

# Etnikai identitás, társadalmi mozgalmak és politikai szerepvállalás Peruban\*

*Carlos Ivan Degregori*

Az Andok nemzetállamai a nyolcvanas években kisebb-nagyobb mértékben válságos helyzetbe kerültek. Ecuadorban és Bolíviában az általános elégedetlenség etnikai jellegű mozgalmakhoz vezetett,<sup>1</sup> Perut viszont polgárháborúba sodorta egy olyan csoportosulás (a *Sendero Luminoso*, azaz Fényes Ösvény nevű, szélsőségesen osztályharcos szervezet), amely céljai és elvei között még csak meg sem említi az ország etnikai problémáit. Vajon miért van ez a különbség? Lehetséges, hogy Peruban az etnikai kérdés ma már valóban a múlté?

Ez a tanulmány azt az álláspontot képviseli, hogy az etnikai dimenzió az ország kulturális életében, társadalmi rétegződésében, a civil mozgalmakban és a politikai életben továbbra is fontos szerepet játszik, ám egyrészt más formában jelentkezik, mint a többi közép-andokbeli országban, másrészt pedig a peruiak meglehetősen bonyolult identitástudatának csak az egyik és nem is a legfontosabb eleme.

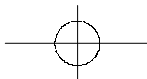
## 1. AZ ETNIKUM ELSŐDLEGES VAGY HELYZETI ÉRTELMEZÉSE

A perui etnikai kérdés szerepét azért nehéz megértenünk, mert az etnikum, az etnikai identitás vagy a nemzeti identitás fogalmait egyoldalúan szokás megközelíteni. A jelen tanulmány kereteit meghaladja ugyan e fogalmak mélyreható tanulmányozása, de nagy vonalakban áttekintjük azt a két megközelítést, amely az utóbbi évtizedekben a legnagyobb

\* Eredeti megjelenés: *Identidad étnica, movimientos políticos y participación política en el Perú*. In *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. IEP-IFEA, 1993.

1 Ecuadorban az Ecuadori Őshonos Lakosság Nemzeti Szövetsége (CONAIE) az 1990-ben rendezett sikeres országos sztrájkjal tette magát ismertté. (Lásd Almeida *et al.* 1990; a *Replika* ezen számában pedig Andrés Guerrero tanulmányát [A szerk.].)

Bolíviában a hetvenes évektől tűntek föl olyan csoportok, mint amilyen például a Tupac Katari Forradalmi Mozgalom. Ezek ugyan a nagypolitika mezéjén nem lettek sikeresek, de hatásukra kialakult egy országos szövetség (Parasztmunkások Egyesült Szakszervezeti Szövetsége, CSUTCB). A nyolcvanas évtizedben, főleg az ajmarák lakta területeken megsokszorozódtak a magukat etnikai terminusokban meghatározó mozgalmak – ilyen például az „őseredeti nép” mozgalma. 1990-ben a CPIBP (Benii Őshonos Népek Koordinátora Mozgalom) szervezésében a bolíviai őserdő népei La Pazig tartó menetelésükkel hívták föl a figyelmet magukra és a mozgalmukra.



hatást gyakorolta a társadalomtudományokra: az etnikum elsődleges, alapvető jellegű, illetve helyzeti állapotként való értelmezéséről van szó.

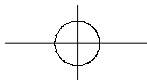
Clifford Geertz az úgynevezett harmadik világbeli új államok keletkezéséről írott tanulmányában az elsődlegesség fogalmát a következőképpen határozza meg:

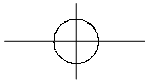
Elsődleges köteleknek tekintjük azokat a köteleket, amelyek a társadalmi lét „adott” (veleszületett) aspektusaiból – pontosabban fogalmazva, mivel a kultúra elkerülhetetlenül beleértendő ezekben a dolgokba, feltételezhetően „adott” aspektusaiból – következnek: elsősorban tehát a közvetlen szomszédságot és a rokoni köteleket. Sőt, elsődleges köteleknek tekintjük azokat az „adott” köteleket is, melyek abból következnek, hogy valaki egy meghatározott vallási közösségbe születik, vagy egy adott nyelvet, illetve annak egy dialektusát beszéli, és hogy speciális társadalmi tevékenységeket gyakorol. Véleményünk szerint ezek a vérbeli, nyelvi, szokásbeli és egyéb összefüggések már önmagukban is nagyon ellenálló, esetenként megváltoztathatatlan összetartó erőt képviselnek. Az egyén *ipso facto* szüleihez, szomszédaihoz, vallási közösségének tagjaihoz kötődik, nem pusztán a személyes vonzalom, szükségletkielégítés, közös érdek vagy erkölcsi elkötelezettség eredményeképpen, hanem nagymértékben valamiféle megmagyarázhatatlan, abszolút értékű fontosság miatt, ami magából a kötelekből következik (Geertz 1973).

