

# Perdendo a revolução: os antropólogos e a guerra no Peru

Orin Starn

Universidade de Stanford

Tradução: Coletivo Máquina Crítica

Referência do original: Starn, Orin, 1991. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. Cultural Anthropology, Vol. 6, No. 1, pp. 63-91

*Para centenas de antropólogos na próspera subespecialidade regional de estudos andinos, o surgimento do Sendero Luminoso foi uma completa surpresa. A incapacidade dos etnógrafos em antecipar a insurgência levanta questões importantes. Por que eles não perceberam a tempestade iminente do Sendero Luminoso? O que isso diz sobre as compreensões etnográficas das terras altas? Como os eventos no Peru nos forçam a repensar a antropologia dos Andes? Uma intensa preocupação com questões de adaptação, ritual e cosmologia ajuda a explicar por que a maioria dos antropólogos ignorou o profundo descontentamento rural com o status quo, que se tornaria um dos elementos centrais da insurreição no Peru.*

\* \* \*

Em 17 de maio de 1980, guerrilheiros do Sendero Luminoso queimaram urnas de votação na vila andina de Chuschi e proclamaram sua intenção de derrubar o estado peruano. Jogando com o mito de Inkari da ressurreição andina após o cataclismo da conquista, os revolucionários escolheram o 199º aniversário da execução pelos colonizadores espanhóis do neo-inca rebelde Tupac Amaru. No entanto, Chuschi não prenunciava um renascimento, mas uma década de morte. Ela deu início a uma guerra selvagem entre os guerrilheiros e o governo que tiraria mais de 15.000 vidas durante a década de 1980<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Na imprensa peruana, a melhor cobertura sobre o Sendero Luminoso pode ser encontrada na revista trimestral Quehacer, especialmente pelos autores Nelson Manrique, José Maria Salcedo e Raul Gonzalez. Berg (1988), Bourque e Warren (1989), Degregori (1986), McClintock (1984) e Palmer (1986) estão entre as melhores fontes acadêmicas sobre o Sendero. A coletânea de ensaios em "Resistance,

Para centenas de antropólogos na próspera subespecialidade regional de estudos andinos, o surgimento do Sendero Luminoso foi uma completa surpresa. Dezenas de etnógrafos trabalharam nas terras altas do sul do Peru durante a década de 1970. Um dos andinistas mais conhecidos, R. T. Zuidema, dirigia um projeto de pesquisa na região do Rio Pampas que se tornou um centro da rebelião. No entanto, nenhum antropólogo percebeu que uma grande insurgência estava prestes a explodir, uma revolta tão poderosa que, até 1990, o governo civil do Peru havia cedido mais da metade do país ao comando militar.

A incapacidade dos etnógrafos em antecipar a insurgência levanta questões importantes. Durante grande parte do século XX, afinal de contas, os antropólogos haviam figurado como os principais especialistas na vida dos Andes. Eles se posicionavam como os "bons" estrangeiros que verdadeiramente compreendiam os interesses e aspirações do povo andino; e falavam com autoridade científica garantida pela experiência em primeira mão do trabalho de campo. Então, por que os antropólogos não perceberam a tempestade iminente do Sendero Luminoso? O que isso diz sobre as compreensões etnográficas das terras altas? Como os eventos no Peru nos forçam a repensar a antropologia dos Andes?

Desde o início, quero enfatizar que seria injusto culpar os antropólogos por não preverem a revolta. Os etnógrafos certamente não devem se envolver na previsão de revoluções. Em muitos aspectos, além disso, o sucesso do Sendero Luminoso teria sido especialmente difícil de prever. Uma dissidência maoísta pró-Revolução Cultural do Partido Comunista regular do Peru, o grupo se formou na universidade da cidade provincial das terras altas de Ayacucho. Era liderado por um professor de filosofia de mandíbula grande chamado Abimael Guzmán, com óculos espessos e uma rara doença sanguínea chamada policitemia<sup>2</sup>. Guzmán via o Peru como dominado por um capitalismo burocrático que só poderia ser derrubado através da luta armada.

O que afirmarei, no entanto, é que a maioria dos antropólogos estava notavelmente desatenta às condições que tornaram possível o surgimento do Sendero. Em primeiro lugar, eles tendiam a ignorar a crescente interligação entre o campo e as cidades do Peru, aldeias e favelas, terras altas andinas e áreas baixas da selva e da costa. Essas interpenetrações criaram um enorme grupo de jovens radicais com identidade rural/urbana amalgamada que forneceria uma força revolucionária eficaz. Em segundo lugar, os antropólogos em grande parte ignoraram o clima de agitação acentuada no campo empobrecido. Centenas de protestos e invasões de terras testemunharam um descontentamento enraizado que os guerrilheiros explorariam com sucesso.

Para começar a explicar as lacunas no conhecimento etnográfico sobre as terras altas, a primeira metade deste ensaio introduz o conceito de andinismo<sup>3</sup>. Refiro-me aqui à representação que retrata os camponeses andinos contemporâneos como alheios ao fluxo da história moderna. A imagem da vida andina como pouco alterada desde a conquista espanhola se estendeu por fronteiras discursivas ao longo do século XX, tornando-se um motivo central

---

Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries" (1987), editada por Steve Ster, é uma excelente introdução à história mais longa de protesto e revolta nos Andes.

<sup>2</sup> Um bom artigo na *Granta*, do jornalista britânico Nicholas Shakespeare (1988), discute o histórico pessoal do líder do Sendero.

<sup>3</sup> Meu pensamento deve muito ao controverso trabalho de Said (1979) sobre o Orientalismo.

nos escritos de romancistas, políticos e viajantes, bem como nas representações visuais de cineastas, pintores e fotógrafos. Acredito que o andinismo também operou na antropologia e ajuda a explicar por que tantos etnógrafos não reconheceram as interconexões cada vez mais estreitas que foram um fator vital no crescimento do Sendero Luminoso.

No entanto, o andinismo não foi a única influência sobre os antropólogos das décadas de 1960 e 1970. A crescente importância da análise ecológica e simbólica na teoria antropológica internacional da época também condicionou as visões etnográficas dos Andes. Na segunda metade do ensaio, argumento que o forte impacto dessas duas correntes teóricas produziu uma intensa preocupação com questões de adaptação, ritual e cosmologia. Esse foco limitado, por sua vez, ajuda a explicar por que a maioria dos antropólogos ignorou o profundo descontentamento rural com o status quo, que se tornaria um segundo fator habilitador no rápido crescimento do Sendero.

Meu mapeamento da antropologia andinista começa com o livro de Billie Jean Isbell "To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village" (1977). Através de uma leitura detalhada desta etnografia sintética e amplamente lida, começo a delinear a influência do andinismo no pensamento antropológico e a explorar como a forte utilização de abordagens ecológicas e simbólicas levou à negligência da fermentação política no campo. O livro de Isbell tem uma importância especial porque a vila andina era Chuschi, o local onde a revolta do Sendero Luminoso explodiria apenas cinco anos após a partida de Isbell.

Eu contrastei "To Defend Ourselves" com um livro notável, mas pouco conhecido, chamado "Ayacucho: Hunger and Hope" (1969), de um agrônomo nascido nos Andes e futuro líder do Sendero Luminoso chamado Antonio Diaz Martinez<sup>4</sup>. "Hunger and Hope" prova que era possível formular uma visão muito diferente das terras altas em relação à maioria da antropologia andinista. Enquanto Isbell e outros etnógrafos retratavam aldeias discretas com tradições fixas, Diaz via sincretismo e identidades mutantes. A maioria dos antropólogos encontrava um campesinato conservador. Diaz, por outro lado, percebia pequenos agricultores à beira da revolta. Trechos de "Hunger and Hope" prenunciam a subsequente brutalidade dogmática do Sendero Luminoso. No entanto, o homem que se tornaria o suposto "número três" na insurgência maoísta, depois de Abimael Guzmán e Osman Morote, descobriu um Ayacucho que escapava à vasta literatura antropológica, um campo prestes a entrar em conflito.

Através da crítica à antropologia andinista, meu relato aponta para alternativas. Eu advogo pelo reconhecimento do que o historiador Steve Stern (1987:9) chama de "as múltiplas maneiras pelas quais os camponeses continuamente se envolveram em seus mundos políticos"; e argumento a favor de uma compreensão das identidades andinas modernas como dinâmicas, sincréticas e, às vezes, ambíguas. Finalmente, busco desenvolver uma análise que não subestime a violência do Sendero Luminoso, mas reconheça os laços íntimos de muitos guerrilheiros com o campo andino e a existência de simpatias rurais pela revolta.

Sinto certa inquietação ao escrever sobre os Andes e o Sendero Luminoso. A "Senderologia", o estudo dos guerrilheiros, é um empreendimento próspero. Em minha opinião, um senso do

---

<sup>4</sup> Harding (1988) escreveu um breve artigo que, até onde eu sei, é o único estudo sobre Diaz.

intenso sofrimento humano causado pela guerra frequentemente desaparece nesse trabalho. O terror se torna simplesmente outro campo para o debate acadêmico. Este ensaio está sujeito a críticas por contribuir para a mercantilização acadêmica da dor do Peru. Mas ofereço o relato com espírito de comprometimento. Nenhuma intervenção externa - e certamente não por antropólogos - é atualmente capaz de mudar a lógica mortal da guerra. Espero, no entanto, que visões antropológicas mais nítidas da situação ajudem outros a entender a violência e a se unir à luta pela vida.

Isbell escreveu "To Defend Ourselves" a partir de trabalhos de campo em 1967, 1969-70 e 1974-75. Com observações detalhadas e ricas em detalhes, o livro apresenta a vila de Chuschi como dividida em dois segmentos quase como castas: camponeses que falam quéchua e professores e burocratas que falam espanhol. Uma categoria intermediária aparece de forma mais periférica, migrantes de Chuschi para Lima. Como outros andinistas, Isbell se posiciona firmemente com os comuneros que falam quéchua. Os mestiços, até os professores extremamente pobres, são retratados como os vilões, dominadores e sem o conhecimento ou o apreço de Isbell pelas tradições andinas.

A análise de Isbell gira em torno da proposição de que os camponeses de Chuschi haviam se voltado para o interior para manter suas tradições contra pressões externas. Ele argumentou que os comuneros haviam construído uma ordem simbólica e social cuja lógica binária enfatizava sua diferença dos vecinos, os mestiços de Chuschi. Fundindo o então popular estruturalismo de Levi-Strauss com o conceito de comunidade corporativa fechada de Eric Wolf, Isbell (1977: 11) fez sua missão a de documentar "as defesas estruturais que a população indígena construiu contra a crescente dominação do mundo exterior."

