no existe una clara relación entre niveles más altos

de instrucción con expectativas también más altas: los labradores con mayor educación suelen preferir también que sus hijos aprendan oficios tanto como carreras universitarias. Esta relación sugiere una combinación de ideales progresistas y conservadores. Casi todos desean que los hijos sean “algo más que uno”, pero solo algo más. Los de mayor instrucción, más que los de menos. Pero los grandes saltos – una profesión universitaria– tienden igualar a los padres de cualquier nivel educativo.

*Diferencias de expectativas por sexo*

1. **Las mujeres prefieren mejorar su ganado.** Todas las entrevistadas expresaron el deseo de mejorar su ganado. En la comarca, la actividad más importante es la agricultura; y es, en lo fundamental, una tarea de hombres. En cambio, la ganadería es complementaria a la primera y femenina. Los hombres menos instruidos convergen al respecto con las mujeres entrevistadas: la poca instrucción masculina apareja las expectativas con respecto al ganado.
2. **Los hombres esperan un desarrollo comunal determinado; las mujeres, no.** Este patrón es más consistente que el anterior. Este patrón corrobora una idea común sobre una manera de ser tradicional: las mujeres tienden a tener más expectativas domésticas, individuales; los hombres, más políticas y progresistas.
3. **Los hombres quieren que su comunidad sea distrito.** Esta respuesta viene a ser un equivalente funcional opuesto la indiferencia femenina con respecto a la comunidad. Solo los hombres expresan esta aspiración. La constitución en distrito sería un símbolo de la modernización de la comunidad.

*La edad, el género y algunas diferencias*

**El hombre y su sombrero.** Como en la mayor parte de los pueblos serranos del Perú, los hombres se visten de manera similar, con ropa de tipo urbana; las mujeres, con traje tradicional. Sobre este fondo común, encontramos diferencias independientes de la edad y del sexo; por lo mismo, parecen responder a cuestiones de temperamento individual: unas señoras llevan

corpiño, otras, blusa; unos hombres se abrigan con una chompa, otros con una cazadora. Pero el tipo de sombrero masculino tiende a variar según la edad.

El sombrero, el gorro, el tocado, su tipo, su calidad, la manera de adornarlo, siempre tuvo una especial importancia en el Perú. Define a quien lo lleva: su rango social, el pueblo a que pertenece, su edad, si está casada o busca novio, si está en la siembra o en la cosecha. Todo un lenguaje y una carta de presentación. Que de los hombres entrevistados, los más jóvenes no portaran ningún sombrero, puede ser una señal, la manifestación de un deseo de modernidad: el patrón urbano limeño, y aun de la vecina villa de Andahuaylas, es tener la cabeza descubierta. En cambio, los adultos mayores llevaban sombrero tradicional. La mayoría de los de edad mediana tenía puesta una gorra de béisbol. Sin duda, todos los entrevistados tienen dos o más tipos de sombrero de distinto tipo. Pero lo que portaban en ese momento, en los porcentajes señalados, ilustra la multiplicidad de señales en juego y una tendencia común: a mayor edad, la marca tradicional es más frecuente y viceversa. Y los hombres manifiestan mayor modernidad a través del vestido que las mujeres.

Llegamos así a unas conclusiones que coinciden con unas generalizaciones vulgares: que los jóvenes son más abiertos al cambio que los mayores; y los hombres más que las mujeres. Si con ellas nos contentáramos, no aportaríamos nada. Pero este trabajo, como los que lo preceden, nos permiten sugerir, además de estos y otros lugares comunes (que las comunidades andinas se tornan modernas, que los cambios son acelerados):

1. Que si bien esos cambio son promovidos desde fuera, hay en la propia cultura rural andina tradicional unas condiciones que le son propias y que permiten y alientan las ideas y las cosas importadas. El andino tiene una voluntad y un gusto por el cambio; no es un mero paciente del mismo.
2. Que los cambios no son lineales ni totales. Las mixturas son complejas. Un cambio moderno es apoyado por una motivación tradicional. Las combinaciones y los equilibrios entre valores de distinto tenor son la norma. Tales equilibrios no pueden ser permanentes; por lo tanto, propician nuevas combinaciones y transformaciones. Y no lo son porque esas edificaciones combinan valores y materiales heterogéneos,

y sus constructores tienen una fascinación por lo nuevo y por las mixturas... a la par que idealizan lo propio, se hacen de lo ajeno.

3. Las aspiraciones muestran la presencia de una idiosincrasia individual. Se es más o menos progresista, se aspira a esto o aquello, con bastante independencia de la condición social (sexo, edad, ...). Este fenómeno sugiere la emergencia de un individualismo. Sin embargo, una cierta homogeneidad de las expectativas manifiesta una limitación a ese mismo individualismo.
  