John Rex kritikájában rámutat arra (Rex 1986: 27), hogy Geertz fenti definíciója szerint a gyermekek nem szakadhatnak ki abból a kulturális és szociális hálóból, amelybe születtek, mert egyszerűen elszigetelődnének és meghalának. Ám az emberek nem maradnak meg örökre a gyermekkorban, és nem föltételezhetjük egy olyan természetfölötti erő misztikus létét sem, amely ellenőrizni tudná az egyén viselkedését. Van valamelyes szabadságunk abban, hogy elfogadjuk-e vagy sem a rokoni kötelezettségeket, anyanyelvünk használatát, megőrizzük-e a régi hiedelmeket, és gyakoroljuk-e a régi szokásokat. Más szavakkal: ha az egyén egy meghatározott etnikai csoporthoz tartozónak vallja magát, azt bizonyos mértékig a szervezetek, vezetők és jelképek társadalmi kontrolljának hatására teszi. Ez a társadalmi kontroll semmiképpen sem valami misztikus, megközelíthetetlen tényező, hanem olyan valami, amit tanulmányozhatunk és megmagyarázhatunk. Ez nem mond ellent annak, hogy sokan – a társadalmi intézményeken és a kulturális tevékenységeken keresztül – erősen kötődnek ahhoz az etnikai csoporthoz, amelyben születtek.

A norvég antropológus, Frederik Barth más szemszögből határozza meg az etnikumot (Barth 1969). A Pakisztán északnyugati területein élő pathánok tanulmányozásakor merült föl a kérdés: ki a pathán, és ki nem az. Barth úgy találta, hogy a csoport tagjait más csoportoktól elválasztó határvonal a körülményektől függően máshol és máshol húzódik meg. Azt mondhatjuk, hogy a csoporthatárok elhelyezkedése bizonyos fokig éppen azoknak a tényezőknél függvénye, melyeket Geertz mint irrelevánsakat kizárt az etnikum definíciójából. Ilyenek például a személyes vonzalom, a szükségletkielégítés, a közös érdek és az erkölcsi köteletség. Ez nem jelenti azt, hogy Barth tagadná az eleve meghatározott etnikai vonások létezését. Szerinte azonban ezek olyan eszközökké válnak, melyeket az egyén szükségleteinek kielégítésére használhat föl. Ehhez még hozzáfűzi, hogy a csoporthatárok nemcsak attól függenek, hogy a csoporttagok miképp határozzák meg magukat, hanem attól is, hogy mások miképp határozzák meg őket. Ha a hatalommal bírók lehetlenné teszik azon gazdasági eszközök fölötti ellenőrzést, amelyekhez az etnikai csoport hozzáférni igyekszik, akkor az etnikum bélyeggé változik. Sőt, a hatalommal rendelkező vagy többségben lévő csoport ezt a bélyeget megkülönböztetésre és a javak egyenlőtlen elosztására használhatja föl.

Annak ellenére, hogy Barth egy törzsi társadalmat tanulmányozott, láthattuk, hogyan vezeti be a különböző csoportok közötti hatalommegosztás és hierarchia dimenzióit. Fejlett társadalmakban elkerülhetetlen annak vizsgálata, hogyan működnek ezek a tényezők egyazon társadalmon belül. Ilyenkor érdemes összekötni az etnikum fogalmát az osztály,





illetve egyes esetekben a faj fogalmával. Céljainkhoz azonban itt elegendő annak a két szempontnak a kiemelése, amelyek Barth „helyzeti” megközelítéséhez kapcsolódnak.

Egyrészt, a fejlett társadalmakban az etnikai csoportokat meghatározhatjuk úgy, mint az „állam keretein belüli olyan alcsoportokat, melyeket tagjaik kollektív érdekük előmozdítása érdekében használnak” (Adams 1991: 181). A definíciót Urban és Sherzer azzal egészítik ki, hogy ebben az értelemben az etnikumok olyan, javakért versengő érdekcsoportosulások, melyek céljuk elérése érdekében a nyelvet, a rítusokat és más kulturális aspektusokat mozgósítják (Urban és Sherzer 1991: 4).

Másrészt, az etnikai csoport meghatározásához azokat a szubjektív dimenziókat kell figyelembe venni, amelyekkel az adott csoportosulás önmagát mint etnikumot meghatározza, és amelyekkel objektív környezetét a közös érdek és a javakért való küzdelem alapján értelmezi. Jackson ezt a dimenziót is bevonja saját definíciójába: „olyan sajátos csoport, amely alapvetően arról ismerhető föl, hogyan illeszkedik egy nagyobb társadalomba, [...] és amely megkülönböztető kulturális tulajdonságait jelentős mértékben a társadalom más szektoraival való kölcsönhatásban hozza létre” (Jackson 1991: 131). Más szavakkal, egy csoport más csoportokkal való interakcióban vagy – fejlett társadalmak esetén – az állammal való kapcsolat és konfrontáció által nyeri el azonosságát.

