

# La antropología japonesa en contextos subnacionales de los Andes : Una hipótesis para Ayacucho-Peru

著者 (英)	Jefrey Gamarra Carillo
journal or publication title	Senri Ethnological Studies
volume	111
page range	65-79
year	2022-06-21
URL	<a href="http://doi.org/10.15021/00009944">http://doi.org/10.15021/00009944</a>

## **La antropología japonesa en contextos subnacionales de los Andes: Una hipótesis para Ayacucho-Perú<sup>1)</sup>**

**Jefrey Gamarra Carillo**

*Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*

### **1. INTRODUCCIÓN**

Un reciente viaje acompañando a una colega antropóloga japonesa me llevó a visitar el pueblo de Soccus perteneciente al distrito del mismo nombre en la provincia de Huamanga de la región peruana de Ayacucho. En un viaje que tomó poco menos de una hora ingresamos al pueblo por calles silenciosas, que conservan aún las características de los pequeños centros urbanos que fueron emergiendo en la sierra peruana a fines de los años cincuenta del siglo pasado. Casas hechas de materiales locales, pocas de ellas con dos pisos y espacios suficientes para albergar en cada una de ellas familias extensas así como pequeños depósitos, huerta y un espacio para guardar unas cuantas cabezas de ganado ovino y vacuno.

Como nuestro interés era tomar contacto con las autoridades y familias locales, nos dirigimos a la plaza del pueblo que, en tanto lugar central, mantiene básicamente dos construcciones: el templo católico y el municipio local (Foto 1). El primero, es una construcción infaltable en todo pueblo andino y su antigüedad se remonta casi siempre a la época de la dominación española, en cierto modo la iglesia encarna el pasado y la tradición. La segunda construcción, la municipalidad, es más bien un edificio reciente con una arquitectura moderna y representaría obviamente, lo reciente y moderno. La misión de la colega japonesa en el pueblo de Socos era tomar contacto con las autoridades y pobladores del lugar para organizar una exposición fotográfica con material de los archivos fotográficos del antropólogo Hiroyasu Tomoeda registrados durante los años sesenta del siglo pasado. Para ello deseábamos conocer el interés de autoridades y pobladores de Socos por su reciente pasado. Utilizando algunas de las ampliaciones fotográficas de Tomoeda que retrataban la composición social así como las prácticas sociales de la época, preguntamos si reconocían lugares y personas retratadas en los años sesenta. Nos sorprendimos no solo por el interés que ellos mostraron sino por la persistencia de la memoria a pesar de los años de violencia, muerte y migración de muchas familias. Nos sorprendió aún más cuando preguntamos sobre el autor de las fotografías y la respuesta fue casi unánime: eran fotos tomadas por el “chinito”<sup>2)</sup> que vivió con ellos durante los años sesenta en una casa que solícitos nos mostraron que quedaba a dos cuadras de la plaza principal (Foto 2).



**Foto 1** La esquina de la plaza que se queda el templo del pueblo de Socos, Ayacucho (Foto: Tomada en Socos, Ayacucho, agosto de 2019, por Yuriko Yagi)



**Foto 2** La casa donde vivió Tomoeda en Socos (Foto: Tomada en Socos, Ayacucho, agosto de 2019, por Yuriko Yagi)

El recuerdo de los pobladores de Socos sobre el antropólogo Tomoeda así como la información que éste recopiló en ese pequeño pueblo y que la plasmó a través de la fotografía nos permite conocer cómo la memoria y el conocimiento académico no constituirían dos mundos distintos y separados sino más bien la confluencia entre dos modos de registrar el pasado y en este caso, la tradición. A diferencia de los planteamientos de Paul Ricoeur (2000) para quien el testimonio que ofrece un testigo no es el mismo que la información obtenida por el investigador. La convivencia entre la población y el antropólogo no genera necesariamente memorias excluyentes y olvidos aunque esto no suceda respecto a la comunidad académica.

La memoria de los pobladores respecto al investigador social y de éste hacia ellos no descansa en las mismas premisas que una comunidad académica local puede guardar de una comunidad académica foránea y al mismo tiempo respecto de sí misma. La memoria de la comunidad académica de antropólogos de Ayacucho respecto de su par japonés no puede parecerse necesariamente a aquella de los pobladores de Socos. Desde la antropología japonesa su memoria respecto de la antropología ayacuchana y al mismo tiempo en relación a sí misma tampoco podía corresponder a aquella que se tiene sobre la población objeto de estudio. Llama la atención por ejemplo que en la memoria de la comunidad académica de Ayacucho no aparece el recuerdo y la valoración que los representantes de la antropología japonesa han tenido en este espacio a partir de sus respectivos trabajos de campo. Inclusive, en el plano de la antropología peruana prácticamente la presencia japonesa se limita muchas veces a menciones bibliográficas hechas por antropólogos y especialistas de las ciencias sociales.<sup>3)</sup>

Esto nos lleva a preguntarnos sobre las relaciones entre antropologías locales/regionales o sub-nacionales con antropologías foráneas en este caso con la antropología japonesa en el Perú. Señalemos por el momento que las antropologías regionales<sup>4)</sup> son aquellas que se desarrollaron desde los ámbitos locales y luego sub-nacionales en contraste con la antropología nacional que se desarrolla en la capital del país. Desde luego, lo que aproxima tanto a la antropología japonesa en el Perú como a las

antropologías regionales como las de Ayacucho o Cusco, es que no han tenido un reconocimiento abierto por parte de la antropología académica de la capital del país en el caso del Perú y de la antropología europea y norteamericana, en el caso de Japón, a pesar de los aportes hechos especialmente durante la primera mitad del siglo XX.