Isbell observou que Chuschi era um centro de mercado regional com igreja, escola e posto de saúde. Ele notou que caminhões trafegavam na estrada de terra entre Chuschi e a cidade de Ayacucho. Sabemos do constante tráfego de pessoas e mercadorias entre Chuschi e não apenas Ayacucho, mas também Lima e as regiões produtoras de coca da Amazônia. Mais de um quarto da população de Chuschi havia se mudado para Lima. Muitos outros migravam sazonalmente. Mesmo os migrantes "permanentes" mantinham laços estreitos em sua aldeia natal, voltando periodicamente e cuidando de animais e terras.

No entanto, quando se tratava de representar a cultura de Chuschi, Isbell minimizava a mistura e a mudança. Em vez disso, ele se concentrava em como o ritual, as relações de parentesco, a reciprocidade, a cosmologia e o manejo ecológico dos comuneros de Chuschi incorporavam a "estabilidade dos costumes tradicionais" (Isbell 1977:3). Ela estabelece paralelos entre o ciclo ritual anual dos Incas, de acordo com o cronista do século XVI Guaman Poma de Ayala, e o calendário dos Chuschinos modernos. Uma longa seção apresenta as práticas de casamento como se não tivessem mudado desde os Incas. Outra elucida o festival da colheita de Santa Cruz na mesma linguagem ahistórica. As fotografias reiteram a sensação de estase. Dois agricultores aram com bois. Homens bebem em uma limpeza ritual dos canais de irrigação. Uma mulher oferece chicha (cerveja de milho) para a Pachamama. A identidade cultural em "To Defend Ourselves" aparece como uma questão de preservação. Apesar das mudanças, os habitantes da vila haviam conservado suas tradições distintamente andinas, "mantendo a ordem subjacente de sua sociedade e cosmologia" (Isbell 1977:105).

A ênfase de Isbell na continuidade e na "outridade" não ocidental em Chuschi precisa ser situada em relação à tradição de representação que eu gostaria de chamar de "andinismo". No "orientalismo", conforme James Clifford (1988:258) resume de forma hábil, a tendência é "dicotomizar o continuum humano em contrastes nós-eles e essencializar o 'outro' resultante - falar da mente oriental, por exemplo, ou até mesmo generalizar sobre 'Islã' ou 'os árabes'." O andinismo tem uma lógica semelhante. Ele estabelece uma dicotomia entre o ocidental, costeiro, urbano e mestiço e o não ocidental, montanhês, rural e indígena; em seguida, ele essencializa o lado das terras altas da equação para falar sobre "lo andino", "a cosmovisão andina", "a cultura indígena das terras altas", ou, em formulações mais antigas, "a mente andina" ou "os índios andinos". O cerne da "tradição andina" é apresentado como atemporal, enraizado no passado pré-conquista. Palavras como "indígena", "autóctone", "nativo" e "índio" são associadas aos camponeses modernos.

Claro, o andinismo representa apenas um aspecto do que Johannes Fabian (1983:147) chama de "o processo ideológico pelo qual as relações entre o Ocidente e o seu Outro... [são] concebidas não apenas como diferença, mas como distância no espaço e no tempo". Como outros discursos sobre o Terceiro Mundo, no entanto, o andinismo também tem sua própria história especial. Surgiu no início do século XX. Em meio ao declínio do evolucionismo, o movimento intelectual e político chamado indigenismo atacou visões anteriores dos camponeses andinos como subumanos degradados e argumentou que os agricultores das terras altas eram, em vez disso, portadores de uma nobre herança pré-colonial. Graças ao indigenismo, escreveu uma figura importante no movimento, o historiador Luis Valcárcel (1938:7), "ninguém duvida mais que o índio de hoje é o mesmo índio que, há milênios, criou civilizações dinâmicas e variadas na vasta área cultural dos Andes<sup>5</sup>."

Questões de identidade nacional estimularam a escrita de indigenistas como Valcárcel e Manuel González Prada. Uma visão dos camponeses andinos como guardiões do passado incaico se encaixava no desejo de muitos intelectuais e políticos de ver uma alternativa potencial à herança desacreditada da Espanha e à cultura capitalista do norte. Socialistas como Hildebrando Castro Pozo e José Carlos Mariátegui esperavam que o "socialismo incaico" - que eles consideravam estar encarnado nas instituições andinas contemporâneas - pudesse ser a base para uma ordem pós-colonial mais justa.

Na década de 1930, o conceito de uma herança andina ininterrupta havia se expandido além do rótulo de indigenismo para se tornar senso comum nas artes, na política e na ciência. Os poderosos romances de Ciro Alegría e José María Arguedas celebravam as tradições "puras" dos agricultores de montanha. Documentários como "The Spirit Possession of Alejandro Mamani" (1974) e "In the Footsteps of Taytacha" (1985) deram expressão visual ao andinismo com suas imagens de um campesinato ritualístico, amante da natureza e ligado à tradição. A Wilderness Travel Company em Berkeley explora o andinismo para anunciar trekkings para 1990 que atendem à fome dos viajantes ocidentais por autenticidade:

"Em nossa mais nova escapada andina ... [encontramos] esplendidamente vestidos índios quéchuas, rebanhos de lhamas e alpacas decoradas com fitas coloridas pastando em prados

---

<sup>5</sup> Consulte Salomon (1985) para uma excelente discussão sobre o indigenismo e a representação dos Andes nas primeiras décadas deste século (século XX).

alpinos idílicos... os habitantes locais não falam espanhol... e mantêm uma ligação mística com a terra."

Um líder de excursões nos assegura que:

"Você sente que tropeçou em uma distorção do tempo quando está sentado em uma praça sonolenta de uma vila e percebe que ela... permaneceu virtualmente inalterada desde os tempos dos Incas<sup>6</sup>."

Isso é o andinismo em sua forma pura. Em nenhum lugar o texto de dez páginas revela que uma grande guerra está ocorrendo nas terras altas do Peru.

A retórica da Wilderness Travel sinaliza uma ironia fundamental. Por um lado, o Andinismo tem um foco igualitário e antirracista. Escritores de Castro Pozo a Isbell desejam mostrar a riqueza da cultura andina e a exploração do povo andino sob o domínio colonial e pós-colonial. Por outro lado, resíduos de paternalismo e hierarquia persistem no discurso andinista. As pessoas da classe média e alta da cidade mantêm seu privilégio inquestionável de falar em nome dos agricultores pobres das montanhas; e o evolucionismo reaparece com a representação dos camponeses do século XX como portadores de crenças pré-modernas. Luis Valcarcel acreditava na igualdade racial. No entanto, em 1950, ele ainda podia invocar o pensamento evolucionista para proclamar que, dentro dos "limites acidentados do Peru, pessoas de origem ocidental convivem com outras que pertencem a épocas há muito submergidas na maré da história" (1950:1).

Seria um erro enfatizar demais a coerência ou o alcance do andinismo. Em "Orientalismo", Said gasta sua energia crítica para demonstrar a dependência das representações ocidentais do Oriente Médio em tropos de distância, exotismo e atemporalidade<sup>7</sup>. Os argumentos inovadores, porém excessivamente organizados, do livro não exploram as variações e tensões entre e dentro dos discursos orientalistas parcialmente autônomos da escrita de viagem, ficção, história, etnografia e jornalismo. Como muitos críticos observaram, Said realiza a mesma operação de essencialização da qual acusa os orientalistas<sup>8</sup>. Todas as representações ocidentais do Oriente, desde Homero até Flaubert, são agrupadas na categoria de orientalismo.

Os etnógrafos andinistas das décadas de 1960 e 1970 frequentemente desafiavam o paradigma. O final da década de 1960 trouxe o início das críticas aos modelos sincrônicos de análise social e novas tentativas de incluir a história na etnografia. No início da década de 1970, alguns antropólogos levaram o ataque à falta de historicidade para os estudos andinos. O trabalho perspicaz de Frank Salomon sobre Otavalo, por exemplo, criticou o "estereótipo das sociedades indígenas como hermeticamente fechadas, estáticas e condenadas historicamente". A partir de uma perspectiva marxista, etnógrafos como Thomas Greaves e Rodrigo Montoya mostraram as transformações que a expansão capitalista havia causado na

---

<sup>6</sup> As citações são do catálogo de 1990 da Wilderness Travel, pp. 63-68. O catálogo de outra empresa de trekking, Mountain Travel, usa uma linguagem quase idêntica.

<sup>7</sup> Clifford (1988) oferece uma excelente revisão de Orientalismo.

<sup>8</sup> Clifford (1988:255-277) e Marcus e Fischer (1986:1-2) desenvolvem essa crítica a Said.

vida dos camponeses da montanha. Até meados da década de 1970, um senso de importância da história havia se espalhado por boa parte da antropologia sobre os Andes.

Mas o "andinismo" também permaneceu muito presente na etnografia regional. Imagens de uma tradição andina atemporal continuaram a aparecer na escrita antropológica sobre todos os aspectos da vida nas montanhas. O orientador de Isbell, R. T. Zuidema, e Quispe usaram o sonho de uma velha pastora para mostrar que a estrutura social moderna das terras altas ainda era "ainda semelhante à das comunidades indígenas do século XVI... essencialmente a mesma que a incaica." Giorgio Alberti e Enrique Mayer descreveram a economia andina de maneira semelhante: "Apesar de terem passado quatro séculos, muitas das formas de reciprocidade simétrica existentes nos tempos dos incas e até antes... continuam a funcionar no presente<sup>9</sup>." J. V. Nufez del Prado concordou sobre a religião: "Descobrimos que o mundo sobrenatural tem características muito semelhantes às que tinha durante o Império Inca." "Muitas das observâncias privadas e domésticas da antiga religião sobreviveram e ainda são praticadas hoje", confirmou Hermann Trimborn.

A justaposição entre Ocidente e Andes também persistiu. O "andinismo" tendeu a traçar o contraste em termos do individualismo e alienação presumidos do Ocidente em relação aos ideais comunitários e à proximidade com a natureza da cultura andina. Muitos antropólogos seguiram essa abordagem. "O que possuímos, também destruímos", como Joseph Bastien concluiu na introdução de "Mountain of the Condor," "Os Andinos, em contraste, estão em harmonia com sua terra." Stephen Brush invocou a mesma visão da proximidade andina com a terra e valores coletivos.

Paul Doughty uniu sua formulação do contraste entre Andes e Ocidente com uma afirmação da atemporalidade andina: "Os índios sobreviveram em isolamento provincial, raramente afetados pelas vicissitudes do tempo, da política, da sociedade e das inovações tecnológicas que tanto agitaram a civilização ocidental."

É importante destacar que o "andinismo" não apenas influenciou etnografias voltadas principalmente para especialistas na área, mas também se estendeu para a escrita antropológica mais amplamente concebida sobre os Andes. Um exemplo notável foi o influente livro de Michael Taussig, "The Devil and Commodity Fetishism in South America" (1980). Esse livro também estava impregnado de "andinismo", retratando a cultura das terras altas como uma sobrevivência dos tempos pré-coloniais. Isso permitiu que ele ignorasse quase quinhentos anos de mudança constante para argumentar que "as instituições pré-conquista ainda florescem nos Andes" e que os camponeses modernos vivem em "comunidades pré-capitalistas" e possuem "crenças pagãs". Taussig também reciclou a tradicional justaposição entre as tradições ocidentais e andinas para contrastar o "atomismo e a servidão" do capitalismo ocidental com a crença na "unidade abrangente que existe entre pessoas, espíritos e a terra" na "metafísica andina". Essa projeção simplista sobre 15 milhões de habitantes diversos de uma cordilheira de 3.000 milhas engendrou uma dicotomia simplificada onde apareciam "índios andinos" não corrompidos.