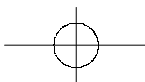
Amikor a perui etnikai hovatartozását, elsősorban az „andokbeli”, az „indián”, a „kecsua”, az „ajmara” vagy az „amazóniai” népek identitását tárgyalják, jobbra az elsődleges jelleg kap hangsúlyt. Ezért használják a perui társadalomtudományokban lépten-nyomon az *évezredes*, *ősi* vagy éppen *őshonos* identitás kifejezéseket. Ez az elsődleges megközelítés megpróbálja kivonni az „ősi eredetű” népeket a történelemből, és elhelyezni őket oda, ahol „megállt” az idő. Ezt nevezte Said „orientalizmusnak”.<sup>2</sup> A Másság lényegének meghatározása változatlan és egzotikus tulajdonságok hozzárendelése más fajokhoz, etnikumokhoz és országokhoz (Said 1979).

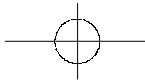
Feltételezve, hogy léteznek „hosszú távú” etnikai sajátosságok, tanulmányunkban ezek időbeni átalakulásának vizsgálatára törekszünk. Az etnikai identitást cseppfolyós, változásban lévő pillanatnyi állapotként tételezzük, amely a történelmi események, meghatározott politikai, társadalmi és kulturális történések során folyamatosan átalakul.<sup>3</sup> Ebből következően az etnikai választóvonalak az őshonos és nem őshonos lakosok között különböző korszakok, sőt különböző helyek szerint is máshol és máshol húzódnak. Megközelítésünk ebben az értelemben tehát inkább helyzeti, és azokra a jellemzőkre koncentrál, amelyeket Anderson „elképzelt közösségeknek”,<sup>4</sup> Hobsbawm pedig „a hagyomány feltalálásának” nevez (Hobsbawm 1987), s amelyek mind ez ideig nem szerepeltek kellő hangsúllyal a perui szakirodalomban.

2 Said nyomán Orin Starn az „andinizmus” fogalmát használja az andokbeli lakosság identitásának amerikai típusú, kulturális antropológiai jellegű leírására (Starn 1993).

3 Illusztrációképpen jusson eszünkbe, hogy az elmúlt évtized végén kibontakozó mély válság közepette hogyan kopogtattak a spanyol, olasz, zsidó, francia, német stb. leszármazott peruiak a nagykövetségek ajtaján, hogy maguknak követeljék szüleik, nagyszüleik rég elfeledett nemzeti identitását. A kényszer szorította a peruiakat az identitásuk újrarajzolására, szélsőséges esetben egyszerű megkonstruálására, vagyis a hivatalosság szemszögéből nézve meghamisítására. Például szolgál erre azoknak a peruiaknak az esete, akik japán származásúakkal, *nikkeikkal* adoptáltatták magukat, hogy bekerülhessenek valamelyik *kosekibe* (családi nyilvántartás), és Japánba utazhassanak.

4 Anderson a nemzetet „elképzelt közösségnek” nevezi, amennyiben: „a nemzet tagjai sohasem juthatnak el odáig, hogy honfitársaik többségét – hacsak látásból is – megismerhessék, mégis mindannyiuk elméjében él egy, a közösségről kialakított képzet”. A fogalom az etnikai identitás meghatározásánál is hasznosnak bizonyulhat: „...valójában minden olyan közösség, amely tágabb, mint a falu jelentette elsődleges szint, melyet a közvetlen, szemtől szembe való kontaktus jellemez, csupán kitalált (talán még a falu is az)” (Anderson 1983: 6). Hangsúlyozza azonban, hogy ez az „elképzelés” nem hazugság és nem hamisság.





## 2. ETNIKUM PERUBAN: RÖVID TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS<sup>5</sup>

Az európai invázió idejében az Inka Birodalom, azaz Tawantinszuju soknemzetiségű, soknyelvű birodalom volt. 1532-től azonban két, ellentétes folyamat indult meg.

Egyrészt az „indián” szó megalkotása (mint olyan köznéve, amely egyaránt vonatkozott Tawantinszuju minden egykori alattvalójára) önmagában is a lakosság homogenizálását generálta. Az egyneműsödést csak erősítette a kecsua mint „általános nyelv” használata a keresztény hittérítésben, a helyi vallások üldözése a bálványimádás betiltása kapcsán és a toledói alkirály számos rendelkezése, különösképpen az „indián jobbság” rendszere, főképpen pedig a demográfiai katasztrófa. Egyidejűleg erodálódtak egyes helyi, ősi szerveződési formák, nyelvi-kulturális sajátosságok, és elhomályosultak az eredeti etnikai különbségek.

