



Vol. 8, No. 1, Fall 2010, 371-386
www.ncsu.edu/project/acontracorriente

Entrevista/Interview

Una conversación con Rodrigo Montoya¹

Dexter Hough-Snee

Fulbright Fellow²

Rodrigo Montoya Rojas nació el 3 de agosto de 1943 en Puquio, provincia de Lucanas, al sur del departamento de Ayacucho, Perú. Realizó sus estudios de posgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Universidad de la Sorbona, en París. Desde 1968 trabaja en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM en Lima, Perú. A lo largo de su trayectoria académica, sus investigaciones le han dirigido hacia una visión unificada del Perú que lucha por reconocer las comunidades andinas y amazónicas, además de las de la periferia de Lima, como elementos integrales de la cultura e historia social del país. Publicada aquí, esta versión abreviada de una larga conversación con el Dr. Montoya recorre el impacto ideológico y político que las grandes preguntas acerca de la tierra y la cultura han tenido en el país, preguntas que han guiado su labor intelectual por más de 40 años. Además, esta conversación anticipa dos momentos futuros en la historia cultural del Perú: en primer lugar, el centenario del nacimiento de José María Arguedas, que se celebrará en 2011; en segundo lugar, la integración

¹ Realizada el 17 de agosto de 2010 en Lima, Perú.

² Esta entrevista fue posible gracias a una beca concedida por la Comisión para el Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú y la Comisión Fulbright de los Estados Unidos (IIE). Los puntos de vista expresados aquí son los de los autores y no expresan ninguna posición oficial de la Comisión Fulbright ni sus cuerpos administrativos u organizaciones afiliadas. Se puede encontrar la versión completa de esta entrevista en formato de video de alta definición en la siguiente página: <http://www.youtube.com/user/DexterHoughSnee>

definitiva de los campesinos del país a las actividades culturales, políticas y económicas del país de manera justa y equilibrada, gran objetivo de ambos. El Dr. Montoya es profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.



DEXTER HOUGH-SNEE: Cuando Ud. comenzó a estudiar en los años 1960, ¿qué factores contribuyeron a su afición al campo antropológico y los estudios culturales? ¿Tuvo Ud. algún profesor que lo haya orientado en sus estudios o lo haya dirigido hacia sus estudios de los pueblos indígenas en el Perú?

RODRIGO MONTOYA: Bueno, mi experiencia como estudiante de San Marcos—yo entré en San Marcos en 1960—coincide por algo así al azar, sólo al azar, con el primer momento de transformación profunda del Perú. Tres años antes de 1960 había comenzado en el Cuzco una ola de tomas de tierras, de recuperación de tierras por parte de un movimiento campesino que logró organizarse en el Cerro Azul y dio un gran golpe a la clase política peruana porque reivindicó la tierra. La lucha por la tierra era una ambición, era un ideal y había sido planteada desde 1888, después de la guerra con Chile, cuando Manuel González Prada hizo una pregunta gravísima que abre la historia del Perú contemporáneo: ¿quiénes son los verdaderos peruanos? Él contestó diciendo que los verdaderos peruanos son los indios y que no son verdaderos peruanos los descendientes de España. Con esto, abrió una discusión y un debate que no ha terminado en el Perú hoy día. A paso seguido, González Prada dijo que el problema principal del país es la

tierra. Y para que los indios recuperen la dignidad que perdieron, debieran recuperar la tierra que igualmente les quitaron.

Con esas frases, se inicia la esperanza de la lucha por la tierra. Mariátegui, en ese camino, dejó un piso más elaborado y más construido para que la necesidad de una reforma agraria apareciese en el horizonte. Y a partir de 1946 se formó la Confederación Campesina del Perú que tuvo un par de años de existencia cuando llegó una nueva dictadura de un militar, Odría, en el año 1948. Pero ya las bases estaban planteadas y en 1957 apareció Hugo Blanco que venía de Argentina. Era un migrante andino que había ido a trabajar en Argentina y que regresó y organizó a los siervos de las haciendas, a los casi esclavos de las haciendas. Generó un proceso de lucha por la tierra importantísimo en todos los Andes del sur. Fue tan importante que la derecha peruana decidió hacer un juicio a Blanco y condenarlo a muerte. La justicia lo condenó a muerte pero finalmente hubo una gran presión nacional e internacional para liberar a este hombre de la muerte y darle solamente veinticinco años. De modo que esta lucha por la tierra había comenzado a fines de los '50s y estaba en plena efervescencia en 1960, '61, '62.