---

<sup>9</sup> Esta e todas as traduções subsequentes do espanhol são de minha autoria.

A ênfase na isomorfia das tradições andinas levou os antropólogos a ignorar a qualidade fluida e frequentemente ambígua da identidade pessoal andina<sup>10</sup>. A tipologia de "índio", "cholo" e "mestiço" sugeriu três esferas separadas de individualidade, o que não refletia a experiência menos clara de centenas de milhares de pessoas nascidas nas terras altas. De 1940 a 1980, a pobreza levou pelo menos um quarto de milhão de agricultores andinos a se estabelecerem na selva e mais de um milhão a se mudarem para Lima (cf. Martinez 1980). Migrações sazonais levaram milhares de outros em jornadas frequentes entre as montanhas, a Amazônia e a costa<sup>11</sup>. Essa mobilidade em massa significava que muitas pessoas nas aldeias mais "remotas" das montanhas haviam visitado a movimentada costa. Da mesma forma, muitos habitantes das vastas favelas de Lima, La Paz, Quito, Ayacucho, Cuzco e Huancayo mantinham fortes laços com o campo. A distância entre as casas de adobe com telhado de palha dos camponeses andinos e as choupanas de lata, papelão e esteiras de palha das cidades não era a distância entre a sociedade andina "indígena" e a modernidade "ocidentalizada". Era, na verdade, o espaço entre diferentes pontos em um único circuito integrado por laços familiares, lealdades à aldeia e circulação constante de bens, ideias e pessoas. "Índio", "cholo" e "mestiço" não eram categorias distintas, mas posições parcialmente sobrepostas em um continuum.

O surgimento do Sendero Luminoso destacou as continuidades entre diferentes locais ao longo do circuito cidade/campo. Intelectuais urbanos liderados por Abimael Guzmán fundaram o movimento durante o final dos anos 1960 na Universidade de Huamanga, em Ayacucho. No entanto, os estudantes universitários e do ensino médio, na maioria de origem camponesa, eram o núcleo da revolução. Esses jovens tinham amigos e familiares em suas comunidades de origem; contudo, a maioria havia estudado na cidade de Ayacucho e havia sido politicamente radicalizada pela exposição a um discurso revolucionário que respondia à sua própria experiência de pobreza e falta de oportunidades. Eles se tornaram os guerrilheiros que se espalharam pelo campo durante a década de 1970 para iniciar a organização clandestina e que depois pegaram em armas na década de 1980.

A capacidade desses quadros de iniciar uma grande revolta testemunhava as interpenetrações de diferentes posições ao longo do ciclo rural/urbano. A educação e a linguagem do marxismo separavam os jovens revolucionários dos camponeses no campo. Mas a maioria dos senderistas também eram pessoas pobres de pele escura, com conhecimento de Quechua e familiaridade com a geografia física e as texturas culturais da vida nas montanhas. "O Sendero avança", como o historiador Jaime Urrutia, nascido em Ayacucho, apontou em uma entrevista recente, "porque [nas montanhas] eles são iguais à população. Eles não são da classe média, eles não são fisicamente diferentes, falam a mesma língua e o povo se sente próximo deles<sup>12</sup>."

Urrutia minimiza como a chegada do Sendero Luminoso em uma vila à força pode ser uma intrusão súbita e muitas vezes violenta. No entanto, ele também desmantela o relato favorito sobre a insurreição proferido pelas autoridades peruanas, conhecido no Vietnã, em El Salvador

---

<sup>10</sup> Consulte Rosaldo (1989) para uma discussão das "fronteiras culturais" e sua generalizada desapareição na antropologia, onde se presumia que as pessoas habitavam culturas delimitadas que correspondiam a uma área geográfica circunscrita.

<sup>11</sup> Uma etnografia que rompeu decisivamente com o andinismo para oferecer uma compreensão bem desenvolvida da mobilidade entre cidade e campo foi "The Bolivian Aymara" de Hans e Judith-Maria Buechler (1971).

<sup>12</sup> A entrevista está em Quehacer, nº 57, fevereiro/março de 1989, pp. 42-56.

e onde quer que os governos lutem contra insurgências guerrilheiras - que o Sendero Luminoso consiste em "infiltrados" e "subversivos", uma força completamente externa ao campesinato. O que distingue o Sendero das movimentações guerrilheiras peruanas fracassadas dos anos 1960 é precisamente a proximidade de tantos senderistas às montanhas. Os intelectuais de Lima do Exército de Libertação Nacional, inspirado em Cuba por Luis de la Puente Uceda, foram rapidamente dizimados pelo exército. Mas as jovens mulheres e homens do Sendero Luminoso conhecem as trilhas escondidas das montanhas, como sobreviver às noites frias, como evitar patrulhas do exército, como se misturar com a população civil e se reagrupar quando as forças de segurança se retiram. Em resumo, os guerrilheiros frequentemente têm um status duplo nas comunidades camponesas de Ayacucho. Eles são em parte "insiders" e em parte "outsiders".

O diretor peruano Francisco Lombardi captura essa ambiguidade em uma cena de seu filme recente "A Boca do Lobo"<sup>13</sup>. O filme retrata a ocupação do exército na vila fictícia de Chuspi, uma versão da Chuschi da vida real. Após os senderistas hastearem secretamente a bandeira com a foice e o martelo sobre a delegacia de polícia, os soldados iniciam uma busca casa a casa. Assistimos enquanto dois jovens recrutas arrombam a porta de uma casa de chão de terra, descobrem uma pequena oficina para os belos retábulos esculpidos típicos da região de Ayacucho e um plano escondido da delegacia de polícia. Os dois soldados pegam o jovem artesão de poncho, de pele escura, quando ele tenta fugir. Eles o espancam e depois o entregam com orgulho ao oficial comandante. No entanto, o prisioneiro não confessa nem mesmo sob ameaça de cigarro aceso. Perturbado pela tortura e duvidando se o prisioneiro entende o espanhol, o comandante decide levar o prisioneiro de caminhão para a sede do exército. No entanto, os senderistas organizam uma emboscada sangrenta ao caminhão de transporte para iniciar uma série de eventos que termina com o massacre pelo exército de mais de trinta camponeses inocentes.

A sequência chama a atenção não apenas para a brutalidade da guerra, mas também para a identidade mista do Sendero Luminoso. Para o espectador, assim como para os soldados, nunca se sabe realmente se o suspeito era um guerrilheiro. A evidência do plano e a emboscada posterior indicam envolvimento. No entanto, a aparente incapacidade do prisioneiro de falar espanhol, junto com suas vestimentas camponesas e artesanato de retábulo, entra em conflito com a imagem popular dos militantes do Sendero Luminoso como estudantes universitários que disseminam propaganda vestidos com roupas ocidentais e bandanas vermelhas. A linha entre o habitante indígena e o revolucionário cholo acaba por ser difícil de estabelecer. Os soldados peruanos, como as tropas dos EUA no Vietnã, enfrentam um inimigo que não é facilmente discernível da população rural. Em vez de fazer o trabalho árduo de distinguir os senderistas, o exército conduz um terror indiscriminado.

Foi precisamente o senso de identidades ambíguas desenvolvido por Lombardi em sua Chuspi fictícia que está ausente na representação de Chuschi da vida real por Isbell. Os etnógrafos andinistas documentaram cuidadosamente e analisaram os costumes das comunidades das terras altas. Mas eles tendiam a passar por cima da sobreposição e intercambiabilidade parcial da personalidade andina que se tornaria crucial na disseminação do Sendero Luminoso.

---

<sup>13</sup> O filme é vagamente baseado no massacre pela polícia, em 1983, de 47 aldeões em Soccos.

Nascido na cidade andina norte de Chota, Antonio Díaz Martínez se formou na universidade agrária perto de Lima em 1957<sup>14</sup>. Três anos como funcionário de desenvolvimento do governo deram ao jovem engenheiro talentoso a oportunidade de supervisionar uma colonização planejada na Amazônia e viajar brevemente para a Suíça, Espanha, Egito e Chile. No entanto, Díaz ficou desiludido com o desenvolvimento patrocinado pelo estado. Na década de 1960, ele ingressou na faculdade de agronomia da Universidade de Huamanga, onde Abimael Guzmán estava consolidando a facção pró-chinesa que se tornaria o Sendero Luminoso. Foi a partir do clima político carregado na universidade que Díaz escreveu "Ayacucho: Fome e Esperança". Díaz construiu o livro mediante uma mistura coloquial de descrição, diálogo e anedota de suas viagens por Ayacucho entre 1965 e 1969. Mas "Fome e Esperança" também continha uma mensagem clara. A "estrutura colonial obsoleta" de Ayacucho tinha que ser derrubada (Díaz 1969:33). A região progrediria apenas através da "mudança socioeconômica" e da recuperação do "que há de valioso na arte, música e costumes de nosso povo" (1969:265).

"Fome e Esperança" reflete o andinismo. Como a maioria dos antropólogos, Díaz acreditava na sobrevivência de uma tradição andina ancestral que poderia ser justaposta à cultura ocidental da conquista. Ele também tendia a dividir entre camponeses tradicionais e mestizos corrompidos. Na visão de Díaz, as trocas de trabalho da minka e a estrutura coletiva do ayllu atestavam que os ayacuchanos rurais haviam herdado uma ética comunitária dos Incas. Muito parecido com os socialistas peruanos nas primeiras décadas do século XX, Díaz sentia que essa tradição de cooperação poderia se tornar a base de uma nova ordem social.

O sabor andinista compartilhado por "Fome e Esperança" e tantas etnografias aponta para as importantes interseções que sempre existiram entre a política socialista e a pesquisa antropológica sobre os Andes. A etnologia e a escrita socialista - bem como o jornalismo, a arqueologia, a ficção e a escrita de viagem - estavam intimamente entrelaçadas no indigenismo. Na pequena comunidade de peruanos e estrangeiros escrevendo sobre os Andes durante as décadas de 1920 e 1930, os socialistas José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo podiam citar o historiador Luis Valcarcel e o arqueólogo Julio Tello e, por sua vez, serem citados pelos antropólogos americanos Wendell Bennett e Bernard Mishkin. A pesquisa acadêmica se tornou mais especializada à medida que o número de estudiosos andinistas aumentou após a Segunda Guerra Mundial, em meio ao rápido crescimento das universidades europeias e norte-americanas. Mas o tráfego entre diferentes modos de discurso urbano sobre as terras altas também continuou. A carreira de José María Arguedas foi exemplar. Ele escreveu poesia e ficção sobre as terras altas, trabalhou como curador de artefatos andinos e publicou etnografia. A comunidade sulista de Puquio se tornou o assunto de Arguedas em uma etnografia completa (ver Arguedas 1956) e também em seu grande romance "Yawar Fiesta" (1980). Se bem a antropologia e a política socialista já não estavam mais tão enredadas como na época de Mariátegui, os etnógrafos andinistas permaneceram parentes dos políticos das décadas de 1960 e 1970 que falavam de um retorno à minka e ao ayllu.