Másrészt kikristályosodtak az európaiak és az „indiánok” közötti választóvonalak. Tawantinszuju egykori alattvalóit indiánként, később adófizetőként bélyegezték meg, és ez egyéb terhek mellett a *mitának* nevezett kényszermunka-kötelezettséget is maga után vonta. Sokan menekültek el, egyénileg vagy csoportosan születési helyükről, s így vagy az adminisztráción kívül eső falusi „idegenek” számát, vagy a gyarapodó városi központok létszámát növelték. Az alkirályság lakosságának két részre osztása (Spanyol Köztársaság és Indián Köztársaság) éppen azt a célt szolgálta, hogy megakadályozzák a két világ közötti átjárhatóságot. Ez a kísérlet azonban sikertelen volt: a két köztársaság közötti „hézagokban” kialakult és növekedésnek indult egy idegenekből és meszticekből álló tömeg.<sup>6</sup>

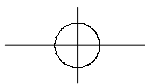
Az Indián Köztársaság soha nem volt képes arra, hogy akár gazdasági, akár politikai vagy kulturális szinten egységes, homogén egészet alkosson. 1532 és 1570 között a birodalmi elit nagy részét lefejezték. Tovább élt viszont a vidéki, helyi elit, azaz a kurakák, akik számos előjogot megőriztek: mint nemesek, s egyszersmind indián származásúak, ők voltak a két köztársaság közötti összekötő kapocs. Sok esetben mesztic származásúak, nagy ritkán még spanyol identitásúak is lehettek, mégis ezen a talajon virágzott ki a 18. századi „inka nemzeti mozgalom” (Rowe 1955). Flores Galindo és Manuel Burga mutatnak rá, milyen nagy hatással volt a mozgalomra Inca Garsilaso de la Vega *Királyi kommentárok* (Comentarios Reales) című krónikája, melyet a kurakák nagy része olvasott (Flores Galindo 1987; Burga 1988). A *Kommentárokból* nőtt ki egyebek mellett az Incarri mítosza, szerepe volt Tawantinszuju idealizált képének újjáélesztésében, egyes hagyományok és ősi jelképek föléledésében, mint amilyenek például a kuraka családfákat a 16. századig visszavezető cuscói templomi falfestményeken is láthatók. Ha úgy tetszik, a kurakáknak, másfél évszázaddal megelőzve a harmadik világ nagy nemzeti forradalmait, sikerült egy közös identitással rendelkező közösséget „elképzelní” ott, ahol a hódító háborúk előtt királyságok, uradalmak, makroetnikumok sokszínűsége létezett.

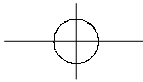
A mozgalom a Tupac Amaru és Tupac Katari vezette 1780-as nagy lázadásban tetőzött. Vereségük végzetes következményekkel járt a nemzeti és etnikai identitás alakulására és a hagyományok újjáélesztésében élen járó indián nemességre nézve. A „lázas vétke miatt” királyi rendelet tiltotta meg valamennyi kuraka előjog és jelkép használatát, a lovaglástól kezdve egészen az őshonos származásukat kifejező ruhaviseletig.

1821-ben az egész kontinensre kiterjedő folyamat részeként a kreolok kinyilvánították függetlenségüket. Ezeket a függetlenségkikiáltó kreolokat nevezi Anderson a nemzeti kö-

5 Az alábbiakban kizárólag a hegylakó, andokbeli kecsua és ajmara népességgel foglalkozunk, az amazóniai etnikai csoportok kívül esnek a jelen tanulmány keretein.

6 Ide értendő még az európaiak által bevezetett új szabályokat sikeresen kezelni tudó kurakák és vezetők csoportja. E „siker” kétértelműségéről lásd még Stern 1986: 7. fejezet.





zösségképzelés úttörőinek, és példaként említi meg a július 28-i limai kiáltványt, amelyben José de San Martín kijelenti, hogy „mostantól fogva az őslakosokat nem fogják indiánoknak vagy bennszülötteknek hívni, mert ők Peru *állampolgárai*, és mint peruiak lesznek ismertek” (Anderson 1983: 50, *a szerző kiemelése*).

Mindezek és Bolívar liberális törvényei ellenére a régi gyarmati korlátozások – melyek a bennszülött lakosság állampolgárságból való kizárását szolgálták – vissza-visszatértek: a Köztársaság eredeti törekvéseivel szöges ellentétben először (1854-ig) a bennszülöttek megadóztatásával, majd a nagybirtok terjeszkedésével, valamint a 19. század végén és a 20. század elején a gamonalizmus<sup>7</sup> megszilárdulásával. A gamonalizmus fénykora betetőzte azt a hosszú folyamatot, melynek során a kuraka elitet, amely még a 19. századot is átvészelte, végleg széttűzták. A kurakák után maradt úrt, a „két köztársaság” közötti közvetítő szerepet a továbbiakban a helyi gamonalista elitekhez kapcsolódó *meszticek* töltötték be. Amíg a kurakák indián származásúak voltak, addig a meszticek, ha genetikailag jó adag indián vért hordozhattak is, mégis csak a kívülálló tolmács szerepét vállalták a kecsua és az ajmara világban.

Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy az Andok népei, amelyek évezredek alatt fejlődtek „az *ayllu* faluközösségtől a birodalomig”, a 16. századtól egy másik fejlődési útra léptek, „visszatértek az eredetihez”. Ez a folyamat a 20. századra érte el a csúcspontját. A visszatérés azonban nem az *ayllu* ősi rendszeréhez sikeredett, mert ezt az időközben megerősödő és növekvő nagybirtok támadása megakadályozta. Ciro Alegría regényének címe, *A világ széles és idegen*, igen érzékletesen fejezi ki azt a helyzetet, amelybe az andokbeli települések lakói jutottak: idegenek a saját földjükön.

A századfordulón terjedt el széles körben az „indián probléma” rasszista megközelítése, amelyet Alejandro Deustua abban összegez, hogy „Peru a bennszülött fajnak köszönheti szerencsétlenségét”, és hogy „az indián nem más, és nem is lehet más, mint egy munkagép”. A későbbi események megértéséhez az andokbeli lakosságra nézve roppant szerencsétlen ideológiák, társadalmi és politikai erők összjátékát kell sorra vennünk.

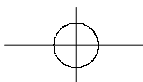
### 3. A KORTÁRS PERU: AZ ÁLLAM, A TÁRSADALMI MOZGALMAK ÉS AZ ÚJ ÖNMEGHATÁROZÁSOK

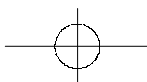
A helyzet azonban nem maradt változatlan, és a fojtogató rend felszíne alatt mélyreható változások érlelődtek. Hosszú évekkel azelőtt, hogy Deustua kijelentette volna, hogy az indiánok nem emberek, a piac növekedése és az állam modernizációja következtében az etnikumok közötti határok egyre átjárhatóbbakká váltak. A határok átjárhatósága és az etnikai identitások képlékenyvé válása következtében a perui etnikai piramis legalsó lépcsőfokai kezdtek eltűnedezni.<sup>8</sup> Egyszerűen fogalmazva: senki sem akart indián lenni.

Nem szeretnék elhomályosítani egy olyan jelenséget, amely mögött világosan kitapintható a könyörtelen elnyomás. Annak megítéléséhez, hogy miért hiányozhatnak Peruban még ma is az etnikai jellegű társadalmi mozgalmak, három hipotetikus magyarázatot vázolok fel.

7 A gamonalizmus [azaz az andokbeli nagybirtokrendszer – *a ford. megj.*] mint helyi uralmi rendszer hasonlóságokat mutat azzal, amit A. Guerrero ugyanezen *Replika*-szám egy másik cikkében *etnikai közigazgatásnak* nevez.

8 Mayer és Fuenzalida már negyed évszázaddal ezelőtt megállapították ezt a jelenséget (Mayer 1970; Fuenzalida 1970). Bourque és Warren egy sajnálatos módon kevésbé ismert, Peru és Guatemala közösségeit összehasonlító tanulmányukban (Bourque és Warren 1978) szintén megállapítják, hogy az indián olyan valaki, aki térben „odébb” és időben „hátrább” helyezkedik el.





1. Senki nem szeretné magát indiánként meghatározni, mert a 19. század folyamán és később, a nagybirtokok terjeszkedésének időszakában az indián szót a „szegényparaszt” vagy éppen a „cseléd”<sup>9</sup> szinonimájaként használták. A kecsua és ajmara népesség harca a cselédség eltörlésére indított szervezkedésekkel kezdődött a húszas években, ezekből nőttek ki az ötvenes és hatvanas évek tömegmozgalmai. A mozgalmak elsődleges céljai az alábbiak voltak: a) a latifundiumok terjeszkedésekor elkobzott földek visszaszerzése és b) harc a közoktatásért, a spanyolosodás, a nemzeti kultúra alapjainak elsajátítása érdekében. Azt remélték, hogy a kreol-mesztic uralkodás ezen legalapvetőbb eszközének birtokbavétele révén megtörhetik a meszticek közvetítő szerepének monopóliumát.

Más szavakkal: a cselédség fölszámolásához le kellett dönteni azokat az etnikai határokat, amelyeket a gamonalizmus megpróbált fenntartani. Peru esetében tehát a nemzeti integrációs törekvések alulról jövő s egyszersmind demokratikus színezetű törekvések.