El segundo gran acontecimiento de ese momento era la revolución cubana y la aparición del Che. El Che era una especie de gran paradigma, de gran ejemplo, un hombre símbolo que marcó una juventud latinoamericana y mundial, ¿no es cierto? Mis estudios se hicieron en ese periodo. En ese momento hacia 1961 tuve un encuentro feliz con Arguedas. Yo iba en la plaza de San Martín y me encontré con él, frente a frente. Yo lo reconocí. Había sido amigo de mis padres, había estado en un trabajo de campo en Puquio diez años antes u ocho años antes. Y lo saludé y le dije, “Dr. José María, buenas tardes.” Él volvió los ojos y me dijo, “Hijito, ¿y de dónde eres tú?” Le dije “De Puquio.” “¿Y de qué familia eres?” “Montoya.” “Y eres hijo de Luis Serafín o de Juan Luis?” “De Luis Serafín.” “¡Mi amigo querido!” y me dio un abrazo. Y me dijo, “¿Adónde estás yendo?” Y le dije, “Me estoy yendo a la Muerte Lenta,” a almorzar en el comedor pobrísimo de San Marcos de la época. Y me dijo, “No. Vamos a almorzar en mi casa.” Tuve que cambiar en el otro sentido y me fui con él a su casa que quedaba cerca de la plaza de San Martín. Me presentó a Celia, su esposa. Le dijo,

“Acabo de conocer a un hijo de Serafín, un amigo mío de Puquio y vamos a almorzar con él. Échale un poquito más de agua a la sopa.” Conversamos y después del almuerzo me dijo, “¿Hablas quechua?” “Sí,” le dije y nos pusimos a hablar en quechua. Luego me preguntó si cantaba como mi padre, y le dije, “No sé si cantaré cómo él pero también sé cantar”. Y nos pusimos a cantar.

Luego me pidió que lo acompañase a dar una clase en San Marcos. Era un curso de introducción a la antropología. Yo nunca había oído hasta ese momento que existiese una disciplina llamada antropología. Arguedas hizo una clase de dos horas y el curso era apasionante porque hablaba de la cultura, de cómo cambian las culturas de un país a otro, de un continente a otro y hablaba de la antropología clásica de los tanala, que era un grupo indígena de esa época estudiado por [Ralph] Linton y lo comparaba con los indios quechuas del Perú. Y a mitad de clase les dijo a los alumnos que estaba en el salón con él un joven estudiante de San Marcos que tenía muy frescas las ideas sobre lo que estaba pasando en el mundo indígena y campesino de Puquio y que debíamos aprovechar la oportunidad para preguntarle y conversar con él. Y al final de la clase, le pedí permiso para seguir asistiendo a su clase como estudiante libre. Asistí al curso y al final del curso le digo, “Profesor, me gustaría estudiar antropología.” Y me dijo, “Era lo que estaba esperando.”

DHS: Parece que el momento histórico tanto como la relación personal con Arguedas lo guiaron hacia la antropología. En este campo, entre otros pertinentes a los estudios culturales aquí en el Perú, existe una tradición muy fuerte de colaboración académica y cultural con causas políticas y activistas. ¿Cuáles son los antecedentes de esta tradición que vemos en los siglos XX-XXI? y ¿a qué se debe esta inversión tan profunda en el avance y el bienestar del pueblo peruano, especialmente en sus comunidades indígenas, tanto las amazónicas como las andinas?

RM: Es cierto que hay en el Perú, como en América Latina, una preocupación por los problemas de América Latina, una inquietud por resolverlos, y eso marca una diferencia grande con los académicos que