Ao contrário da maioria dos outros socialistas e muitos antropólogos, no entanto, Díaz fez uma ruptura parcial com o andinismo. Ele reconheceu as nítidas diferenças culturais e econômicas que separavam um agricultor nascido nas montanhas de um burocrata costeiro. No entanto,

---

<sup>14</sup> Essas informações biográficas sobre Díaz vêm de Harding (1988:66-67).

ele nunca perdeu o senso de mistura e movimento. Em todos os lugares em Ayacucho, Diaz encontrou pessoas que resistiam a ser categorizadas como indígenas, cholos ou mestizos. Encontramos mestizos pobres que falam Quechua; comuneros que viajam constantemente para Lima; crianças em Apurímac que são trilingues em Quechua, espanhol e Campa. Os esboços rápidos de Diaz desses indivíduos desestabilizam fronteiras, questionando separações fáceis entre a sociedade andina "tradicional" e a cultura "moderna" mestiza. "José de la Cruz", ele escreveu (1969:142),

*tem 45 anos, é mestizo, fala espanhol muito bem, pois saiu da região quando era pequeno. ... Quando criança, cuidava do cachorro e do jardim para um gringo, depois, quando jovem, viajou para o vale da selva de Chanchamayo, onde trabalhou como peão. Anos difíceis, ele nos conta. ... Inquieto e andarilho, ele depois viajou para Ucayali .... Ele é bilíngue, sua esposa é monolíngue em espanhol, seus filhos estão aprendendo Quechua... há oito anos, ele voltou para Cangallo, onde herdou um pedaço de terra.*

O nômade De la Cruz falava Quechua e vivia, no momento, como um camponês. Ele contrariava a apresentação simplificada em "To Defend Ourselves" de mestizos como falantes privilegiados de espanhol. Em uma vila desolada de Cangallo, Diaz (1969:144) conheceu Anastasio Alarcón, um camponês que

*tem cinco filhos, não bebe porque é evangélico... trabalha na construção civil em Lima de maio a outubro, onde vive no quarto de hóspedes com seu irmão, que é trabalhador permanente. Antonio tem três hectares e planta trigo, milho e cevada.*

Aqui, um morador de língua Quechua, que deveria se enquadrar na categoria "indígena", passava parte do seu tempo em Lima e era protestante. Novamente, nossa certeza de autenticidade, de quem se encaixa onde, acaba sendo questionada. Em vez de indígenas, cholos e mestizos facilmente distinguíveis, encontramos uma população interconectada movendo-se entre diferentes posições no circuito movimentado entre cidade e campo, terras baixas e terras altas, vila e assentamento informal.

Parte do insight de Diaz veio de sua visão ampla. Ele visitou comunidades aparentemente tradicionais como Quispillacta e Pomacocha. Mas ele também passou muito tempo nas fazendas feudais de La Mar. As colonizações na selva de Apurímac, as favelas de Ayacucho, os postos de caminhão empoeirados de Huanta - lugares onde a extensão da mobilidade e da interconexão andina era impossível de ignorar.

Diaz escreveu como um leigo informado sem a necessidade de fixar as pessoas em categorias analíticas rígidas. Os etnógrafos andinistas das décadas de 1960 e 1970 se juntaram a outros antropólogos ocidentalizados no uso do que Françoise Michel-Jones (1978:14) chama de "sujeitos absolutos" (os Nuer, os Hopi, os Dogon). Assim, em "To Defend Ourselves", não encontramos os chuchinos como indivíduos. Em vez disso, Isbell (1977:73) falava sobre como "os comuneros participam da economia [nacional] em grau limitado" ou "os vecinos usam a exogamia da vila para garantir a mobilidade ascendente", como se os habitantes e os mestizos pudessem ser considerados categorias homogêneas cujos membros compartilham crenças

idênticas<sup>15</sup>. Diaz, por outro lado, sempre apresentava personagens únicos. Alguns, como o fazendeiro tirânico em Orcasitas, funcionam simplesmente como emblemas de categorias maiores. Mas Diaz descrevia outros, como Alarcón e Cruz, com um senso de variação e individualidade. Ele também falava de "mestizos" e "camponeses". Mas as vozes no plural e os longos diálogos entre Diaz e diferentes ayacuchanos transmitem uma sensação das nuances e da parcial instabilidade das categorias maiores que estão em grande parte ausentes na antropologia andinista, com sua confiança fácil nas fronteiras sociais andinas.

Finalmente, o socialismo de Diaz o ajudou a ver as interligações do Peru moderno. Lado a lado com sua visão geralmente romântica da "pureza" da cultura andina, socialistas desde Mariátegui também usaram o conceito de classe para enfatizar a posição comum na base da pirâmide econômica do Peru de aldeões indígenas, migrantes cholos nas vastas barriadas de Lima e trabalhadores mestizos pobres. O conceito de uma ampla coalizão dos pobres, que atravessa identidades étnicas e divisão urbano/rural, se tornaria um pivô organizativo do partido da Esquerda Unida na década de 1980. Assim, enquanto Diaz reteve uma visão idealizada de lo andino, ele também reconheceu que a pobreza conectava pessoas de identidades díspares em Ayacucho. Este nexos econômico era algo que a maioria dos antropólogos - em grande parte dependendo das categorias de "cultura" e "comunidade" - não estava preparada para explorar. O interesse na economia política que começou a surgir na antropologia norte-americana na década de 1970 - e que poderia ter levado os etnógrafos a examinar mais profundamente as questões de classe - chegou lentamente aos Andes<sup>16</sup>.

A descrição em "Fome e Esperança" da comunidade de Moya, a 34 quilômetros da cidade de Ayacucho, exemplifica o reconhecimento de Diaz (1969:53) das profundas interpenetrações da vida andina. Ele começa com um relato que enfatiza a preservação da tradição e da autonomia pastoral em Moya:

*Aqui não há nenhuma fazenda, todos são pequenos proprietários com pequenas chacras que variam de 1/6 a 1/2 hectare por família. Todos se consideram parte da comunidade... e às vezes praticam o ayni e a minga... As casas da vila podem ser encontradas distribuídas na colina suave; a cor vermelha das telhas do telhado e as paredes de adobe se misturam com o verde escuro dos aldeões, dando à paisagem uma beleza muito singular.*

Mas Diaz não ficou satisfeito em apresentar Moya como uma comunidade autossuficiente e estável. Ele entrou em conversa com um grupo de homens que trabalhavam na construção de uma escola em uma festa de trabalho comunitário. Em vez de analisar o evento como uma expressão pura da coletividade andina, no entanto, ele descreveu os homens fumando cigarros da marca "Nacional" e usando madeira e cimento obtidos de um órgão governamental de desenvolvimento. Descobrimos que a população de Moya estava constantemente em movimento. Sem terras suficientes, muitos haviam partido para as cidades ou para a selva. Outros migravam entre a vila e as plantações de açúcar na costa, onde se contratavam como

---

<sup>15</sup> Isbell faz uma divisão entre três níveis econômicos dentro da categoria de comuneros: os apukuna, wachakuna e tiypakuq. Mas ela sempre insiste que a divisão entre comuneros e vecinos é a mais fundamental em Chuschi e, na maior parte do livro, fala desses dois grupos como entidades homogêneas.

<sup>16</sup> Mais trabalhos sobre os Andes informados pela economia política começaram a surgir nos anos 1980 (Collins 1989; Orlove, Foley e Love 1989; Roseberry 1983)

trabalhadores temporários. Embora apreciando o sucesso da comunidade em manter vinculações estáveis, Diaz (1969:56) formulou imagens da fluidez presente em Moya e vislumbrou um futuro incerto:

*Continuamos caminhando e conversamos com alguns velhos camponeses em suas casas. Apenas os velhos permanecem na comunidade, os jovens se tornaram migrantes, às vezes retornando para ajudar no plantio e na colheita e depois desaparecendo apenas para aparecer novamente para festas ou na próxima colheita.*

Aqui aparece a sensação das interconexões que ajudariam a tornar possível a expansão do Sendero Luminoso. E aqui, também, antevemos os jovens móveis com conhecimento tanto da cidade quanto do campo, que formariam o substrato a partir do qual Abimael Guzmán, Osman Morote e Diaz começariam a recrutar um grupo revolucionário. Treze anos depois, Moya faria parte da "Zona Vermelha" nomeada pela inteligência do Exército como um bastião do Sendero.

Se a densa interação entre cidade e campo possibilitou a disseminação do Sendero Luminoso por Ayacucho a partir da Universidade de Huamanga de pedras cinzentas, os sucessos imediatos dos revolucionários em conquistar apoio no campo testemunhavam o descontentamento explosivo de muitos camponeses. É vital desde o início ressaltar que o Sendero Luminoso também depende da violência. Os revolucionários mataram camponeses por motivos que vão desde quebrar decretos contra a votação até participar de patrulhas civis obrigatórias dirigidas pelo Exército. Em setembro de 1984, guerrilheiros massacraram 21 habitantes na aldeia de Huamanguilla, Ayacucho, sob suspeita de "colaboração" com o governo (Anistia Internacional 1989:5). "A violência é uma lei universal", como proclama Abimael Guzmán, "... e sem violência revolucionária uma classe não pode ser substituída por outra, uma ordem antiga não pode ser derrubada para criar uma nova<sup>17</sup>."

Ao mesmo tempo, no entanto, existem evidências persuasivas de um grau de apoio rural genuíno à revolução. Em meados de 1982, investigações sobre o Sendero Luminoso em Ayacucho conduzidas pelo jornalista Raul Gonzalez (1982:47) obtiveram uma resposta quase unânime: "É um movimento apoiado pelos camponeses mais jovens. Os mais velhos resignam-se ao seu destino, mas apoiam os seus filhos." No início de 1983, líderes camponeses em Huancayo disseram à cientista política Cynthia McClintock (1984:54) "que uma maioria substancial [de camponeses] estava apoiando [o Sendero]". David Scott Palmer (1986:129) concluiu que o Sendero Luminoso mantinha um "reservatório substancial de apoio" em Ayacucho rural. Em 1985, os Senderistas também encontraram um novo nicho lucrativo na Amazônia superior como defensores dos cultivadores de coca de pequenas propriedades, na maioria migrantes das terras altas, contra compradores colombianos e funcionários do governo gananciosos<sup>18</sup>. Foi em parte devido ao apoio popular que o Sendero Luminoso cresceu tão rapidamente na década de 1980. Nove das 181 províncias do Peru foram declaradas Zonas

---

<sup>17</sup> Extrato de uma entrevista com Guzman em El Diario, 31 de julho de 1988, p. 15. Há alguma dúvida sobre a autenticidade da entrevista, assim como sobre se Guzman ainda está vivo. Mas a maioria dos observadores do Sendero em Lima acreditava que a entrevista era autêntica; para revisar a opinião desses atores, consulte La Republica, 31 de julho de 1988, pp. 12-15.