## 2. LA ANTROPOLOGÍA EN SÍ

Como bien sabemos, la antropología en tanto disciplina científica no surgió en primera instancia en los países del continente asiático o en América del Sur; su origen estuvo en el desarrollo de la modernidad europea y su preocupación por explicar la alteridad fuera de las fronteras nacionales. La subalternidad en el sentido gramsciano del término, caracteriza más bien a aquellos países donde se extendió la influencia de la modernidad como Japón y Perú desde la segunda mitad del siglo XIX. Este concepto sirve para explicar cómo la hegemonía académica europea transmitió sus propias epistemologías e imaginarios a las comunidades académicas e intelectuales para explicar al Otro diferente.

Tanto en Japón como en el Perú algunas prácticas intelectuales deben considerarse como proto-antropológicas en tanto si bien esta disciplina todavía no formaba parte de los currículos de estudios en centros académicos como las universidades, fueron grupos de intelectuales locales, regionales y nacionales que al participar de las nuevas corrientes de pensamiento provenientes de Europa se interesaron por abordar temas y escribir estudios las más de las veces empíricos que podemos denominar como Antropología o Etnología en Sí. Es decir, que aún sin ser conscientes de la discusión teórica sobre la cultura y la organización social, estos intelectuales desarrollaban trabajos empíricos, principalmente en el campo del folklore, la arqueología o la etnología en relación a temas históricos e identitarios, es decir, imaginarios nacionales, locales y regionalistas. Esta antropología en sí –para usar un término prestado a la teoría marxista– era una práctica común a fines del siglo XIX en Japón<sup>5)</sup> y a principios del siglo XX en espacios locales como la ciudad de Ayacucho, capital de la región del mismo nombre. Lo que intentamos mostrar tentativamente en este trabajo son los procesos paralelos que tuvieron lugar en ambos espacios.

Sin embargo, al final de la primera mitad del siglo XX la Antropología en Sí deviene en lo que denominamos como Antropología para sí. La profesionalización y el status de disciplina científica se despojan del carácter identitario e imaginario con respecto a determinados espacios locales, regionales y nacionales pero aún responde a intereses y objetivos políticos y geopolíticos. Esta antropología caracteriza el período más reciente de la disciplina y de la historia cultural en diferentes países. Como disciplina académica la encontramos en universidades y centros de investigación en el caso de Japón y en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga en la región de Ayacucho. Sin embargo, cabe preguntarse de qué modo la antropología japonesa y regional de Ayacucho que, como intentaremos mostrarlo, tuvieron trayectorias similares se vincularon o no. Es justamente esta interrogante que intentaremos responder estudiándolas comparativamente.

## **2.1 La antropología Japonesa: La disciplina académica y la memoria de sí misma**

Autores como Takao Sofue (1961) y otros más recientes como Katsumi Nakao (2005) señalan que los inicios de la antropología (con la denominación de etnología) en Japón se ubican hacia fines del siglo XIX como repercusión de una disciplina joven que adquiriría importancia en los países anglo-sajones: la antropología que partiendo de la cultura del Otro o diferente, abarcaba varios campos como la antropología física o la arqueología. Pero más allá de que esta antropología estuviera asociada con los procesos coloniales de la época, ella a su vez, formaba parte de un proceso más amplio de desarrollo de la modernidad donde los que la pensaron pertenecían a una nueva categoría social que aparece en cada uno de los estados nacionales durante este siglo: los intelectuales. Ellos contribuyeron a no solo a ampliar el campo del conocimiento de la cultura pero también a construir un imaginario nacional, local o regional basado en las vinculaciones entre pasado y presente. Esto ha hecho posible que los intelectuales participaran en el espacio público así como ser portadores de representaciones políticas.

Esta actividad intelectual puede explicar cómo en los inicios de la etnología en el Japón no fueron académicos formados en dicha disciplina quienes comenzaron a interesarse en los temas de la cultura. Estos intelectuales hicieron una etnología amateur utilizando prácticas empíricas de recolección de datos sin objetivos ni métodos precisos para conocer costumbres extrañas de las provincias<sup>6</sup> (Kunio Yanagita, citado por Bouchy 2006: 13). Pero fijémonos en esto último, estas prácticas no necesariamente se hacían desde la perspectiva de una capital o metrópoli, también desde las provincias mismas y, consideramos probable que la idea de un “otro” distinto al que estudiar no estuvo tan arraigada así como no lo estaba la representación desde la capital de un Estado Nacional. En ese sentido, la antropología en sí caracteriza este período inicial de los estudios.

Pero la etnología en sí dio paso a la antropología para sí cuando a principios del siglo XX la etnología como práctica basada en metodologías y lineamientos científicos se constituyó en una disciplina que se convertiría en actividad académica en el sentido de generar un grupo de especialistas constituidos en comunidad de discusión e intercambio de información. Kunio Yanagita personificó al especialista en esta disciplina que dejó profundas huellas en la antropología japonesa y cuyos discípulos, algunos de los cuales, llegaron al continente sudamericano para desarrollar sus estudios. El estudio de las tradiciones populares condujo a la práctica de la ciencia del Folklore como intento por demostrar la persistencia de la tradición y como marcador de ocupación territorial. Vincular espacio geográfico y tradición parece haber sido un objetivo no explicitado en estos estudios, en tanto la ocupación del espacio o territorialidad es algo presente en los estudios de folklore que inciden sobre todo en la diversidad y el Japón no era necesariamente una sociedad homogénea en la primera mitad del siglo XX y sus proyectos imperiales pasaban por resolver el asunto de la diversidad.