vienen al continente, tanto de Estados Unidos y Canadá como de Europa. Pero no es tan cierto. Cuando se es estudiante se tiene una inquietud y una preocupación. Cuando se es ya profesional, ya no hay mucho espacio para esto. Porque lo material de la vida es que vas a ser más importante. La gente tiene que trabajar, encontrar un buen empleo, acomodarse y los sueños de la juventud no siempre duran y pueden fácilmente, no digo perderse, pero ir diluyéndose poco a poco con el tiempo. Arguedas era una persona que tenía una militancia intelectual. No era un militante político. No era miembro de un partido. No tenía una organización detrás ni encima ni debajo de él. Era un escritor, un antropólogo, que tenía una profunda sensibilidad social y una gran inquietud por defender a los pueblos andinos del país. Era su militancia intelectual, quería decir, una especie de golpe contra golpe. Aparecía un abuso sobre los pueblos andinos y él respondía con un artículo en el periódico, en una revista, con una intervención en la radio. Era una persona permanentemente preocupada por lo que estaba pasando con el mundo andino. Tomé de Arguedas esa influencia directa. La reconozco así a lo largo de mi vida porque yo venía de los Andes, venía de Puquio, de la zona donde él había vivido y había estudiado y por lo tanto yo tenía también la inquietud de ser solidario y de ayudar al pueblo quechua. La disciplina antropológica me dio las armas para pensar y entender mejor la realidad peruana y la militancia intelectual me dio esta especie de sensibilidad para estar todo el tiempo, todo el tiempo, pensando en los problemas que vivían los andinos, después los amazónicos, después los hombres y mujeres de Lima y ampliando poco a poco la visión hasta tener una visión realmente nacional.

DHS: Sé que su amplia producción bibliográfica recorre una variedad de temas relevantes a las comunidades indígenas del Perú y adopta una multiplicidad de perspectivas disciplinarias. Tal vez sirva mencionar brevemente sus ideas en cuanto a la relación entre la cultura, la historia y la política.

RM: A partir de las tomas de tierras, yo me di cuenta que el capítulo de las tomas de tierras que acababa de vivir el país entre 1957 y 1974 entre Cuzco

y Andahuaylas era un capítulo grande e importante del país. Eso me llevó a trabajar intensamente el tema y a escribir un libro que se llama *Lucha por la tierra, reformas agrarias y el desarrollo del capitalismo en el Perú*³ que viene a ser la mitad de la tesis doctoral que presenté en París en 1977. Según seguimiento durante un siglo, para hacer cuadros y mostrar cuáles eran las razones por las que los campesinos y los indígenas se levantaban en todas partes en el país. Y cómo fueron apareciendo y transformándose las reivindicaciones y cuándo llega la tierra y cuándo termina el problema de la tierra, se abre el problema de la cultura. Entonces, la antropología me sirvió de manera precisa para responder a esa inquietud pero era absolutamente indispensable la necesidad de los documentos históricos, de los archivos, de hablar con la memoria de la gente para ver cómo fueron las tomas de tierras de líderes que ya no existían o documentos que apenas decían cuatro cosas sobre lo que había pasado en algún lugar y que había que reconstruir. De modo que sin una gran inquietud teórica—pero por necesidad del trabajo—fui entrando en la historia. La historia para mí es indispensable. No sé ya ahora cuándo estoy haciendo historia y cuando estoy haciendo antropología porque las dos cosas van juntas.

Hablando de interdisciplinaridad, allí entra una tercera disciplina que es importantísima, que es la literatura. La literatura es un recurso para entender el mundo. El escritor produce una ficción, inventa un mundo pero inventa un mundo con la lógica de su tiempo, reproduce lo que la realidad es, corta trozos de la realidad, los une y la ficción en última instancia no es sino una especie de arte para tejer y ligar trozos de la realidad. Arguedas ocupaba el espacio de antropólogo por un lado y por el otro, el escritor, el literato, el hombre sensible, el hombre que escribía poemas, que cantaba, que hacía canciones y entonces aprendí leyendo la obra literaria de Arguedas y de los grandes autores del país que la literatura era una fuente para entender el Perú. Desde entonces, hasta ahora, la mesa mía de trabajo tiene tres patas: la antropología, la historia y la literatura.

³ Ver Rodrigo Montoya, *Lucha por la Tierra, Reformas Agrarias y Capitalismo en el Perú del Siglo XX* (Lima: Mosca Azul Editores, 1987).

DHS: Pues, esta ideología de interdisciplinaridad, ¿en esto Ud. ve algunas continuidades con otros pensadores y escritores del Perú?