<sup>18</sup> Kawell (1989) relata o surgimento do Sendero como uma força política no Vale do Alto Huallaga.

de Emergência controladas pelo Exército em dezembro de 1982. O número saltou para 56 até meados de 1989 (Anistia Internacional 1989:2).

Os Senderistas usaram uma estratégia semelhante em comunidades de Ayacucho, Huancavelica, Andahuaylas e Junín<sup>19</sup>. Eles chegaram pregando a derrubada do governo e frequentemente redistribuindo terras e animais de cooperativas administradas pelo estado. O apelo à mudança radical agradou a muitos habitantes das aldeias. Os jovens guerrilheiros, que às vezes tinham parentes nas comunidades onde foram desenvolver tarefas organizativas, tinham o conhecimento do Quechua e da vida na montanha que lhes permitia transmitir eficazmente a doutrina revolucionária. Execuções de burocratas corruptos e ladrões de gado geralmente eram recebidas com entusiasmo. Isso fortaleceu a popularidade do Sendero Luminoso. Tortura e massacres pelas forças de segurança podiam afugentar o apoio. Mas ficou claro até o final dos anos 1980 que as táticas de terror muitas vezes acabavam tendo o efeito contrário. Camponeses ressentidos tinham outra razão para apoiar o Sendero Luminoso.

Sinais do descontentamento que o Sendero Luminoso explorou eram abundantes nas terras altas do sul durante as décadas de 1960 e 1970. A crescente pressão dos camponeses pela divisão das haciendas foi uma das razões por trás da decisão do governo de Velasco em 1969 de realizar uma reforma agrária. A década de 1960 trouxe uma onda de invasões de terras, greves e o fortalecimento de sindicatos camponeses regionais e nacionais.

Apenas em 1963, o cientista político Howard Handelman (1975:121) estimou que os camponeses realizaram entre 350 e 400 ocupações de terras nas montanhas do sul do Peru. Milhares de camponeses continuaram a se mobilizar durante a década, mesmo que a polícia geralmente apoiasse os proprietários de terras e muitos agricultores morressem em invasões sob fogo das forças de segurança<sup>20</sup>. A reforma não conseguiu deter o descontentamento. Muitas haciendas não foram divididas, e as novas cooperativas se mostraram ineficientes. O Estado falhou em fornecer dinheiro para empréstimos ou assistência técnica, mesmo quando a retórica oficial durante os primeiros anos de Velasco de igualdade e orgulho camponês tenha radicalizado muitos camponeses. Em Ayacucho e Apurímac, o protesto camponês se intensificou (Isbell 1988:7). Os camponeses agora invadiam não apenas haciendas indivisas, mas também as cooperativas. Ligas agrárias formadas inicialmente pelo governo Velasco tornaram-se independentes, e, até o final dos anos 1970, um mosaico de federações regionais militantes se estendia pelas terras altas.

No entanto, a antropologia andina registrou pouco sinal do imenso descontentamento dos camponeses ou de seu recurso frequente à ação. "To Defend Ourselves" refletia a tendência de ignorar a atividade política rural. Isbell descrevia os Chuschinos como insatisfeitos com suas relações com os mestizos. Mas ele enfatizava o conservadorismo dos moradores, seu desejo de manter a continuidade com suas tradições andinas. Seu argumento se baseava em alusões à ideia de "defesa". Os camponeses "defendem seu modo de vida", "mantêm o fechamento social", "se fecham social e economicamente para fortalecer suas defesas contra as invasões

---

<sup>19</sup> Consulte Berg (1988), Isbell (1988) e Manrique (1989) para relatos da chegada do Sendero em comunidades camponesas.

<sup>20</sup> O estudo recente de Huasichanca em Junín pelo antropólogo Gavin Smith (1989) oferece uma visão detalhada da história de protesto em uma comunidade andina do sul.

do mundo exterior" (Isbell 1977:97, 37, 243). Desejos de mudança eram atribuídos apenas aos professores mestizos e aos migrantes cholos de Lima. "Os camponeses escolheram a estratégia de proteger o que têm", escreveu Isbell (1977:237) em um trecho que ignorou o interesse rural pela mudança, "enquanto os professores radicais escolheram estratégias para obter o que não têm - melhores salários, maior mobilidade social e o poder de influenciar decisões".

Somente no posfácio de sua visita em 1975, Isbell revelou sinais de iniciativa política por parte dos agricultores chuschinós. Sabemos que em fevereiro de 1972, os moradores expulsaram o padre local, revoltados com o controle da igreja sobre animais e propriedades. Em abril de 1975, os chuschinós organizaram uma invasão em massa de uma hacienda não dividida. Após a ocupação, 200 chuschinós fizeram a longa viagem até a cidade de Ayacucho para pressionar pelo reconhecimento legal de sua reivindicação.

Tudo isso sugeriu disposição para tomar medidas audaciosas. Mas Isbell manteve sua imagem dos moradores como conservadores. Ela apresentou os migrantes cholos como líderes de ambos os movimentos, como se os moradores não tomassem tais medidas agressivas por conta própria, mesmo que as duas ações tivessem amplo apoio da comunidade. Apesar de seu impulso agressivo, Isbell (1977:243) finalmente interpretou ambos os eventos como mais evidência de "comuneros ... tentando fortalecer seus mecanismos de isolamento defensivo".

Pelo menos Isbell registrou evidências de mobilização camponesa. Muitos outros andinistas ignoraram completamente as greves generalizadas, invasões e o sindicalismo camponês não apenas nos Andes peruanos, mas também na Bolívia, na Colômbia e, em menor grau, no Equador. O estudo dos movimentos camponeses foi deixado em grande parte para cientistas políticos, jornalistas e advogados. A única etnografia bem conhecida dedicada ao protesto, o excelente "We Eat the Mines and the Mines Eat Us" de June Nash (1977), não tratava do campo, mas sim das minas de estanho proletarizadas da Bolívia. Dos 464 trabalhos citados por Frank Salomon (1982) em sua extensa revisão da etnologia andina na década de 1970, apenas 5 trataram diretamente da organização camponesa. Os antropólogos, em resumo, quase que totalmente ignoraram uma das questões mais cruciais da época. Parte da explicação repousa no estado da teoria antropológica nas décadas de 1960 e 1970. Até o florescimento da economia política em meados da década de 1970, grande parte do pensamento desses anos se encaixava no campo geral da ecologia cultural ou da antropologia simbólica<sup>21</sup>. Esse alinhamento se refletia nos estudos dos Andes. Surgiu um grande corpo de pesquisa sobre questões de adaptação; outro se concentrou em cosmologia, parentesco e ritual. A análise da mobilização e do protesto não tinha um lugar real em nenhum dos lados.

O desaparecimento da política foi mais marcante no trabalho dos antropólogos ecológicos. Com o rápido crescimento da ecologia cultural na antropologia norte-americana durante o final da década de 1960, antropólogos como Stephen Brush, Glynn Custred, Jorge Flores Ochoa, R. Brooke Thomas e Bruce Winterhalder tornaram o estudo dos ecossistemas andinos uma especialidade popular. Esses estudiosos reconheceram que a vida moderna nas terras altas refletia a experiência da conquista espanhola e o contato com o capitalismo. Alguns, principalmente Benjamin Orlove, combinaram interesses no meio ambiente e na economia

---

<sup>21</sup> O artigo de Sherry Ortner "Theory in Anthropology Since the Sixties" (1984) é a melhor introdução ao aspecto geral da disciplina nos Estados Unidos durante as décadas de 1960 e 1970.

política para criar uma etnografia criativa historicamente sensível. No entanto, a maior parte da literatura seguiu a linha dos principais antropólogos ecológicos como Marvin Harris e Roy Rappaport. Enfatizava-se, portanto, o desenvolvimento, pelo povo dos andes, de adaptações estáveis ao seu ambiente acidentado. Os estudiosos mais preocupados com a biologia documentaram os pulmões grandes dos camponeses das montanhas e seu sucesso no desenvolvimento de variedades de grãos e batatas adequadas ao frio. Outros, como Brush e Flores Ochoa, analisaram como a posse de terras e a gestão de pastagens nas aldeias andinas eram especialmente adequadas à ecologia. A natureza precisa da "ecologia vertical" andina - termo cunhado por John Murra para descrever como os estados pré-incaicos controlavam terras em altitudes variadas - tornou-se um tema de debate especial. Ao enfatizar o caráter autorregulador e distintivo da ecologia andina, a literatura ecológica se encaixava na premissa do andinismo sobre uma tradição andina discreta e estável. Os autores, em longas coletâneas como "Homem nos Andes" (Baker e Little 1976) e "Pastores da Puna" (Flores Ochoa 1977), puderam discutir em detalhes minuciosos o caráter especial da adaptação em lugares como Puno, Ayacucho e Huancayo, mesmo em meio a tumultos políticos e uma revolução iminente.

Havia um interesse ligeiramente maior pela política no lado culturalmente focado da etnografia andinista. O estruturalismo de Lévi-Strauss e a antropologia interpretativa de Clifford Geertz foram trazidos de várias maneiras para os tópicos andinistas clássicos de ritual, reciprocidade, parentesco e cosmologia por etnógrafos como Joseph Bastien, Leslie Brownrigg, Olivia Harris, Luis Millones, Tristan Platt e R. T. Zuidema. Novos estudos analisaram as culturas andinas em termos de "oposições estruturais", "transformações rituais", "redes de significado". Enquanto os ecologistas faziam da "ecologia vertical" uma preocupação particular, a natureza do ayllu tornou-se o foco de muitos estudiosos preocupados com o símbolo e a estrutura. Antropólogos como Michael Taussig (1980) e Nathan Wachtel (1977) elucidaram a cultura das terras altas no contexto da conquista ou da chegada do capitalismo. Mas eles preservaram uma visão de crenças inalteráveis que se encaixava com as suposições do andinismo. Assim como na ecologia cultural, o debate sobre a estrutura da cultura andina tornou-se um projeto tão absorvente que era possível ignorar os sinais da iminente agitação. Esforços em meados dos anos 1970 para unir perspectivas ecológicas e estruturais - Isbell subtitulou seu livro "ecologia e ritual" no espírito da síntese - apenas perpetuaram a insensibilidade antropológica à agência política dos camponeses andinos.