4. Un joven sin sombrero está con ello señalando un deseo de ser moderno. Pero eso no quiere decir que ya lo sea y por completo. Y una mujer con polleras tradicionales puede tener prácticas y metas más modernas que su marido que luce un sombrero de béisbol. Planes y vestimentas, techo de paja o de calamina, ganadería o comercio, son banderas, señales; no responden a una ideología tomada como un todo, menos como un dogma excluyente. Porque el andino está en la mixtura; teje con una urdimbre que no cambia y con una trama de muchos ovillos, ahora, y de preferencia, de la madeja de la modernidad. No hay dilema sino la elaboración lúdica de un texto.



Cuadro N° 1 Rasgos culturales

HORIZONTE CULTURAL	ORIENTACIÓN CAMBIO	ASPECTOS GRUPALES		ASPECTOS ECONÓMICOS		ASPECTOS AXIOLÓGICOS			ORIENTACIÓN RITUAL	RELIGIOSIDAD
		Orientación	El individuo y el grupo	Actividades	Relaciones	Responsabilidades	Valor de máxima jerarquía	Modelos		
AMAZÓNICO RURAL	Autoctonía más que cosmopolitismo (como ideal). Autoctonía igual o menos que cosmopolitismo (como práctica).	Constante elección entre el ideal de autonomía y la práctica cosmopolita.	El individuo definido por sus funciones, sometido al grupo. Relativa autonomía de la pareja.	Agropecuarias, comercio, de subsistencia, también de acumulación.	Personales y solidaridad mecánica.	Valores compartidos por el grupo y aceptados por el individuo.	Servir a los suyos (inmediatos).	Míticos, históricos, familiares "logrados" (en especial el padre, la madre).	Ritualista.	Católico andina y otras prácticas tradicionales.
AMAZÓNICO RURAL	Autoctonía más que cosmopolitismo (como ideal y práctica).	Una fascinación por lo externo pero una elección final por lo propio.	Individuo sometido al grupo. Autonomía del hogar. Ausencia o rechazo de la estratificación social.	Agrícolas (u horticultura), caza, pesca, extracción. De subsistencia.	Personales y solidaridad mecánica.	Valores compartidos por el grupo y aceptados por el individuo.	Servir a los suyos (inmediatos).	Míticos, ancestros. El padre, la madre.	Ritualista.	Católica y religiosidad como prácticas tradicionales amazónicas.
URBANO PROGRESISTA	Apertura, renovación.	Preferencia por lo nuevo y "mejor".	Individuo y hogar autónomos frente al grupo.	Diversificación. Especialización. Inversión en estudios.	Impersonales y solidaridad orgánica.	Internalización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	El conocimiento y el éxito personales (y de los suyos inmediatos).	Eistein. Ford.	Antiritualista. Ritualismo difuminado. Preferencia por la urbanidad antes que por la etiqueta.	Indiferencia o inquietud religiosa. Renovación.
URBANO TRADICIONALISTA	(Tendencia a lo contrario de lo anterior).	Más vale malo conocido que bueno por conocer.	Individuo sometido al grupo.	(Más bien lo contrario de lo anterior).	Personales e impersonales, solidaridad mecánica.	Responsabilidad individual con el grupo: "Orden, Patria y Familia".	Servir a los suyos (parientes y otros próximos).	El Cid (Se somete a la ley, aunque le sea adversa).	Ritualista. Ritualismo difuminado. Preferencia por la etiqueta antes que por la urbanidad.	Catolicismo popular.
URBANO INDIVIDUALISTA*	El individuo frente y con el mundo.	Autonomía y servicio a la colectividad.	Debilitamiento de las redes de parentesco (reducción de la familia al hogar). El individuo triunfa o se realiza en la sociedad.	Inversión en estudios y trabajo para sí (y los inmediatamente suyos). Actividades económicas oportunistas y por vocación, buscando una autonomía frente a su medio.	Personales e impersonales. Solidaridad orgánica.	Interiorización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	Realizarse. Servir a los suyos y a la comunidad, críticamente.	El Llanero Solitario (sirve a cualquiera, sin tener familia propia).	Antiritualista.	Indiferencia, rechazo o inquietud religiosa. Renovación. Interiorización de la experiencia religiosa.
URBANO INDIVIDUALISTA*	El individuo fuera o contra el mundo	Autonomía, rebelión, marginación.	Debilitamiento de las redes de parentesco. Hogar en crisis o inexistente. El individuo se rebela, ataca, se excluye de la sociedad.	Actividades económicas oportunistas, inconstantes o ausencia de ellas.	Personales e impersonales. Solidaridad mecánica, o falta de ella.	En principio, no se asume una que haya una responsabilidad individual compartida ni internalizada.	Realizarse a sí mismo, con o contra el mundo.	Bonny y Clayd (contra el mundo, se sirven a sí mismos).	Antiritualista. Ritualismo difuminado. Rechazo a la etiqueta, pero sobre todo a la urbanidad.	Indiferencia o apego a la religiosidad popular o tradicional.