RM: Sí. Uno va aprendiendo, uno va tomando lecciones grandes. De [Jorge] Basadre [Grohmann] aprendí y de los historiadores franceses el rigor para el trabajo de historia, ¿no? De [Fernand] Braudel aprendí una lección maravillosa, una afirmación de un documento. Nunca puede uno atreverse a sostener una tesis si previamente no están las bases para probar esa tesis. Una afirmación de un documento quiere decir una afirmación, una prueba, ¿no? Y esa influencia me marcó y es una especie de luz que ilumina el camino por donde voy. Mi paso por las aulas en la Sorbona y de [Louis] Althusser, el profesor marxista de mi época, también me dejó una huella muy grande porque él reclamaba la teoría y decía, “Los historiadores son unos empíricos. Sólo se ocupan de la realidad y no piensan ni siquiera en las categorías que están usando. La cuestión teórica es capital. Los conceptos que usamos son claves. El modo de producción teórica,”—era la gran frase que él inventó—“el modo de producción teórica, la manera de pensar, la manera de articular una lógica, una estructura de conocimiento, es clave.” Entonces, yo era una combinación extraña de buscador de una base teórica mínimamente sólida y de una base documental, estadística, antropológica igualmente sólida para ir montando las bases de lo que podría hacer el conocimiento.

DHS: Bueno, en la enseñanza universitaria en el Perú, ¿qué tan popular o común es esta actitud hacia la interdisciplinaridad?

RM: Me parece que la realidad nos obliga a la interdisciplinaridad en países como los nuestros y que la tentación del trabajo especializado es una especie de norma que da la universidad, sobre todo, porque nos encasilla mucho. Pero la realidad nos obliga a dar cuenta de lo que es la realidad y para eso, el punto de vista antropológico no puede ser único. Y por eso la necesidad de apelar, de ir a otras fuentes. En el camino he ido aprendiendo que hay una cuarta pata de la mesa y es la cuestión de la psicología, la estructura de la personalidad, de los afectos ¿no es cierto? Los hombres y

mujeres que vivimos en una cultura, que hablamos una lengua, somos personas que además de producir, de hacer política y de todo, sabemos querer, o tenemos amores y desamores y cómo estructuramos nuestra personalidad, cómo manejamos nuestros conflictos. Esto es parte de un tema central y las lecturas de Freud para mí han sido claves para poder entender esta vinculación.

Respondo aún más diciendo que aun si las personas no manifiestan expresamente que hacen trabajo interdisciplinario, lo están haciendo, porque sus propias disciplinas no son suficientes. En última instancia, la universidad, lo que da, es un conjunto de recursos para entrar al conocimiento de la realidad a través de puertas distintas. La psicología ofrece una puerta, la antropología otra, la economía otra, la teología otra y al abrir unas puertas y entrar, ¿con qué se encuentra uno? Con una realidad complicada, en movimiento, tensa, difícil, incompleta, ¿no es cierto?, relativamente incoherente y un proyecto que se hace y se va deshaciendo y algo que nunca es estable que nunca está acabado y terminado y esa locura de lo que es la realidad nos obliga a apelar a puntos de vista distintos que al final son compatibles.

DHS: En cada etapa de su formación profesional y de su carrera académica, Ud. ha tenido varias oportunidades de estudiar, trabajar y colaborar en proyectos fuera del Perú. ¿Cuáles son algunas de las diferencias más sobresalientes que Ud. ha visto entre la manera en que los miembros de la academia norteamericana—y europea—se acercan a proyectos de investigación y las investigaciones culturales realizadas dentro del Perú y otras partes de Suramérica?

RM: Bueno, yo tengo alrededor de trece años fuera del Perú en total. Cinco para los estudios de doctorado en París, un año de profesor visitante en París y otros siete años de profesor visitante en momentos distintos en Brasil, en São Paulo, en España, en Barcelona y Madrid, en los Estados Unidos, particularmente en la Universidad de California, San Diego. También he estado en México, Nicaragua y Bolivia, y este paso por las universidades de fuera, hasta ahora ha tenido doble razón: la primera es la

apertura comparativa que es fundamental para entender mejor el mundo en el que vivimos. La aldea global nos obliga a tener una visión de conjunto ya no solamente de un pequeño país sino del mundo como tal. Y por lo tanto, estos viajes, el conocimiento y el aprendizaje de otras lenguas permiten y le dan a uno esta dimensión comparativa que es fundamental.