2. Az állam engedélyezni, sőt támogatni kezdte, hogy a lázadó cselédeket ne tekintsék indiánoknak. Meglehetősen korán, 1920-ban hivatalosan elismerték az „őshonos közösségeket”. Ezt akár egyfajta etnikai megbélyegzésnek is hihetnénk, a háttérben és a kialakuló „gyámkodó törvényhozás” gyakorlata mögött azonban egyszerűen az a felismerés állt, hogy a különböző csoportok eltérő védelemre szorulnak. Ennek ellenére az e célra rendelkezésre bocsátott központi forrásokat jellemzően nem az etnikai-kulturális, hanem a paraszti követelések kielégítésére használták. Mivel a közösségek hivatalossá tétele magában foglalta határaik elismerését, ez egy hosszú, az előző évtizedek alatt elkobzott területek visszaszerzéséért folyó harc kezdetét jelentette.

A negyvenes években az állam nemzeti integrációs törekvései egyre hangsúlyosabbak lettek. Megalakult például a Bennszülött Népeesség Integrációjának Nemzeti Terve. Ez ugyan távolról sem érte el a Mexikóban elindított hasonló programok határfokát, de jelezte, hogy elkezdődött az átmenet a kirekesztő jellegű, oligarchikus uralkodási formából („az indián egy gép”) az állami-hegemonikus uralomba. Az, hogy 1958 és 1964 között Peruban meglehetősen békés körülmények közepette szereztek vissza több százezer hektár földet a föderációba tömörült parasztközösségek, elsősorban annak köszönhető, hogy az állam – ellentétben például Guatemalával<sup>10</sup> – nem avatkozott közbe a mezőgazdasági nagybirtok védelmében.

A folyamat Velasco ezredes katonai kormánya (1968–1975) idején, a mezőgazdasági reform 1969-es érvénybe léptetésével érte el tetőpontját, amikor még a „bennszülött közösség” megnevezést is kicserélték „paraszti közösségre”. A kormány kulturális pluralizmusra törekedett, ami nem áll ellentmondásban azzal, hogy az „indián” kifejezést törölték a hivatalos nyelvezetből.

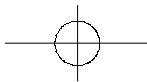
Az 1979-es alkotmány szavazati jogot adott az analfabétáknak.<sup>11</sup> Másfél évszázados kétséssel megvalósultak San Martín kiáltványának követelései, de ez nem jelentette az etnikai

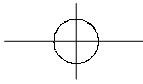
---

9 Marisol de la Cadena a wisconsini egyetemen készített doktori munkájában (*Plebeian vs. elite intellectuals: Ethnicity and Violence in Cusco 1910–1992*) leírja, hogy a cuscói városi meszticek hogyan sajátították ki a kecsua parasztok inka birodalmi hagyományát, és hagyták meg nekik csupán az indián-cselédét. De la Cadena a hagyományalkotás egy pontos dátummal (1944) rendelkező konkrét „esetét” tanulmányozza: az *Inti Raymi* ünnepségeket, melyeket a cuscói meszticek „találtak fel”. Az inka eredetű ünnepséget a Kecsua Nyelv Királyi Akadémiája támasztotta föl már évtizedekkel korábban, ám ők a kecsua nyelven íródott, előkelő költészet ápolására használták. (Néhány évvel ezelőtt e költők legjelesebb képviselőjét a „saját” indiánjai brutálisan megölték.) A 19. századra vonatkozóan lásd: Méndez 1993.

10 Guatemaláról lásd: Smith 1990.

11 Ekkoriban szinte kizárólag csak a kecsuák, az aymarák és az amazóniai népek voltak analfabéták, pontosabban írást nem ismerő népek.





és faji különbségek, illetve megkülönböztetések végét. A nemzeti integráció eszménye, éppúgy, mint másutt is az Amerikákon, az eredeti etnikai csoportok kulturális kifehérlését jelentette, azaz egy olyan, véraldozatot nem követelő etnocídiumot, amelynek végső célja a teljes feloldódás a nyugati kultúra helyi, kreol változatában. A Velasco-kormány kulturális sokszínűsége törekvő politikája megbukott.

3. Amikor megjelennek olyan kecsua vagy ajmara származású társadalmi csoportok vagy rétegek, amelyek képesek lennének elképzelni „elképzelt közösségeiket”, az erős marxista befolyás hatására ez az elképzelés mindig osztályharcos alapokra épül. Gondoljunk csak két ilyen kecsua és/vagy ajmara csoportra, a hatvanas-hetvenes években oly nagy számú szakszervezetek és föderációk vezetőire,<sup>12</sup> vagy a kecsua és ajmara parasztok közép- és felsőfokú oktatásban részt vevő fiataljaira.