Além de suas lentes teóricas estreitas e em parte distorcidas, um fator adicional na negligência dos distúrbios rurais foi a orientação geral dos andinistas em relação aos seus sujeitos etnográficos. Na década de 1950, prevaleciam visões paternalistas das pessoas andinas como agricultores atrasados que teriam que se tornar agricultores modernos. O renomado antropólogo ecológico Julian Steward (1963: xxix) combinou a imagem dos andinos como "índios" não ocidentalizados com a retórica de modernização típica dos anos 1950:

*Como o entendimento limitado dos índios dos sistemas europeus os deixa mal equipados para resolver seus próprios problemas, estão sendo feitos grandes esforços para reabilitá-los economicamente, restaurando terras e melhorando os métodos agrícolas, e para reintegrá-los culturalmente, por meio da educação e de outros meios destinados a facilitar sua participação mais plena na vida nacional.*

A convicção de que os camponeses precisavam de uma dose de iniciativa ocidental e tecnologia moderna guiou os antropólogos de Cornell na década de 1950 que compraram a hacienda de Vicos nas terras altas centrais para supervisionar o processo pelo qual os ex-servos entrariam na era moderna.

Esse paternalismo descarado havia em grande parte desaparecido até meados dos anos 1960, com o declínio da teoria da modernização. O sabor da antropologia andinista nas décadas de 1960 e 1970 era cada vez mais redentor. Alguns etnógrafos destacaram problemas de conflitos intracomunais (Bolton 1973, 1974; Stein 1962). Mas a maioria enfatizava unilateralmente a resiliência e o valor das tradições andinas. Embora muitas vezes tenham chegado a uma presunção condescendente sobre seu direito de “falar pelo” povo das terras altas, os antropólogos enviaram uma mensagem importante aos burocratas do governo e aos administradores do desenvolvimento sobre a necessidade de respeitar as práticas e opiniões dos camponeses. Mostrava-se que os camponeses possuíam conhecimentos sofisticados sobre seu ambiente, tinham calendários rituais elaborados e sistemas astronômicos, possuíam ricas memórias de seu passado. Surgiu toda uma literatura sobre os benefícios fisiológicos da mastigação de coca, prática que antes era considerada um sinal de atraso andino.

Ao mesmo tempo, no entanto, o projeto de redimir "lo andino" ajudou os andinistas a minimizar o lado sombrio da vida nas terras altas: a pobreza extrema que levou tantos camponeses a se revoltarem. Todos os andinistas reconheciam a pobreza. Mas o foco nas adaptações ecológicas e no simbolismo sofisticado teve como consequência uma tendência a minimizar a extensão completa do sofrimento econômico em todo o campo. Os etnógrafos geralmente faziam pouco mais do que mencionar a terrível mortalidade infantil, os rendimentos ínfimos, a baixa expectativa de vida, as dietas inadequadas e a assistência médica precária que permaneciam tão rotineiros. Certamente, a vida dos camponeses estava repleta de alegrias, conhecimento e prazeres. Mas os números que levaram outros observadores a rotular Ayacucho como uma região de pobreza do "Quarto Mundo" seriam uma surpresa para alguém que conhecesse a área apenas através da etnografia de Isbell, Skar ou Zuidema. Eles nos deram imagens detalhadas de trocas cerimoniais, rituais de Dia de Santo, casamentos, batismos e festas de trabalho. Outro tipo de cena, tão comum nos Andes, quase nunca aparecia: a garota com um abscesso e sem médico, a mulher sangrando até a morte no parto, um casal em sua casa de adobe escura chorando a morte súbita de um bebê.

Em resumo, a antropologia andinista não reconheceu a dor explosiva e o descontentamento nas terras altas. Essa raiva não se traduziu, é claro, de maneira simples em apoio ao Sendero Luminoso. Camponeses no departamento sul de Puno e nos departamentos norte de Cajamarca e Piura rejeitaram as investidas guerrilheiras. Mesmo nos redutos do Sendero em Ayacucho, Apurímac, Huancavelica e Junín, muitos moradores rurais se recusaram a colaborar.

A Chuschi de Isbell, no entanto, foi um dos muitos lugares onde o Sendero Luminoso encontrou uma recepção calorosa. Quase todos os chuschinos aprovaram a execução de dois ladrões de gado pelo Sendero, o açoitamento público de outros dois e a expulsão de cinco burocratas corruptos<sup>22</sup>. Em agosto de 1982, muitos chuschinos estavam entre os 2.000

---

<sup>22</sup> Essas informações sobre a recepção do Sendero Luminoso em Chuschi provêm de um artigo de Isbell (1988) baseado em entrevistas com Chuschinos e pessoas de fora familiarizadas com a aldeia.

camponeses de nove aldeias que se juntaram a uma invasão liderada pelo Sendero de uma estação agrícola da Universidade de Huamanga. Em dezembro, as comunidades convergiram em Chuschi para uma marcha entusiasmada em comemoração ao nascimento de um exército popular organizado pelo Sendero. Dez quarteirões de camponeses agitavam bandeiras vermelhas, gritando "vivas" à guerra revolucionária.

Na curta seção final de "To Defend Ourselves" sobre as perspectivas futuras de Chuschi, Isbell (1977:244-245) escreveu que "o consumismo e os novos valores culturais decorrentes da migração e da educação aumentadas podem, com o tempo, causar mudanças na perspectiva da comunidade". Mas sua principal afirmação era que a mudança ainda não havia acontecido e que os moradores continuariam no futuro próximo "a manter suas atitudes conservadoras" e preservariam "os esforços para resistir à incorporação na economia e cultura nacionais". O impacto dos mestiços radicais seria "mínimo porque, como discutido anteriormente, eles não compartilham das preocupações políticas dos comuneros, que estão tentando proteger seu isolamento cultural".

Assim como outros andinistas, Isbell havia subestimado drasticamente os desejos dos ayacuchanos empobrecidos por mudanças. Longe de rejeitar a ideologia radical e "tentar proteger seu isolamento cultural", muitos chuschinos e outros camponeses andinos estavam dispostos a abraçar o conceito de revolução. O preço que os chuschinos pagariam por receber o Sendero se mostrou incalculavelmente alto. Em 1983-84, as forças do governo desapareceram com 6 camponeses de Chuschi e 46 da comunidade vizinha de Quispillacta. Um destacamento de Sinchis, comandos policiais de suéter preto que são as forças de contra-insurgência mais autoproclamadas selvagens, explodiu um idoso chuschino com granadas de mão na praça da vila. Em 1985, o Exército queimou grande parte de Chuschi. A maioria dos comuneros fugiu para as favelas de Lima<sup>23</sup>.

Como a palavra "fome" no título sugere, Antonio Diaz Martinez fez das condições desesperadas em Ayacucho o ponto focal de "Ayacucho: Fome e Esperança". A explicação de Diaz da situação antecipou a do Sendero Luminoso. Ele via a pobreza das terras altas como resultado não da incorporação na economia mundial, mas da estagnação da região em um sistema semifeudal dominado por grandes proprietários de terras e burocratas parasitas. No entanto, o Diaz de 1969 escreveu com uma sutileza que desapareceria no maoísmo formulaico do Sendero Luminoso. O resultado foi uma imagem detalhada e sensível dos muitos aspectos da pobreza de Ayacucho: ricos fazendeiros comprando pequenos proprietários em Cangallo, donos de plantações em Apurimac pagando migalhas a diaristas, camponeses com parcelas pequenas demais para a subsistência, comunidades em conflito com fazendas e entre si.

Antropólogos como R. Brooke Thomas (1976:403) enfatizaram que o povo andino fez uma "adaptação bem-sucedida a uma das regiões mais estressantes habitadas pelo homem". Diaz (1969:65-66), por outro lado, via terras "erodidas, mal irrigadas, extremamente divididas... cansadas e desmatadas". Longe de se adaptarem ao seu ambiente montanhoso, os camponeses eram forçados a entrar no movimentado circuito entre a selva, as montanhas e a costa:

---

<sup>23</sup> Essas informações provêm da nota introdutória de Isbell à reimpressão de 1985 de "To Defend Ourselves".

*A costa, as minas de Cerro de Pasco, a selva de Apurímac servem como uma fuga da pobreza da terra, proporcionando-lhes algum trabalho temporário ou permanente e um pouco de renda econômica. Após o plantio, eles vão para esses centros de trabalho e depois retornam para as colheitas, trazendo consigo algumas roupas e um pouco de dinheiro economizado para a família que ficou para cuidar da casa e dos campos. Outros emigram definitivamente, levando sua família consigo e deixando seu pequeno lote para um parente. Às vezes, voltam para as festas, ou nunca mais voltam. [Diaz 1969:65]*

Diaz acreditava que alguns comuneros, como os de Moya, haviam mantido uma aparência de equilíbrio por meio do cuidadoso gerenciamento de seus recursos limitados. No entanto, em geral, "Fome e Esperança" evita a linguagem de "adaptação" e "equilíbrio" em favor de imagens de sofrimento e empobrecimento.

Diaz compartilhava a fé dos antropólogos nas tradições andinas. No entanto, isso não o impediu de lidar com a pobreza e a injustiça. A maioria das etnografias andinistas celebrava insistentemente, mas Diaz preferiu denunciar. Ele constatou que "a pobreza, a desnutrição, o analfabetismo são o denominador comum" desde as favelas de Ayacucho até as selvas maláricas de Apurímac e as alturas ventosas de Huamanga (1969:33). Evitando estatísticas extensas ou jargões marxistas, Diaz escolheu retratar as duras condições por meio de entrevistas informais e vívidas vinhetas de comunidades específicas. Um trecho típico encontra Diaz conversando com José Hinostroza, um migrante de Cangallo para o úmido vale de Apurímac. Diaz usou as palavras de Hinostroza para ampliar nossa compreensão da situação nas zonas rurais de Ayacucho. A conversa é discreta, mas aprendemos sobre a falta de escolas, preços baixos para produtos agrícolas, disputas com o governo e doenças devastadoras. Diaz não termina com grandes declarações, mas refletindo sobre as opiniões de Hinostroza enquanto caminha pelo caminho enlameado da casa, chupando um mamão dado por sua esposa Campa, nascida na Amazônia.

Diaz acreditava que os camponeses queriam mudanças. Ele retratou Ayacucho como fervilhante de atividade política. "Comunidades, aldeias e casas" estavam "lutando... para se livrar dessa estrutura colonial obsoleta e impraticável" (1969:33). Ouvimos as reclamações de um trabalhador de Apurímac sobre seus baixos salários, palavras indignadas sobre burocratas do governo de um fazendeiro de Cangallo, uma invasão de terras por 114 famílias de agricultores em Huaschura, a ocupação de outra fazenda em La Mar, agricultores de Cangallo rejeitando uma cooperativa administrada pelo governo para formar sua própria associação. Para Diaz, essa era uma região de "camponeses desencantados com os poderes públicos"<sup>24</sup>, de pequenos agricultores ativos e conscientemente envolvidos com o mundo maior (Diaz 1969:33). A "esperança" de "Fome e Esperança" referia-se ao que Diaz sentia ser a capacidade dos ayacuchanos de remodelar sua sociedade.