De igual modo, en este período la etnología para sí todavía mantuvo su carácter holístico en tanto el estudio de la cultura implicaba interesarse por la dimensión histórica. Los restos arqueológicos, la recopilación de mitos e historias fundacionales así como el arte milenario son algunas de las actividades que hacían posible construir las representaciones locales, regionales y finalmente nacionales que, como lo mostraremos

más adelante, tienen bastante semejanza con el proceso de la antropología en el Perú.

Pero no debemos olvidar que las prácticas científicas no solo responden a imaginarios y representaciones sobre la nación o la región sino que están influenciadas por contextos políticos y geopolíticos que demandan respuestas desde las disciplinas sociales como la antropología. Los inicios de la etnología en sí, en el Japón, están marcados por la influencia del pensamiento alemán. Es probable que el planteamiento hegeliano sobre el desenvolvimiento del espíritu universal y su entelequia alrededor de la sociedad europea como su espacio de realización obligaron a esas otras antropologías no europeas a buscar comparaciones en espacios no europeos.

Si probablemente hubo razones filosóficas de quienes recibieron la influencia del pensamiento alemán, también hubo razones epistemológicas para pensarse como “parte de” y “diferente de” en relación a las ideas europeas. En Japón, al igual que en el Perú, parece haberse desarrollado una manera etnológica y posteriormente antropológica desde la perspectiva que hoy se conoce como la Antropología *chez soi*.<sup>7)</sup> Este concepto que parte del problema epistemológico del conocimiento del Otro a partir del reconocimiento de sí mismo constituye una respuesta a la tradición antropológica anglosajona que influenciada por el positivismo prioriza el distanciamiento entre el sujeto estudiado y el investigador. Esto no era posible en la antropología japonesa en tanto que su interés estuvo centrado inicialmente en el estudio de la diversidad de la cultura en el Japón antes de la segunda guerra mundial. Estudiar al Otro no como totalmente distante sino como parte de un Nosotros implicaba desarrollar nuevas aproximaciones metodológicas y explorar otras perspectivas teóricas que la antropología anglosajona no estaba en condiciones de abordar en esa época. Por el momento no es posible responder con precisión este proceso aunque la perspectiva comparativa con la antropología peruana podría ayudarnos a entenderlo. Sin embargo, podemos atrevernos a proponer que allí donde la etnología *chez soi* es una alternativa, las metodologías así como las perspectivas teóricas encierran muchas veces formas contradictorias de hacer investigación de campo. En una sociedad como la japonesa, las distancias físicas entre las provincias y con la capital también pueden convertirse en distancias sociales y étnicas que la antropología clásica ha contribuido a delimitar sobre todo en la primera mitad del siglo XX.

Así también puede entenderse cómo los estudios desde la antropología física y el tema de las razas, basadas en las investigaciones hechas en los ámbitos alemanes antes de la segunda guerra mundial, ocuparon la agenda japonesa para encontrar al otro en algunos grupos étnicos que habitaban las islas. Esto mismo se convirtió en la base para las investigaciones etnológicas durante el período de una sociedad basada en la idea imperial y consecuentemente bajo la búsqueda de una hegemonía no solo política. La antropología para sí formó parte de ese imaginario imperial que, esta vez sí, podía equipararse a “la otra cara de la moneda” del quehacer antropológico anglosajón.

El final de la Segunda Guerra Mundial demandó a la antropología en Japón la necesidad de reinventarse frente al impacto político que la antropología cultural norteamericana tuvo en la academia japonesa. La antropología para sí probablemente sufriría el impacto de la posguerra en términos de aceptar una hegemonía abiertamente intrusiva en el la isla. Al parecer, el golpe provocado por la teoría sobre la “Cultura y

Personalidad” a través del trabajo de Ruth Benedict (1971) y otros quedó marcado en la memoria de la academia antropológica y es probable que su respuesta fue asumir con fuerza los postulados de la antropología norteamericana a fin de demostrar que el pasado era solo eso. Llama la atención cómo la antropología japonesa no buscó establecer distancias con el modelo americano y volver a intentar manejarse dentro de los parámetros de la Antropología para Sí.<sup>8)</sup>

## **2.2 La imagen japonesa del Perú<sup>9)</sup> desde la antropología Para Sí**

Aunque no contamos con información más precisa por el momento, no hay hasta hoy un esfuerzo por repensar esta fase de la antropología japonesa para sí y su interés con el Perú. Desde luego, algunos trabajos como el de Katzuo Terada (1984: 167) describen los inicios de la presencia de investigadores a finales de la primera mitad del siglo XX e incluso antes en el caso de la arqueología. De igual modo, en un interesante y detallado trabajo de Takahiro Kato (1991) quien realiza un balance sobre los estudios andinos en Japón, nos muestran las actividades desarrolladas en el Perú. Sin embargo es necesario intentar comprender de qué manera esta antropología aborda el estudio en el país andino. Aquí conviene explorar entonces los imaginarios y representaciones en torno a la cultura y sociedades peruanas. Como lo hemos señalado antes, una Antropología para sí tiene que ver el modo cómo se construyen representaciones en torno a un Nosotros (antropólogos) así como su aporte a las comunidades imaginadas nacionales y sub-nacionales; es decir, el modo cómo se vincula la academia y las representaciones ideológicas. En ese sentido, se necesita entender cómo los antropólogos construyen representaciones en torno a su propia acción y a la mirada, desde su propia comunidad imaginada, hacia el Otro. En concreto, la antropología japonesa construye una representación del Perú a partir de sus propios parámetros aun cuando no incorpore una acción reflexiva sobre su quehacer científico. Las representaciones, imágenes e imaginarios sobre el este país funcionan como espejo o reflejo del Japón y de su disciplina antropológica. Podemos, momentáneamente fijarnos en algunos de esos elementos que son componentes elementales de esas representaciones, aun cuando sus antropólogos no sean necesariamente conscientes de ello.