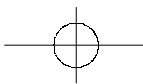
A kis baloldali pártok épp ezekben az években kezdték meg lendületes terjeszkedésüket a vidék felé. A középfokú oktatásban részt vevő fiatalok politikailag erősen elkötelezett tanítvánnyal találkoztak. A hetvenes években megalakult Oktatásügyi Dolgozók Egységes Szakszervezete (SUTEP) Portocarrero és Oliart kifejezésével élve olyan „kritikai szellemet” terjesztett a tanulók között (Portocarrero és Oliart 1989), amelyben az osztályellentétek kaptak központi szerepet. Az egyetemi hallgatók pedig az ún. „kézikönyvek forradalmával” (Degregori 1990) találkoztak: a Szovjetunió Tudományos Akadémiája által spanyolul kiadott, a dialektikus és történelmi materializmus témáját és a marxizmust dogmatikusan és leegyszerűsítve tárgyaló kézikönyvekkel.<sup>13</sup>

1975-ben lemondatták Velasco ezredet, és még ebben az évben elkezdődött az a gazdasági válság, mely kisebb-nagyobb ingadozásokkal napjainkig tart. A válság egybeesik legújabb kori történelmünk legfontosabb társadalmi mozgalmainak fejlődésével, amelyek regionális és osztálykövetelésekkel álltak elő. Elsősorban helyi sztrájkokról, földvisszaszerzésekről, szakszervezeti és oktatási munkabeszüntésekről van szó, melyek 1977-ben és 1978-ban történelmünk két nemzeti méretű sztrájkjában érték el tetőpontjukat. Ezek a megmozdulások visszavonhatatlanná tették a demokratikus átalakulást (1978–1980), s ez egybeesett annak föllismerésével, hogy a nemzeti integrációs paradigma túlhaladottá vált. Mindez lehetőséget adhatott volna az „etnikai közösségek elképzelésére”, ha a társadalmi mozgalmak legradikálisabb és legszervezettebb rétegei akkor szövetségre lépnek a marxista baloldallal.<sup>14</sup> Erre a lehetőségre utal az is, hogy a baloldal a legtöbb szavazatot az ún. Andesi Trapézban (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco és Puno) és Limának a hegyvidéki bevándorlók lakta kerületeiben kapta, tehát ott, ahol a kecsua és ajmara népesség koncentráldik.

12 Kiterjesztve a „származási értelmiség” Gramsci által bevezetett fogalmát, Feyerman egy Tanzániáról írott tanulmányában a „paraszti értelmiségről” beszél (Feyerman 1990). Marisol de la Cadena már említett tézisében a „plebejus értelmiségről” beszél, megkülönböztetendő ezt a városi értelmiségtől.

13 Ecuadorban, úgy tűnik, épp ellenkezőleg történt: Galo Ramón fejt ki, hogy az írástudás elterjesztése végett indított nagyszabású kampány olyan történelmi kontextusban zajlik, melyet a marxista baloldal gyengesége és az etnikai mozgalmak megerősödése jellemez. Ecuadorban az intézményes oktatás az etnikai identitást hangsúlyozza, így például a kétnyelvű oktatás bevezetése az egyik alapvető követelés.

14 Az 1978-as alkotmányozó országgyűlési választásokon a baloldal 30% körüli szavazati arányt ért el, tízszer akkora, mint az 1963-as elnöki választásokon. 1980-ban az elnöki választásokon több jelöltet állítottak, és a különböző listákon összességében 14%-ot értek el. Nem sokkal a választások után alakult meg az Egységes Baloldali Szövetség, mely a 80-as évek folyamán – egészen az 1989-es felbomlásáig – az ország második legjelentősebb politikai ereje volt, támogatottsága 25–30% között mozgott.



#### 4. A PERUISÁG MEGKONSTRUÁLÁSA FELÉ, OSZTÁLYOK, RÉGIÓK ÉS ETNIKUMOK TALÁLKOZÁSÁBAN

A fent vázoltak nem jelentik az etnikai dimenzió eltűnését, s még kevésbé azt, hogy az állam valóra váltotta volna akkulturációs és „kifehértési” törekvéseit. A baloldalnak kedvező szavazási eredmények s az egész osztályharcos diskurzus etnikai elemeket tartalmaz. 1978-ban a legtöbb egyéni szavazatot Hugo Blanco, a cuscói származású, kecsua ajkú csóló<sup>15</sup> kapta. A nyolcvanas években a baloldal jelöltjének, Alfonso Barrantesnek egyik választási fegyvere andokbeli származása, mesztic arcéle volt.<sup>16</sup>

Az etnikai identitás újraértékelésében azonban nem a politika, hanem a robbanásszerű városiasodás, a belső migráció játszik kulcsszerepet. Ma az ország nagyobbik része városlakó, márpedig a hegyvidékről a városba települők széles tömegei nem egyszerűen akkulturálódnak: átalakítják az identitásukat. Jürgen Golte és Norma Adams könyvének címe: *Az invázorok trójai lova: paraszti stratégiák a nagy Lima elfoglalására* (Golte és Adams 1987) rendkívül jól jellemzi az invázió első szakaszát. Ebben az első szakaszban, amikor az andesi „ellentámadás” megindult, az ellenséges erők összjátéka következtében a tettetés taktikája volt a jellemző: a nyelv és a hagyományos öltözet, vagyis a két legjobban látható etnikai jel elhagyása a megbélyegződés elkerülése végett.