Descontente com sua própria experiência no início dos anos 1960, Diaz considerava o desenvolvimento patrocinado pelo Ocidente uma resposta inaceitável aos problemas de Ayacucho. Engenheiros, agrônomos e administradores em projetos de desenvolvimento foram duramente criticados em "Fome e Esperança". Para Diaz, eles representavam não a perspectiva de mudança, mas o rosto mais recente da opressão governamental. Ele criticou

---

<sup>24</sup> A citação foi retirada da contracapa de "Hunger and Hope".

repetidamente os burocratas do desenvolvimento por seu paternalismo, insensibilidade ao conhecimento local, ineficiência e corrupção; e ele anexou a "Fome e Esperança" um breve ensaio de um estudante norte-americano que denuncia um projeto de colonização da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional em Apurímac por seu desperdício e elitismo (Diaz 1969). A dura crítica ao desenvolvimento de "Fome e Esperança", levada a um extremo rígido, levaria o Sendero Luminoso a tornar os funcionários governamentais do desenvolvimento alvos de assassinato. No início de 1989, um comunicado guerrilheiro também ordenou que grupos de desenvolvimento privados saíssem do Peru porque "você dão migalhas ao povo para entretê-los e não percebem que o caminho correto é o da guerra popular"<sup>25</sup> (Diaz 1969).

Diaz (1969:34) resumiu seu desagrado com o desenvolvimento e a crença no potencial revolucionário dos camponeses ayacuchanos em um trecho apaixonado com fortes tons andinistas:

*Aqui o homem dos Andes viveu sob uma economia centralizada, até o predador branco, que durou 300 anos, e seu sucessor, o mestiço moderno: governador, padre, congressista, funcionário público, propagandista e vendedor de tecnologia, que dizem que alcançarão o "desenvolvimento". "Desenvolvimento" de quem, se nem sequer param para aprender sobre a cultura nativa ou mesmo a estrutura econômica, como poderão desenvolvê-la? Mas, no entanto, esse povo autóctone se mantém de pé, com esperança no futuro, com fé em seus esforços, e um dia romperá as correntes que impedem seu desenvolvimento.* [Diaz 1969:34]

A linguagem de Diaz reitera que o andinismo nem sempre acompanha a visão dos camponeses como conservadores. Isso aconteceu com os antropólogos devido à falta de interesse na política. Mas Diaz, como os socialistas indigenistas das décadas de 1920 e 1930, conectou sua crença na sobrevivência das tradições "autóctones" com uma certeza sobre a possibilidade de mudança. "Lo andino" tornou-se uma semente de pureza que floresceria em uma nova ordem social.

Apesar da identidade heteroglota de seu próprio quadro, o Sendero Luminoso também invocaria o conceito de um retorno às origens andinas não corrompidas. Em uma "guerra popular" contra os "reacionários e seus mestres imperialistas", certificava El Diario, o jornal semi-oficial do partido, "o povo andino avança... o quechua, aymara e chanka avançam"<sup>26</sup> (Diario, citado por Isbell, 1982). Onde o Sendero difere de outras alternativas socialistas é na assustadora rigidez de seu vanguardismo. O absolutismo dos senderistas em relação às suas opiniões - e seu próprio direito de liderar - fornece o quadro moral que justifica o assassinato daqueles percebidos como opositores. "Fome e Esperança" continha alguns avisos antecipados desse autoritarismo. Diaz (1969:34-35) direcionou o livro não para os pobres de Ayacucho, mas para os "jovens estudantes e pesquisadores" que ele esperava que reconhecessem sua "responsabilidade histórica de estudar nossos problemas e assumir uma posição honesta na busca de novas situações". Enquanto conservava um profundo respeito pelo conhecimento e militância camponesa, ele também mesclava frases sobre as "massas miseráveis" e os "camponeses analfabetos" que sugeriam que sua consciência política era menos aguda do que

---

<sup>25</sup> Citado no Latin American Weekly Report de 5 de outubro de 1989, página 12.

<sup>26</sup> El Diario, 8 de maio de 1988, p. 6, citado em Mauzeri (1989:21).

a de uma vanguarda educada. O povo estaria no cerne da revolução. Mas ele precisaria ser organizado em um "estado planejado" (Diaz 1969:266).

No geral, no entanto, a visão de Diaz tinha um sabor colaborativo muito diferente do dogmatismo do partido que ele ajudaria a organizar na próxima década. A paixão perspicaz do jovem professor ainda não havia se endurecido em doutrina. A Universidade de Huamanga, Diaz (1969:265) escreveu, deveria evitar se tornar uma "produtora de egoístas e individualistas" e "colocar-se a serviço da coletividade". Mas se não o fizesse, Diaz (1969:24) acreditava que os pobres de Ayacucho fariam mudanças por conta própria, "passando mais cedo ou mais tarde reto [pela universidade], e transformando seu mundo". O corolário da visão de Diaz (1969:266) trazia o sonho poderoso, mas estranhamente inocente, de uma utopia coletivamente construída. "Os Andes têm pessoas fortes e ricos recursos naturais", ele escreveu na última linha de "Fome e Esperança", "vamos transformá-los em um paraíso."

Edward Said (1979:1) fala sobre como a sangrenta guerra civil em Beirute em 1974-75 colidiu com a imagem do orientalismo. Não era mais possível representar o Oriente Médio como "um lugar de romance, ser exótico, memórias e paisagens assombradas, experiências notáveis". Ayacucho marcou um momento semelhante para o andinismo. Não era mais tão fácil interpretar o altiplano como um lugar de culturas estáticas e identidades discretas. Pôsteres coloridos de camponeses andinos com ponchos posando ao lado de lhamas em Machu Picchu ainda enfeitavam as paredes de agências de viagens nos Estados Unidos. Mas um tipo diferente de imagem do altiplano também começou a chegar a esse país: fotos de valas comuns, destroços de explosões, soldados de máscaras de esqui preta e famílias de agricultores lamentando seus mortos.

Longe do paraíso imaginado por Diaz, a vida em grande parte dos Andes peruanos se tornou um pesadelo. Mais de cinquenta mil pessoas fugiram do terror no campo para as favelas de Lima ao longo dos anos 1980 (Kirk 1987). Os senderistas assassinaram não apenas representantes do Estado, mas também candidatos políticos e sindicalistas. As forças de segurança do governo transformaram o estupro e a tortura em prática padrão. Eles "desapareceram" mais de 3.000 pessoas desde 1982 e mataram pelo menos o mesmo número em execuções em massa e assassinatos seletivos (Amnesty International 1989:1).

Uma vítima da guerra foi Antonio Díaz Martínez. Preso no início dos anos 1980, ele foi um dos 124 prisioneiros na ala de terrorismo da prisão de Lurigancho, bairro arenoso nos arredores de Lima. Em junho de 1986, os senderistas em Lurigancho, na prisão da ilha de El Frontón e no centro de detenção de mulheres de Santa Bárbara organizaram ocupações simultâneas para protestar contra os planos do governo de transferi-los para uma instalação mais segura. O presidente Alan García recusou-se a negociar. Ele entregou as prisões às forças armadas. A polícia invadiu Santa Bárbara, matando dois prisioneiros. Em El Frontón, helicópteros bombardearam o pavilhão principal. As tropas mataram pelo menos 90 prisioneiros. Em Lurigancho, a polícia disparou bazucas, morteiros e foguetes no complexo e depois invadiu a prisão. Díaz foi provavelmente um dos pelo menos cem prisioneiros executados após se renderem, baleados na cabeça ou na boca enquanto estavam deitados no chão (Amnesty International 1989:7). Para evitar autópsias, as forças de segurança secretamente enterraram

os corpos à noite em cemitérios ao redor de Lima. O corpo de Díaz foi descoberto em uma cova rasa no Cemitério Imperial na província de Cañete, ao sul da capital.

Apenas cinco semanas antes do levante na prisão, Díaz protagonizou uma das primeiras entrevistas concedidas por um líder do Sendero Luminoso. O jornalista José Maria Salcedo (1986) passou do caos da prisão regular para o corredor especial de terroristas, onde os Senderistas mantinham disciplina rigorosa. Salcedo tentou retratar Díaz como um revolucionário hesitante. A transferência para a prisão já estava anunciada. Díaz previu que o exército poderia usar a oposição à transferência para justificar um massacre, mas não demonstrou medo. "Nossa moral é superior e encaramos a morte como um desafio", disse Díaz (citado em Salcedo 1986:64).

No entanto, no final, a entrevista termina por desestabilizar o esforço de Salcedo em retratar Díaz como menos comprometido com o Sendero Luminoso. Díaz havia claramente se transformado em um linha-dura. As respostas ainda eram concisas e inteligentes, mas tinham as arestas intransigente que já haviam surgido no segundo livro de Díaz, "China: A Revolução Agrária" (1978). Escrito após uma estadia na China em 1974-75 e publicado uma década após "Fome e Esperança", este livro revelou a virada de Díaz para o maoísmo inflexível da Revolução Cultural. "Desde 1949 ... a Ditadura do Proletariado contra a burguesia se tornou ainda mais intensa", afirma Díaz (1978:8) no começo do livro, "... [e] com a Grande Revolução Cultural Proletária, a linha vermelha do presidente Mao se torna novamente mais vigorosa". Em Lurigancho, Díaz agora podia dar ênfase ao seu compromisso com o comunismo ("todos nós somos matéria para a transição ao comunismo") e citar o imperturbável Abimael Guzmán - "Presidente Gonzalo" - como um paragon máximo de virtude moral ("a maior afirmação da vida sobre a morte"). O Sendero Luminoso às vezes deve matar camponeses, ele explicou em uma linguagem maoísta-stalinista convincente, porque "o campo não é plano, mas dividido em classes".

Quanto aos antropólogos, a maioria recuou do Peru. Apenas um punhado ainda trabalha no altiplano, e nenhum na zona rural de Ayacucho. Somente um projeto de arqueologia andina permanece dos mais de dez projetos importantes que operavam no final dos anos 1970. Estudantes de pós-graduação interessados nos Andes agora optam pelo Equador ou pela Bolívia. Até onde sei, o único andinista a oferecer reflexões públicas por escrito sobre por que os antropólogos não anteciparam o Sendero Luminoso é Billie Jean Isbell. Sua breve nota introdutória a uma reimpressão de 1985 de "To Defend Ourselves" mescla uma franca admissão de erro com uma retórica confiante de expertise contínua. "Minha perspectiva antropológica", ela escreve, "me cegou para ver os processos históricos que estavam ocorrendo na época. Eu não coloquei adequadamente Chuschi em um sistema mundial no qual a violência crescente e a desintegração dos Estados nacionais no Terceiro Mundo estão se tornando comuns" (Isbell 1985:xiii-xiv).