Un primer componente tiene que ver con el espacio y la cultura, como ya lo hemos señalado, la búsqueda de una sociedad donde la diversidad sea una de sus características. Los Andes por su conformación geográfica y su población son un espacio donde las variaciones y heterogeneidades les son consustanciales. Justamente esa heterogeneidad llama la atención de los estudios sobre el Perú debido a que en Japón la heterogeneidad no es actualmente tan importante y estaría relacionada más bien con el interés por entender cómo sobrevive la diversidad. La diversidad geográfica ha implicado también una heterogeneidad cultural en el caso de los Andes. Esa heterogeneidad se ha manifestado en lo étnico y el modo cómo cada grupo se vincula con el resto. A ello se añadió el proceso de colonización en Asia y el reto de administrar sociedades culturalmente diferentes (Nakao 2005: 29). Probablemente ha sido el modelo propuesto por un substantivista como Johnn Murra sobre los archipiélagos y los pisos ecológicos lo que atrajo en un buen número de investigaciones sobre el tema.

Un segundo elemento, a nuestro modo de ver, es que al parecer la heterogeneidad cultural en el plano de la religión ha hecho de los Andes objeto de atención de los antropólogos japoneses interesados en este tema. Los estudios sobre la religión en el Japón constituyen un tema importante en el campo de las humanidades y las ciencias sociales como lo muestra Kitagawa (2002) en sus reflexiones sobre el tema. Las discusiones en torno a la persistencia de las tradiciones religiosas y sus transformaciones en el Japón moderno parecen ser aspectos que pueden haber inspirado estudios sobre los Andes desde la antropología.<sup>10</sup> En este espacio, la heterogeneidad religiosa derivada de prácticas prehispánicas y coloniales así como recientemente de la creciente presencia de iglesias evangélicas ha constituido un espacio para la comparación. Los trabajos de Hiroyasu Tomoeda son un ejemplo del interés por la religiosidad andina donde el sincretismo religioso continúa siendo importante. Sin embargo, pese a los destacados trabajos de este investigador sobre Ayacucho como por ejemplo el publicado junto con Luis Millones (1998), se nota la ausencia de una perspectiva comparativa con el Japón.

Paralelamente a los estudios sobre religiosidad, la persistencia de la tradición en el espacio andino ha sido también un tema prioritario de la antropología japonesa. Es probable que en el contexto de una acelerada modernización del Japón durante los años cincuenta del siglo pasado así como la creciente diferenciación entre espacios urbanos y lo que quedaba de espacios rurales así como la necesidad de preservar la tradición como elemento importante en su cultura, hayan impulsado el estudio del proceso de modernización de la agricultura en los Andes y el modo en que los mercados del interior del país se incorporaban al mercado. Trabajos como el de Masuda (1986) fueron importantes para entender el problema. El estructuralismo francés y el estructural funcionalismo norteamericano parecen inspirar muchas de estas etnografías en los escenarios andinos para entender el problema de las continuidades y permanencias pero probablemente pensados desde el contexto japonés. Sin embargo, aquí también volvemos a llamar la atención de la ausencia de trabajos desde una perspectiva inversa: los estudios hechos por antropólogos peruanos sobre las relaciones entre lo moderno y lo tradicional en el Japón de la actualidad. No hacerlo puede conducir a una imagen caricaturizada de la cultura japonesa.

### **3. LA ANTROPOLOGÍA REGIONAL DE AYACUCHO**

El final del siglo XIX conoció la expansión de las ideas de modernidad y progreso más allá de las fronteras europeas. Al igual que en Japón, los cambios en las representaciones sociales y la construcción de comunidades imaginadas nacionales y sub-nacionales influyeron entre sus elites letradas o en el de sus relativamente recientes intelectualidades sucedáneas de los centros urbanos de las montañas de los Andes Centrales. A inicios del siglo XX los descendientes de grandes o medianos propietarios de tierras (hacendados) así como aquellos grupos de mestizos que habitaban pequeñas ciudades como Ayacucho, la capital de la región del mismo nombre, habían constituido un grupo de intelectuales que buscaban encontrar las raíces identitarias de su región, al mismo tiempo que formar parte de la nación imaginada peruana.<sup>11</sup>



Era innegable la influencia europea en términos de progreso y modernidad. Pero a diferencia de las élites intelectuales europeas representativas de cada Nación-Estado, en el Perú, sus élites más bien respondían a la heterogeneidad del país. Una élite nacional basada en Lima la capital y grupos de intelectuales de las provincias del interior. Una compleja trama de relaciones de dominación y subordinación entre los de Lima y los de la provincia que trascendía clases y etnicidad. Lo que estas élites compartían eran los imaginarios en torno a la cultura europea y algunos de los elementos presentes en el discurso sobre el progreso: positivismo, telurismo y evolucionismo. El primero como exaltación de la ciencia en tanto medio de conocimiento, el segundo como la búsqueda de una versión hegeliano/andina del desenvolvimiento de un espíritu nacional que provenía desde la primigenia cultura prehispánica y se proyectaba hacia el futuro y el evolucionismo en su versión clasista donde la lucha por la supervivencia del más fuerte había sido reemplazada por la lucha por la supervivencia del más educado. En esencia era una versión andina, local/regional de modernidad y progreso.