Pero, por otro lado, este paso por universidades de fuera ha sido, en mi caso, un complemento de salario. Desde el año 1986, en el primer gobierno del Sr. [Presidente Alan] García que ahora acaba su mandato, el salario del profesor universitario se fue al suelo. Desde 1986, el salario de San Marcos no alcanza para vivir. Yo tenía dos caminos: uno, inventar una ONG, crear una ONG, o entrar a una ONG o, por el otro lado, ser profesor de una universidad privada en el Perú. Por razones que no vienen al caso, preferí seguir haciendo lo que yo sabía hacer, no apartarme de lo que sabía hacer. Es decir, enseñar a partir de la investigación y entonces, enseñando un semestre fuera, en Europa, en Estados Unidos, en América Latina, volví a casa con el dinerito suficiente para seguir trabajando y para seguir dedicándome a las cosas que me parecen importantes. La consecuencia de estos pasos ha sido guardar mi independencia, ¿no es cierto? Y guardar la independencia es algo importante que toca la otra parte de la pregunta, porque los antropólogos y las personas que hacemos ciencias sociales en países como Perú tenemos la realidad allí frente a nosotros. Nosotros somos parte de esa realidad y algo tenemos que hacer y decir sobre esa realidad, entonces para ser independientes, para tener un punto de vista crítico firme sobre la sociedad, necesitamos tener independencia económica. No la podemos tener si es que dependemos de un salario de una ONG que nos impide decir las cosas que debíamos decir porque tocan el mundo de la ONG, ¿no es cierto? Entonces, ese paso ha sido muy rico, muy rico. Es todavía, para mí, una fuente importantísima porque lo que investigo, lo que escribo me sirve para mis cursos fuera, para mis cursos de aquí y los tiempos que tengo que pasar fuera son tiempos en los cuales medito y pienso en los temas que me faltan tratar en función de este viejo sueño que tengo de tener una visión cada vez más completa, más unitaria del país.

Me falta un punto que es importante para terminar la pregunta. El punto de vista académico de profesionales norteamericanos, canadienses, europeos, frente al Perú es distinto porque las personas que vienen de estos países no vienen a resolver problemas económicos. Vienen a continuar con sus carreras para instalarse mejor en las condiciones académicas en las que están en su país, de modo que no tienen—y no tienen porque tenerlo—un contacto y un vínculo muy fuerte con los países en los que trabajan. Es más, la ética académica universitaria europea prohíbe, prohíbe, o, quizás no tanto, pero cierra las puertas para que haya un compromiso entre el académico con la realidad. La neutralidad, la llamada ‘objetividad’ son valores que se incrustan en los jóvenes académicos y por eso queda permanente la preocupación de no mezclarse con, de no tener visiones un poco radicales, de mejor guardar las distancias, el término medio, de no comprometerse, ¿no es cierto? Esa que es una norma en general, no siempre es tampoco seguida por todo el mundo. Hay profesores y hay académicos que tienen una vinculación abierta, un punto de vista crítico suficientemente grande, menciono a Chomsky, por ejemplo, que es un caso casi paradigmático y menciono a una persona—Sinclair Thompson, historiador de la NYU—un hombre que, viniendo de la historia, trabajando con Túpac Katari y Túpac Amaru en sus grandes revoluciones, le ha ofrecido a Bolivia y a los países andinos textos que sirven directamente para lo que está ocurriendo hoy día en nuestros países. En el último libro de Thompson, él llega a sostener una cosa que me parece interesantísima. Él dice, “Tengo también una pasión boliviana. Es decir, la relación que tengo con Bolivia no es una relación académica simple. Es una relación humana, es una relación solidaria profunda y la llamo ‘pasión boliviana.’” Este es un elemento que me parece muy, muy rico.

DHS: Estas interacciones con personas como Sinclair Thompson, creo que estas anécdotas tienen lazos con su actitud hacia su docencia y su posición como mentor de estudiantes de posgrado. Los estudiantes suyos, varios de ellos que ya son docentes jóvenes—y no tan jóvenes—muchas veces cuentan historias muy positivas de su docencia y sus consejos como mentor. ¿De dónde viene esta filosofía y su estilo de docencia?