Mas Isbell também conserva sua mesma visão de continuidade e autocontenção andina. Ele não considera como o crescimento do Sendero Luminoso refletiu o descontentamento dos camponeses ou as interconexões cada vez mais intensas do Peru. Em vez disso, ele ainda fala de uma "polarização crescente das massas que falam quíchua e a cultura nacional" e retrata o

Sendero Luminoso como um "pequeno movimento de esquerda" externo e diferente do campesinato:

*O Sendero Luminoso declarou que está preparado para uma luta de cinquenta anos para destruir o governo existente e instituir uma nova ordem. Os camponeses, por outro lado, estão se concentrando em preservar suas terras e seu modo de vida. (Isbell 1985:xiii)*

Claro, essa posição tem alguma verdade parcial. Continua sendo essencial entender que o Sendero Luminoso não é um levante camponês orgânico. Mas Isbell ignora que muitos dos jovens recrutados pelo Sendero Luminoso são filhos e filhas de camponeses; e ele ignora correntes de simpatia pelos guerrilheiros em meio a um grande número de camponeses peruanos que desejam mudança e não apenas defender suas tradições. Se o Sendero Luminoso fosse apenas um grupo de intelectuais de esquerda violentos, o movimento já teria sido destruído há muito tempo. Em vez disso, ele se espalhou por grande parte das montanhas e agora representa uma ameaça diária para Lima. Os guerrilheiros são em parte estrangeiros e nativos, apoiados em terrorismo e popularidade.

Acredito que os antropólogos que ainda se preocupam com a interpretação da vida nas terras altas precisam romper decisivamente com o andinismo. Dois movimentos relacionados me parecem cruciais. Um é desmontar a lógica binária do andinismo: andino/europeu, indígena/ocidental, pré-capitalista/capitalista, pagão/cristão, tradicional/moderno. Em vez de presumir a separação entre o andino e o ocidental, podemos começar a abordar as identidades plurais nas montanhas como maneiras particulares de viver construídas a partir de redes abrangentes de poder e significado. Aldeões como os de Chuschi não são, como Isbell (1977:4) colocou, "camponeses se aproximando de graus de incorporação nacional". Pelo contrário, eles viveram por quase meio milênio sob o domínio colonial e republicano. Estradas, rádios, educação universal, campanhas políticas, evangelização, alistamento militar e a migração massiva estreitaram os laços entre o campo andino e os grandes centros urbanos durante este século. Reconhecer esses laços intrincados não significa diminuir a persistência de diferenças culturais acentuadas nas nações andinas. No entanto, exige ver a diferença não como resultado de distância e separação, mas como construída dentro de uma história de conexões contínuas.

Um segundo movimento-chave é parar de representar a identidade andina moderna como uma questão de continuidade com o passado indígena. O que Fabian (1983) chama de negação da coetaneidade - a apresentação de uma tradição cultural contemporânea como se fosse um artefato de uma era anterior - subjaz à suposição de que as culturas andinas de hoje derivam da era pré-colonial. Claro, seria errado ignorar os fortes laços do povo andino com seu passado. Para dar o exemplo mais óbvio, mais de 5 milhões de pessoas ainda falam o Quechua, embora seja um Quechua agora temperado com empréstimos do espanhol. Ao mesmo tempo, porém, as metáforas de "continuidade" e "tradicionalismo" funcionam mal nos Andes (cf. Clifford 1988). Na inspeção detalhada, corantes químicos tingem ponchos tecidos em casa. As celebrações das festas de colheita ocorrem nos Dias dos Santos. O MSG fabricado no Japão dá sabor à antiga especialidade de cuy assado. A cultura andina prospera mesmo nas turbulentas terras altas do Peru. Mas nunca é a expressão de traços montanheses primordiais, tanto

quanto o produto de visões que as pessoas continuamente retrabalham em processos permanentes de recombinação.

Assim, encerro com um apelo em vez de uma conclusão. ANFASEP e outras duas organizações de direitos humanos do Peru precisam urgentemente de apoio. Elas trabalham sob grande perigo para monitorar violações e ajudar vítimas do terror. Por favor, considere enviar uma doação para eles:

Comitê de Defesa dos Direitos Humanos em Apurimac

CODEH, Apartado 26, Abancay, Apurimac, Peru

Associação das Famílias dos Desaparecidos em Ayacucho

ANFASEP, Apartado 196, Ayacucho, Peru

Centro de Pesquisa e Ação pela Paz

CEAPAZ, Costa Rica 150, Lima 11, Peru, tel. 63501

### **Referências bibliográficas**

Alberti, Giorgio, and Enrique Mayer

1974 Reciprocidad andina: ayer y hoy. In Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. G. Alberti and E. Mayer, eds. Pp. 13-37. Lima: IEP.

Amnesty International 1989 Caught Between Two Fires, Peru Briefing. London: Amnesty International.

Arguedas, José Maria 1956 Puquio, una cultura en proceso de cambio. Revista del Museo Nacional 26:78-

\_\_\_\_\_ 1980 Yawar Fiesta. Lima: Editorial Horizonte.

Baker, Paul, and Michael Little, eds. 1976 Man in the Andes: A Multidisciplinary Study of the High-Altitude Quechua. US/IBP Synthesis Series, 1. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson, and Ross Inc.

Bastien, Joseph 1978 Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu. St. Paul, Minn.: West Publishing Company.

Berg, Ronald 1988 Retribution and Resurrection: The Politics of Sendero Luminoso in Peru. Paper presented at the annual meeting of the American Anthropological Association, Phoenix, Arizona.

Bolton, Ralph 1973 Aggression and Hypoglycemia among the Qolla: A Study in Psychobiological Anthropology. Ethnology 12:227-257.

1974 To Kill A Thief: A Kallawya Sorcery Session in the Lake Titicaca Region Peru. *Anthropos* 69:191-215.

Bourque, Susan, and Kay Warren 1989 Democracy Without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru. *Latin American Research Review* 24(1):7-35.

Brush, Stephen 1977 Mountain, Field, and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Buechler, Hans, and Judith-Maria Buechler 1971 *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Clifford, James 1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

Collins, Jane 1989 *Unseasonal Migrations: The Effects of Rural Labor Scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Degregori, Carlos Ivan 1986 *Sendero Luminoso*. Lima: IEP.

Diaz Martinez, Antonio 1969 *Ayacucho: Hambre y Esperanza*. Ayacucho. Ayacucho: Ediciones Waman Puma.

1978 *China: la revolución agraria*. Lima: Mosca Azul.

Doughty, Paul 1968 *Huaylas: An Andean District in Search of Progress*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Fabian, Johannes 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Flores Ochoa, Jorge 1977 *Pastores de Puna*. Lima: IEP.

Gonzalez, Raul 1982 *Por los caminos de Sendero*. *Quehacer* 19:39-77.

Greaves, Thomas 1972 *The Andean Rural Proletarian*. *Anthropological Quarterly* 45(2):65-83.

Handelman, Howard 1975 *Struggle in the Andes*. Austin: University of Texas Press.

Harding, Colin 1988 Antonio Diaz Martinez and the Ideology of Sendero Luminoso. *Bulletin of Latin American Research* 7(1):65-73.

Isbell, Billie Jean 1977 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.

1985 Reprinting of *To Defend Ourselves*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

1988 *The Emerging Patterns of Peasants' Responses to Sendero Luminoso*. Paper presented at *Patterns of Social Change in the Andes Research Conference* sponsored by NYU and Columbia University LAS Consortium, New York City.

Kawell, Jo Ann 1989 *Going to the Source*. *NACLA* 22(6):13-22.

- Kirk, Robin 1987 Refugees Rebuild Communities. *NACLA* 21(5-6):9-1 1.
- Manrique, Nelson 1989 Sendero en los andes centrales. *Quehacer* 60:62-83.
- Marcus, George, and Michael Fischer 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martinez, Hector 1980 *Migraciones internas en el Peru*. Lima: IEP.
- Mauceri, Philip 1989 *The Military, Insurgency and Democratic Power: Peru, 1980-1988*. *Papers on Latin America*, No. 11. New York: Columbia University, Institute of Latin American and Iberian Studies.
- McClintock, Cynthia 1984 *Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso*. *World Politics* 27(1):48-84.
- Michel-Jones, Françoise 1978 *Retour au Dogon: Figure du double et ambivalence*. Paris: Le Sycomore.
- Montoya, Rodrigo 1979 *Produccion parcelaria y universo ideologico*. Lima: IEP.
- Nash, June 1977 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. New York: Columbia University Press.
- Nufiez del Prado, Juan Victor 1974 *The Supernatural World of the Quechua of Southern Peru As Seen from the Community of Qotobamba*. In *Native South Americans*. P. Lyon, ed. Pp. 238-250. Boston: Little, Brown.
- Olien, Michael 1973 *Latin Americans, Contemporary Peoples and Their Cultural Traditions*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Orlove, Benjamin, Michael Foley, and Thomas Love, editors 1989 *State, Capital, and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in the Andes and Mexico*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Ortner, Sherry 1984 *Theory in Anthropology since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History* 26:126-165.
- Palmer, David Scott 1986 *Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso*. *Comparative Politics* 18(2):127-146.
- Rosaldo, Renato 1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.
- Roseberry, William 1983 *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Said, Edward 1979 *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Salcedo, Jose Maria 1986 *Con Sendero en Lurigancho*. *Quehacer* 39:60-67.
- Salomon, Frank 1973 *Weavers of Otavalo*. In *Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel R. Gross ed. Pp. 463-485. New York: The Natural History Press.

\_\_\_\_\_1982 Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective. *Latin American Research Review* 17(2):75-128.

\_\_\_\_\_1985 The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development* 5(1):79-98.

Shakespeare, Nicholas 1988 In Pursuit of Guzman. *Granta* 23:149-197.

Skar, Harold 1982 *The Warm Valley People*. New York: Columbia University Press.

Smith, Gavin 1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.

Stein, William 1962 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Ster, Steve, ed. 1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th-20th Century*. Madison: University of Wisconsin Press.

Steward, Julian 1963 Preface. In *Handbook of South American Indians*, vol. 2. New York: Cooper Square Publications.

Taussig, Michael 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

\_\_\_\_\_1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Thomas, R. Brooke 1976 Energy Flow at High Altitude. In *Man in the Andes*. P. Baker and M. Little, eds. Pp. 379-404. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson, Ross Inc.

Trimborn, Hermann 1969 South Central America and the Andean Civilizations. In *Pre-columbian American Religions*. W. Krickeberg et al., eds. Pp. 83-114. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Valcarcel, Luis 1938 Los estudios peruanos. *Revista del Museo Nacional* 15:3-12. 1950 Introduction. In *Indians of Peru, a book of photographs by Pierre Verger*. Pp. 1-6. New York: Pantheon.

Wachtel, Nathan 1977 *The Vision of the Vanquished*. Hassocks: Henson Press.

Zuidema, R. T., and V. Quispe 1973 A Visit to God. In *Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel R. Gross, ed. Pp. 358-373. Garden City, N.Y.: Natural History Press.