Esta versión andina compartida por los intelectuales ayacuchanos, requería establecer un puente entre pasado y presente; a diferencia de sociedades como la norteamericana donde las sociedades pre-colombinas no forman parte de su comunidad imaginada. En el Perú el sustento territorial del pasado y su ocupación condujo a buscar recuperar y revalorar el período pre-hispánico<sup>12)</sup> y por otro lado, explicar la supervivencia del pasado a través de prácticas sociales y culturales de las que participaban los mismos intelectuales. Persistencias o continuidad de las costumbres y sus propias vivencias los llevaron a establecer en su producción intelectual, el pasado vinculado al presente.

A principios del siglo XX este grupo intelectual regional de Ayacucho desarrolló una Antropología en Sí, como parte de las aspiraciones regionalistas y como manera de responder al creciente centralismo de la ciudad capital del país, Lima. Esta actividad se hacía desde una perspectiva empírica y no institucionalizada como parte de la actividad intelectual del grupo ayacuchano. Buscaban demostrar que las raíces de la Nación peruana se hallaba también en un espacio provincial interior como Ayacucho. La historia como relato y discurso regional al mismo tiempo que los estudios locales y regionales del folklore como método para rescatar la tradición confluyeron en la producción cultural de este grupo intelectual. Una de las publicaciones más emblemáticas de este grupo fue la revista Huamanga editada por el Centro Cultural Ayacucho entre los años 30 y 50 del siglo pasado. En ella confluyeron trabajos empíricos de historia regional, etnología y folklore así como de literatura.

El rescate de mitos y leyendas fundacionales así como de las costumbres de la población regional (que incluía a la población considerada indígena) ocupó un lugar importante en estos estudios. Uno de los trabajos que condensa esta antropología regional en sí es una novela escrita a principios de los años treinta del siglo pasado, su título: *Huambar poetastro, acacau tinaja*; escrita por Juan José Flores, propietario de tierras de la provincia de Andahuaylas contigua a la región de Ayacucho. En esta obra su autor narra las desventuras de un joven que se enamora de la mujer de un cura y se ve obligado a huir con ella para evitar ser castigado a través de pueblos de la región incluyendo la capital Huamanga. Lo importante de esta novela es que permite conocer la

antropología en sí en Ayacucho. La novela es bilingüe (quechua y español) y muestra costumbres y prácticas compartidas por la sociedad regional donde la homogeneidad cultural es notoria y las distancias étnicas prácticamente inexistentes, al menos en la ficción y tiene como marco territorial lo que a principios del siglo pasado constituía el espacio regional ayacuchano.

### **3.1 La Antropología Regional para Sí: Auge y crisis**

A fines de los años cincuenta del siglo pasado, la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga reabrió sus puertas después de haber estado cerrada por casi cincuenta años. En tanto universidad de provincia ubicada en el interior del país, se consideró indispensable que contara con un instituto de antropología a fin formar antropólogos que pudieran llevar adelante la modernización de una sociedad predominantemente agraria.

El instituto de antropología devino en uno de los centros académicos más importantes del país, al contingente de antropólogos regionales se unieron antropólogos de la capital de Lima y algunos venidos del extranjero. Como lo hemos mostrado en otros trabajos (Gamarra 1996) esta antropología regional para sí no puede ser considerada indigenista, como usualmente se la ha considerado.<sup>13)</sup> La participación de intelectuales de provincias como el antropólogo y novelista José María Arguedas que tomó parte en la gestación del instituto de antropología en la universidad de Huamanga-Ayacucho así como el desempeño de profesores de la especialidad como el cusqueño Gabriel Escobar o el ayacuchano formado en Cusco Efraín Morote fueron gravitantes en los derroteros de la Antropología regional para Sí. Estos antropólogos difícilmente pueden considerarse indigenistas en tanto que formaban parte de una sociedad regional donde las distancias étnicas y culturales no eran grandes respecto a la población indígena. El idioma, las costumbres y las relaciones cercanas con estos hacía difícil establecer, salvo la educación y la vida urbana, una realidad donde lo indígena es una realidad separada de aquella del etnólogo o antropólogo.

En ese sentido, la Antropología para Sí parte de su propio entorno para postular más bien el estudio y comprensión de sociedades sub-nacionales donde lo indígena, el Otro, es también su propia experiencia, del nosotros. Por ello, las construcciones teóricas clásicas de la antropología generaban más bien tensiones entre los antropólogos regionales. Por ejemplo, la etnografía tradicional que establece previamente la distancia metodológica respecto al grupo o sociedad estudiados obliga previamente a un pensarse independiente del objeto estudiado. ¿Cómo estudiar, por ejemplo, la etnología andina cuando el investigador proviene justamente de ese medio social y cultural?