RM: En mi caso, tengo dos bases. La primera es el respeto por las personas en general y por los alumnos en particular. Además, puedo reconocer en mi caso lo que llamaría una vocación por enseñar. Cuando llegué a San Marcos sin saber qué era la antropología, lo que yo quería estudiar era la educación, ser profesor. Entonces, esta condición de ser profesor es una clave para mí. Y para ser un buen profesor, hay que saber enseñar, hay que transmitir. No es buen profesor él que guarda y esconde. Buen profesor, buena profesora es quien abre las manos y enseña lo que tiene y no oculta, eso es lo primero. Lo segundo, es el respeto por los estudiantes, por las personas. Yo tengo un recuerdo doloroso de una profesora en San Marcos que, en su primera clase, escuchó la pregunta de un alumno, una pregunta tonta, y ella le contestó diciendo que, “No voy a responder a preguntas estúpidas.” A mí me dolió tanto que una profesora maltratase a un alumno de esa manera. Un buen profesor, una buena profesora convierte una mala pregunta en una buena pregunta y elabora una respuesta de modo que transforma la pregunta y deja bien parado al estudiante sin golpearlo, sin reducirlo, sin humillarlo.

Yo me retiré del curso de aquella profesora, ¿no es cierto? Por una razón muy sencilla: porque los alumnos merecen respeto. Nadie tiene la culpa de no ser brillante. Nadie tiene la culpa de no haber estudiado. Nadie tiene la culpa de no tener un juicio crítico y de ser estudiantes modelo. El profesor, la profesora sabe que los alumnos son todos, por definición y por principio desiguales y heterogéneos. Entonces, lo que nos corresponde como profesores es ayudar a quien más ayuda necesita y no darle más alas a quien ya las tiene. Y lo que ocurre en la universidad norteamericana, francesa, peruana y en general el modelo de estructura universitaria es favorecer el elitismo, dándole apoyo a los que son más brillantes, a los mejores y olvidándose del resto. Mi lógica es muy sencilla: el buen alumno va a abrir su camino, no necesita más. Hay que vigilar un poco para que no pierda sus buenas calidades y hay que darle más apoyo al estudiante que tiene problemas, al que trabaja. Un estudiante que se duerme en clase y que luego le cuenta al profesor, “No comí ayer y si no vendo una camisa, no como, profesor,” vendedor ambulante para ser estudiante en San Marcos, ¿cómo puede un profesor no entender ese fenómeno y ser consciente de

que esos alumnos merecen, primero, una solidaridad por la vida dura que llevan y, segundo, un mínimo de compromiso ético, un mínimo de compromiso académico para darles los elementos para superar eso? Mi biblioteca está abierta, ¿no es cierto? Yo soy un profesor que presta sus libros—y pierdo libros, claro que los pierdo. El día que no preste más un libro dejaré de ser profesor, ¿no es cierto?

DHS: Por último, hablemos de sus investigaciones recientes. ¿Cuáles son los proyectos en qué está trabajando actualmente y cuáles son los que anticipa elaborar en el futuro cercano?

RM: Bueno, me falta desarrollar un punto clave que había comenzado en el principio de la entrevista. El Perú tuvo dos grandes momentos para su transformación entre 1960 y ahora. Las tomas de tierras de los años 1960 y 1970 que dieron lugar a la reforma agraria y que dieron lugar a una transformación profunda del país. El rostro agrario del Perú cambió sustantivamente en esos años gracias a las tomas de tierras de los campesinos. La izquierda peruana no tuvo fuerza y no fue capaz de aprovecharse de ese gran momento y lograr una propuesta unitaria alrededor de Hugo Blanco, ¿no es cierto?, como alternativa política para el país. Esa posibilidad se derrumbó, la izquierda unida se quebró y entramos a los años 1980 desvalidos, pero la realidad avanzaba y después de las tomas de tierras quedaba pendiente una pregunta: ¿después de la tierra, qué? Una vez alcanzada la tierra, ¿se resolvieron los problemas? No. Viene entonces el segundo gran momento del país, que es la lucha por el territorio, por la cultura, por la identidad, por la espiritualidad, por el buen vivir. Y esa lucha nueva se articula con la tierra. La tierra pasa y los amazónicos reivindican el territorio porque el territorio no es solamente una pequeña extensión de tierras para producir manzanas. El territorio es un lugar para desarrollar una cultura. Del territorio depende la vida. Del bosque y del río depende la vida de nosotros, los seres humanos y los animales. Por lo tanto, reivindicar nuestros bosques y nuestros territorios es el objetivo central de los pueblos amazónicos. Los pueblos amazónicos a lo largo de cuarenta años han ido preparando las condiciones para en 2008