La respuesta desde la antropología regional de Ayacucho fue intensificar el trabajo de campo y al mismo tiempo no buscar tanto una alternativa teórica a la antropología clásica. Proponemos que ante la ausencia de reflexión y sobre todo respecto a las relaciones de poder y hegemonías extranjeras, la Antropología para Sí que se practicó en Ayacucho pretendía aprovechar su capacidad y experiencia en el trabajo de campo produciendo información valiosa pero sin una reflexión teórica local, o en todo caso, difícilmente exportable fuera de los grupos académicos sub-nacionales. En este caso podemos considerar que esta antropología para sí en su versión regional, no tuvo la

oportunidad de superar su subalternidad. Añadimos que uno de los factores que explican esto último fue la ausencia de trascendencia hacia fuera del país, salvo casos aislados y pensar comparativamente otras antropologías no anglosajonas con las que no se tuvo mayor relación.

### 3.2 La Crisis de la Antropología Regional en Ayacucho

El instituto de Antropología de la universidad de Huamanga fue durante sus primeros años el espacio en el que confluyeron alumnos de diversas provincias del Perú así como el centro académico donde profesores antropólogos norteamericanos y europeos combinaron el trabajo de campo con cursos en la universidad. La currícula de estudios estaba compuesta por asignaturas donde la antropología comparada era uno de sus componentes más importantes. Igualmente, los cursos de etnología andina y amazónica se impartían pero con la particularidad que en el caso de la primera no se enfatizaba en la semántica del indio o de las comunidades indígenas como sujetos de estudio (Gamarra 2019: 281). Más bien, se buscaba explicar los procesos de aculturación de la población rural y su inserción en la vida urbana. La continuidad de las comunidades rurales y de sus pobladores como parte de una estructura social particular a las sociedades regionales del país.

Aquello que denominamos genéricamente como *culturalismo* fue la corriente dominante donde los estudios de parentesco, estructura y función en las sociedades rurales fueron predominantes. Como hemos señalado, la preocupación central de la antropología regional era proponer un modelo de modernización regional que al mismo tiempo no acabara con la sociedad tradicional. Modernos y al mismo tiempo tradicionales era finalmente la contribución que ésta antropología quería para la región. La arqueología y la historia como especialidades también estuvieron inspiradas en esta propuesta que buscaban integrar lo sincrónico y diacrónico en la disciplina.

A mediados de los años sesenta, el paradigma dominante de la antropología en Ayacucho empezó a ser sustituido por otro nuevo; esta vez, ya no desde la cultura sino desde el enfoque clasista (clases sociales) con una clara inclinación por la acción política. Para los antropólogos que rápidamente asumieron el nuevo paradigma, el marxismo no sólo era una teoría para explicar la realidad sino para transformarla y la antropología dejó de ser un medio para entender el cambio cultural y la modernización y pasó a convertirse en un arma académica para la toma del poder. Paradójicamente, la Antropología regional para Sí fue sustituida por la conciencia de clase para sí. La posibilidad de una reflexión teórica sobre la región casi desapareció para dejar su lugar a la aplicación de un modelo de pensamiento único donde caracterizar la sociedad peruana como capitalista o semi-feudal pasó a ser objeto de exégesis de pensadores y políticos radicales y ya no de intelectuales antropólogos.

El resultado de la aplicación del nuevo paradigma en la Antropología fue desastroso en tanto se pasó a considerar que una ciencia pensada para explicar la sociedad humana desde la cultura y su diversidad no era más que una forma de la ideología burguesa y por tanto “falsa conciencia” que no servía para conocer la verdad. Esta, según quienes se adhirieron al nuevo paradigma, era cognoscible solo si empezaba por el análisis de la

base económica. Por tanto, fue difícil establecer cualquier diálogo con otras antropologías que no reconocían este modelo de pensamiento. Un trabajo de antropología como el de Osmán Morote (1969) egresado de la Universidad de Huamanga en esa época nos ilustra sobre las relaciones conflictivas respecto de la antropología cultural. Según este autor la etnografía debía servir para las leyes de desarrollo de la sociedad con el objetivo de transformarla.

#### **4. ANTROPOLOGÍAS JAPONESA Y AYACUCHANA: PARALELAS Y SIN APROXIMACIONES**

Cuando en 1957 el antropólogo Seiichi Izumi volvía de Brasil pudo realizar excavaciones en el valle de Chancay en Lima, tal vez fue probable que su interés no solo fuera conocer una civilización como la andina, sino que como buena parte de los arqueólogos japoneses su interés estuvo centrado en aproximarse al estudio de un imperio no occidental como el de los incas que había finalizado con la derrota frente a un nuevo sistema imperial; la segunda guerra mundial había concluido unos años antes. Izumi trabajó con dos destacados estudiantes peruanos, uno de ellos, Luis Lumbreras ayacuchano y posteriormente profesor en la Universidad de Huamanga. Durante los años sesenta Izumi dirigió sucesivas expediciones arqueológicas en el país sin embargo no realizó ninguna en la región de Ayacucho.

Hubo de esperarse unos años más para tener la presencia de la antropología japonesa en Ayacucho. Uno de sus antropólogos que más trabajó la región fue Hiroyasu Tomoeda, quien recorrió el espacio regional de norte a sur desde los años sesenta del siglo pasado escribiendo varios e importantísimos trabajos que incluyeron también el registro fotográfico del pueblo de Socos y que inspira el presente artículo. Su relación con Ayacucho quedaría simbolizada a través de una relación matrimonial con una ayacuchana perteneciente a una familia de la ciudad de Huamanga.