producir una rebelión amazónica que ha dado lugar a este segundo, gran momento de la historia peruana para su transformación. ¿Seremos los peruanos y peruanas capaces de articular un movimiento político unitario y solidario alrededor de la rebelión amazónica para pensar y resolver los problemas del Perú? Esa es la gran interrogante. Y es a la luz de estos dos grandes momentos que mi trabajo como antropólogo, como investigador, como escritor se ha ido desarrollando. Cuando en los 1980s se acababa el problema de la tierra y la reforma agraria, la izquierda se dedicaba a pelear por ir al congreso y tener un buen salario y ser figurétis de la televisión, yo pensé que ese no era el camino y me dediqué a los estudios de la cultura, de la identidad. Y es eso lo que está apareciendo y expresándose ahora en la rebelión amazónica y en esta segunda gran posibilidad para el país.

Mis proyectos de investigación fueron, entonces, haciéndose en función de las luchas por la tierra, las luchas por la cultura y en función también de una visión que iba enriqueciendo el panorama del Perú. El Perú se forma como república en 1821 y el Perú es sinónimo de Lima y la costa es sinónimo del país. Los Andes no existen, los amazónicos no existen. El estado criollo era unicultural y nada más. Costó muchísimo a lo largo del siglo XX, desde la mitad del siglo XIX, un gran esfuerzo para que los Andes entrasen dentro de la visión de lo que es el Perú. Eso se lo debemos a los indigenistas, a hombres como Valcárcel, a hombres como Arguedas, a los discípulos de Arguedas que hemos seguido avanzando en ese camino. Y esa visión de los Andes era un paso adelante, pero quedaba lo amazónico. Entonces yo tenía, como antropólogo, un trabajo grande y largo sobre los Andes y en 1986 decidí dar el salto para ir a la amazonía y hacer trabajos de campo en la amazonía a partir de reconocer una ventaja comparativa mía, digamos, en términos modernos. Si yo hablo quechua y en la amazonía se habla el quechua y hay variaciones dialectales del quechua, yo no tendré dificultades mayores para entender el mundo amazónico viviendo con la gente y hablando la lengua quechua. Entonces me fui al Río Napo a la frontera del Perú con Ecuador y comencé un trabajo que desde el '86 hasta ahora se mantiene con una visión de la amazonía como parte del país, ya no como algo invisible que no tiene nada que ver con el Perú.

Paralelamente en los 1990 comenzó un proceso importantísimo en el Perú de la aparición de este fenómeno urbano de los conos, Villa El Salvador. Yo en compañía del proceso de la Villa El Salvador desde el año '71 y [en] el año '96 le presenté al Guggenheim un proyecto y, felizmente la Guggenheim me dio una beca con un dinerito para un año y yo hice que el dinero me alcanzase para dos o tres años, ¿no es cierto,? para hacer un trabajo y ver cómo en las cercanías de Lima aparecía un fenómeno urbano que era parte de Lima. La cultura andina se vaciaba de los Andes y se venía hacia Lima. No encontraba sitio en Lima y se iba hacia al sur, hacia Villa el Salvador. Entonces me pregunté ¿y cómo está cambiando la cultura andina en Lima y en Villa El Salvador? De allí brota un libro, *El porvenir de la cultura quechua*,⁴ que está en imprenta en este momento. Entonces, fui sumando los Andes, la amazonía, Lima, el fenómeno urbano de los conos y me queda una cuestión pendiente, porque tampoco es el Perú sólo esto.

Hay una franja de la costa norte del país que no conocemos, que los antropólogos no hemos trabajado mucho. Hay alguna bibliografía sobre el tema pero no dentro de la perspectiva de esta manera grande de mirar el país y ojalá tenga yo tiempo y vida para, mochila en mano, grabadora en mano, cámara filmadora en mano, hacer un trabajo de campo en estos pueblos que tienen un atractivo extraordinario, tanto teórica como prácticamente porque son pueblos que están diciendo que defienden sus culturas habiendo perdido sus lenguas. Entonces los herederos de los tallanes en Piura, de los moches en Chiclayo y de los chimúes en Trujillo se reclaman chimúes, moches y tallanes y reivindican sus raíces históricas y sus monumentos arqueológicos son sus lugares sagrados y, al mismo tiempo, bases materiales de una cultura que ellos reconocen como suya. Los museos que se han creado en los últimos quince años han abierto un espacio de reflexión histórica, arqueológica, mítica, sobre la cultura, la lengua y en ese discurso viene lo amazónico y ese discurso se articula con lo anterior sobre el mundo andino. Y, entonces digo, “Madre mía, allí hay que hacer un trabajo de campo.” Ojalá lo pueda hacer.

⁴ Ver Rodrigo Montoya, *Porvenir de la cultura quechua en Perú, visto desde Lima, Villa el Salvador y Puquio*, (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, CONACAMI, CAOI, OXFAM AMERICA, 2010).

DHS: Seguro que Ud. tiene algún proyecto en mente para conmemorar el centenario del nacimiento de Arguedas en 2011.

RM: Bueno, esto es un proyecto pequeño. Lo tengo, es verdad. A lo largo de mi trabajo he escrito unos doce textos distintos sobre la obra, la vida, la literatura, la antropología, el canto, la poesía y la música de Arguedas. El próximo año en enero, se cumplen los cien años del nacimiento de Arguedas y he tomado la decisión, ya estoy en el proyecto, para hacer un libro reuniendo los doce textos ya escritos y preparando un largo capítulo que se llamará “Cien años del Perú y de Arguedas” y que espero terminar en noviembre para poder llegar a febrero o abril con el libro terminado.⁵

La idea es responder a algunas preguntas: ¿Qué era el Perú en 1911 cuando Arguedas llegó? ¿Qué Perú le tocó vivir? ¿Qué Perú le tocó sufrir? Porque Arguedas sufrió profundamente el país, ¿no es cierto,? y cuando él muere suicidándose en 1969, ¿qué Perú dejó? Esto es importantísimo porque Arguedas muere unos meses después de la reforma agraria del '69, que es esta gran transformación que cambia el agro peruano y el campo peruano. Y Arguedas con la militancia intelectual que tenía, estaba en junio del '69 en Chile, tratando de escribir y tratando de oír a una psiquiatra que le decía, “para no matarte, tienes escribir.” Y mientras escribía y escuchaba a su psiquiatra, preparaba el revólver para pegarse el tiro, y al mismo tiempo seguía con atención lo que estaba pasando en el Perú. Supo, por el cable de los medios de comunicación, que los militares habían ocupado, con su ejército, las grandes haciendas, los grandes complejos agroindustriales. Y escribió una carta, que es su última carta, en términos de política y de sensibilidad sobre el Perú, para la revista *Oiga* y le dice a Paco Igartua, “por favor, publica esta carta.” En la carta él transmite su

⁵ Ver Rodrigo Montoya, *José María Arguedas Veinte Años Después: Huellas y Horizonte*, (Lima, Ediciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Ikono, 1991); “Arguedas en España: Crónica de un Viaje de la Nostalgia”, en Maruja Martínez y Nelson Manrique, editores, *Amor y Fuego: José María Arguedas, 25 Años Después* (Lima: Desco/Cepes/Sur, 1995): 165-174; “El antropólogo y escritor José María Arguedas en España: en busca de las raíces mestizas de la cultura peruana,” in Fermin del Pino (ed) *Dos mundos dos culturas O de la Historia (Natural y Moral) entre España y el Perú*. (Madrid: Vervuert-Frankfurt Ibero Americano, 2005).

alegría porque los siervos de hacienda van a desaparecer, su alegría porque los militares han entrado y han echado a estos terratenientes sinvergüenzas y canallas que son los responsables del trato general en el Perú. Y él estaba feliz con ese acontecimiento. Entonces voy a contar, después, el Perú que quedó en '69, el Perú que dejó Arguedas, la huella que dejó Arguedas, el camino que todavía queda pendiente, ¿no es cierto,? y ¿qué es el Perú del 2011? En el centenario de Arguedas, la esperanza parece estar fortaleciéndose y la unidad del Perú, en cada uno de sus fragmentos, está consolidándose y tal vez, tal vez, estemos al borde de esta otra gran transformación del país.

DHS: Muchísimas gracias por su tiempo y esta conversación.