Sin embargo, la presencia de Tomoeda no llegó a tener la relevancia académica que él se merecía en la universidad de Huamanga. Su amistad con un antropólogo como Luis Millones, por entonces profesor en Ayacucho, no condujo a una mayor presencia en la Universidad. La respuesta es que antes de 1970 los paradigmas teóricos habían cambiado. En las universidades el modelo marxista de análisis de la sociedad era prácticamente hegemónico y la lucha contra los modelos no marxistas dejó de ser solamente académica y se convirtió asimismo en lucha política. Buena parte de los profesores de la universidad incluyendo a algunos de sus más reputados arqueólogos<sup>14)</sup> “renegaron” de la antropología cultural y proclamaron al materialismo histórico como la única verdad para encontrar la verdad. El caso más notorio fue el de Efraín Morote, formado en la Universidad del Cusco y posteriormente, en los años sesenta, rector de la Universidad de Huamanga. Él, en una clase memorable, como lo recuerda uno de sus discípulos, proclamó la inutilidad de la antropología cultural y su conversión al nuevo paradigma teórico.

Desde la antropología japonesa, el temor ante los cambios de paradigma y la consecuente politización ayudan a entender su labor casi silenciosa alejada de la antropología regional para sí. Como señala Terada en su artículo (1984: 173) los

disturbios estudiantiles de esos años impidieron desarrollar el trabajo de campo. El perfil bajo de esta antropología también contribuyó a no establecer contactos más permanentes.

## 5. CONCLUSIÓN

Más que conclusión definitiva preferimos resaltar su carácter preliminar y, como dijimos al principio de este artículo, hemos buscado sobre todo motivar una discusión entre los antropólogos de Japón y de Perú.

La antropología clásica ha desarrollado sus indagaciones y reflexiones teóricas a partir de una epistemología donde lo que se enfatiza es la separación entre sujeto y objeto de estudio. Esta tradición disciplinaria ha servido sobre todo a la antropología anglosajona para construir las representaciones del Otro basada en la objetividad científica y la reflexión positivista. La distancia social y étnica han sido sus elementos más notorios que terminarían reforzando la epistemología en la que se basa la tradición etnográfica de origen occidental.

Tanto la antropología japonesa y la antropología peruana se desarrollaron bajo estas premisas teóricas y al influjo de los parámetros establecidos por la hegemonía cultural europea y norteamericana. Sin embargo, ambas eran consideradas como subalternas desde estas perspectivas y, durante mucho tiempo, esta condición no fue reconocida en tanto productora de teoría antropológica. La colonialidad del conocimiento es el término utilizado por un autor peruano Aníbal Quijano (2012), para describir esta situación. Obviamente, una de las condiciones en que se basa la colonialidad del pensamiento social es que basa su dominación no solo en la ausencia de reconocimiento sino también en la no comunicación entre subalternos.

A pesar de ello, las antropologías japonesa y peruana tenían muchos componentes para compartir, que iban desde la necesidad de comprender los procesos civilizatorios independientes de la matriz europea, hasta el manejo de la diversidad social, cultural y ecológica pasando desde luego por la modernización social-económica sin destruir la tradición. Los cambios de paradigmas teóricos y la ausencia de otros propios así como las condiciones políticas cambiantes y la violencia de una guerra mundial en un caso y la violencia de una guerra interna en el otro impidieron avanzar en confluir hacia construcciones propias comunes. Una antropología para sí en sus versiones nacional y regional respectivamente.

Es probable que la ausencia de un esfuerzo reflexivo conjunto pudiese haber contribuido a pensar una antropología alternativa a la producida en medios europeos y norteamericanos. Buscar trabajar el reconocimiento mutuo, desarrollar una historia antropológica alternativa a aquella que aún es hegemónica, son varias de las acciones que todavía no se han intentado efectuar en profundidad. Pero aún estamos a tiempo.

## NOTAS

- 1) Este trabajo es un avance de una investigación para el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho-Perú sobre la

- antropología japonesa en esta región.
- 2) Es una categoría de clasificación que la población usa para identificar a las personas de origen asiático. Consideramos que no tiene un sentido discriminatorio. Por ejemplo, el expresidente Alberto Fujimori de ascendencia japonesa era cariñosamente llamado “el chino”.
  - 3) Por ejemplo, en un trabajo sobre la antropología en el Perú: *La antropología ante el Perú de Hoy, Balances regionales y antropologías latinoamericanas* (2008) por Alejandro Díaz Hurtado no se hace mayor mención de los aportes de los antropólogos japoneses y mucho menos de su presencia en tanto disciplina académica.
  - 4) Ver al respecto, Jeffrey Gamarra: *Intellectuels et anthropologues des provinces, radicalisme politique ou regionalisme: Histoire Culturelle et Anthropologique á Ayacucho-Pérou 1920–1970*. Tesis Doctoral Escuela de Altos en Ciencias Sociales Paris-Francia 2019.
  - 5) Sobre el uso de la denominación Antropología nos remitimos al artículo de Sofue (1961: 173) quien describe cómo fue cambiando este concepto en los medios académicos de Japón desde fines del siglo XIX.
  - 6) Traducción y subrayados de nuestra autoría.
  - 7) Preferimos utilizar el término en lengua francesa de *Ethnologie du soi* (la antropología de sí mismo) para referirme a esta manera de enfocar esta disciplina. Ver al respecto: Breteau y Zagnoli, *De l'autre à soi: La connaissance Anthropologique* (1984). Este concepto no es opuesto al de Antropología para Sí. El primero se subsume en este último.
  - 8) Planteamos que algo similar se vivió con la antropología influenciada por el marxismo en el Perú después del Conflicto Armado Interno. Podemos plantear que ambas antropologías no han escapado a los procesos ligados a la manera cómo los procesos post-conflicto configuran negociaciones y/o aceptación de nuevos modelos impuestos desde lo extra-académico.
  - 9) Utilizamos el estudio hecho por el historiador Pablo Macera (1976) sobre *La imagen francesa del Perú*. Importante texto para analizar la imagen construida por los franceses.
  - 10) Nos atrevemos a sostener que así como la antropología se interesa por conocer la relación entre representación y prácticas sociales, debe realizar también un permanente ejercicio *reflexivo* en torno a la construcción de sus propias teorías y metodologías.
  - 11) Ver al respecto, Jeffrey Gamarra (1992).
  - 12) Ciertamente esta búsqueda del pasado se halla inclusive en la época colonial, sin embargo, el Estado Nación como comunidad imaginada además de la región imaginada en el caso particular de Ayacucho, aparecieron con fuerza en el período que nos ocupa en este trabajo.
  - 13) Ver por ejemplo en M. Marzal (1993).
  - 14) Una crítica a la arqueología marxista de los setenta puede encontrarse en Gamarra (1995): *El problema del estado en Ayacucho durante el intermedio tardío: Una hipótesis de trabajo*.

## BIBLIOGRAFÍA

Benedict, Ruth

- 1971 *El Hombre y la Cultura* (Biblioteca fundamental del hombre moderno 1). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Bouchy, Anne

- 2006 De l'ethnologie au Japon: Par qui, où, comment? *Ateliers* 30: 63–99. <http://journals.openedition.org/ateliers/78> (Revisado 1 de noviembre de 2019)

Breteau, Claude y Nello Zagnoli

- 1984 De l'autre à soi: La connaissance anthropologique. *Raison Présente* 69: 5–25.

Díaz Hurtado, Alejandro

- 2008 *La antropología ante el Perú de Hoy, Balances regionales y antropologías latinoamericanas*. Lima: CISEPA y PUCP.

Gamarra, Jeffrey

- 1992 Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho 1920–1940. *Revista De Ciencias Sociales* 31: 103–113.
- 1995 El problema del estado en Ayacucho durante el intermedio tardío: Una hipótesis de trabajo. *Guamangensis: Revista de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*, pp. 48–53. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- 1996 El espacio regional como pretexto: Historia y producción cultural en Ayacucho 1900–1950. En H. Tomoeda y L. Millones (eds.) *La tradición Andina en tiempos modernos* (Senri Ethnological Reports 5), pp. 133–158. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 2019 *Intellectuels et anthropologues des provinces, radicalisme politique ou regionalisme: Histoire Culturelle et Anthropologique á Ayacucho-Pérou 1920–1970*. Tesis presentada para Doctorado de Antropología, Escuela de Altos en Ciencias Sociales Paris-Francia.

Kato, Takahiro

- 1991 Estudios Andinos en Japón en los años 80: Balance y perspectivas. *Revista Andina* 9(2): 487–511.

Kitagawa, Joseph (ed.)

- 2002 *The Religious Traditions of Asia: Religion, History and Culture*. London and New York: Routledge. <https://archive.org/details/japanese-religion-joseph-kitagawa/page/n1/mode/2up?view=theater> (Revisado 2 de diciembre de 2021)

Macera, Pablo

- 1976 *La imagen francesa en el Perú (siglos XVI al XIX)*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Marzal, Manuel

- 1993 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Barcelona: Editorial del hombre Anthropos.

Masuda, Shozo

- 1986 *Etnografía e historia del mundo andino: Continuidad y cambio*. Tokio: Universidad de Tokio.

Millones, Luis, Hiroyasu Tomoeda, y Tatsuhiko Fujii (eds.)

- 1998 *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (Senri Ethnological Reports 9). Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Morote, Osmán

- 1969 *Informe Preliminar sobre la Lucha de Clases en las zonas altas de Huanta (Distrito de Santillana)*. Ayacucho: Universidad de Huamanga, Consejo General de Investigaciones

Antropológicas.

Nakao, Katsumi

- 2005 The Imperial Past of Anthropology in Japan. En J. Robertson (eds.) *A Companion to the Anthropology of Japan*, pp. 19–35. Malden, MA y Oxford: Blackwell Publishing Ltd. [https://www.academia.edu/2595418/Post-Compulsory\\_Schooling\\_and\\_the\\_Legacy\\_of\\_Imperialism](https://www.academia.edu/2595418/Post-Compulsory_Schooling_and_the_Legacy_of_Imperialism) (Revisado 9 de marzo de 2020)

Quijano, Aníbal

- 2012 El moderno Estado nación en América Latina, cuestiones pendientes. En J. M. Navarrete (ed.) *América Latina en Debate: Sociedad, conocimiento e intelectualidad* (II Foro Nacional y Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Sociología), pp. 19–32. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Ricoeur, Paul

- 2000 *La mémoire, l'Histoire, l'oubli*. Paris: Ediciones de Seuil.

Sofue, Takao

- 1961 Anthropology in Japan: Historical Review and Modern Trends. *Biennial Review of Anthropology* 2: 173–214. <https://www.jstor.org/stable/2949221?seq=1> (Revisado 15 de octubre de 2019)

Terada, Kazuo

- 1984 La Arqueología Andina y Japón. *Oriente-Occidete* 5(1–2): 165–178. [https://racimo.usal.edu.ar/306/1/arqueologia\\_-\\_terrada.pdf](https://racimo.usal.edu.ar/306/1/arqueologia_-_terrada.pdf) (Revisado 11 de mayo de 2020)