Véleményem szerint két okból lehetett végül túllépni a rejtőzködés stratégiáján. Egyrészt: a bevándorlók vidéken és városban egyaránt jól működtethető rokon kapcsolatai, ez a kiterjedt, kölcsönösségen alapuló kapcsolatháló olyan helyzeti előnyt jelentett, amely révén a bevándorlók lassan városi közösségük vezetőivé tudták feltornászni magukat, anélkül, hogy andokbeli (kecsua vagy ajmara) gyökereiktől elszakadtak volna. Másrészt: a piacgazdaság terjedésével a parasztok egy tehetősebb rétege kezd kiemelkedni a paraszti sorból, s úgy tűnik, hogy a társadalmi vezetőkkel és a tanult fiatalokkal együtt ezek a városokhoz szorosán kötődő gazdag parasztok egy új elit réteget képeznek. Ez a harmadik réteg nem alkot „elképzelt közösségeket”, nincsenek is ilyen terveik, ám újraértelmezi a viselkedésformákat, a társadalmi kapcsolatokat és a kulturális normákat.

Ezek a rétegek alkotják azt a kritikus tömeget, amely átalakíthatja a vidéki és a városi kulturális élet mai formáit. Sok esetben elvész a nyelv és az öltözet, de még a városokban is tovább működik a rokonságon alapuló kapcsolati háló, és így az egykori bélyeg olyan eszközzé válik, melyet gazdasági célokra – elsősorban féllegális kisvállalkozások üzemeltetésére<sup>17</sup> – és kulturális téren egyaránt hatékonyan lehet használni. A hegyvidéki ünnepeket<sup>18</sup> ma már a városokban is megtartják, sőt éppen ezek a városi elemekkel dúsított ünnepek hatnak vissza származási helyükre, az andokbeli falvakra.<sup>19</sup>

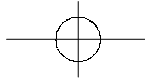
15 Óshonos identitású és/vagy származású városi lakos – *a szerk. megj.*

16 A baloldal 1989-es fölosztása után a rájuk szavazók többsége Alberto Fujimorival szimpatizált, aki legjobb eredményeit pontosan az Andesi Trapézban érte el. Még ezeken a választásokon is érzékelhető volt az az etnikai elem, amely a fehér-kreol elit elutasítására irányult (Mario Vargas Llosát is ide sorolták), és észrevehető volt a *nikkei* jelölttel való azonosulásban. Az etnikai tényező a második választási fordulóban vált kifejezetté, amikor a FREDEMO egyes vezetői részéről elhangzott rasszista megjegyzésekre válaszként Fujimori úgy utalt a „kis kínaiakra és kis csólókra”, mint akik a „fehéreknek” győzelmet fognak aratni. Az 1990-es választásokról lásd Degregori 1991.

17 A rokonsági kapcsolatok és a közös származási hely fontosságáról a mikrovállalatok létrehozásában lásd Adams és Valdívía 1991; Steinhauß 1991.

18 Az ünnep nemcsak a zenét, éneket, táncot, rítusokat és az ünnepi étkezést foglalja magában, hanem a társadalmi intézmények megerősítését is.

19 Fontos szerepet töltenek be azok a falusi művészek és kézművesek, akik a város és vidék között ingázva megtanulnak alkalmazkodni a városokhoz és a korszerű kommunikációs eszközökhöz.



Ezek a rétegek tehát már nem indián rétegek, de – Argüedásra hivatkozva – nem is ment végbe akkulturáció. Quijano egyik művében – melyet sajnálatos módon nem fejezett be – a fentebb leírt jelenségekre a „csólózálódás” szót használta (Quijano 1964/1980). Úgy gondolta, hogy a csólók átalakulásban lévő réteget és identitást képeznek. E gondolat megfogalmazása óta húsz év telt el, és a csólózálódás – a jóslattal épp ellenkezőleg – kiteljesedni és megszilárdulni látszik. A köznyelv egy idő óta már a „csicsakultúra”<sup>20</sup> keletkezéséről beszél, és ehhez a megnevezéshez egyre kevésbé tapad ironikus vagy lenéző konnotáció.

Uriel García talán jobb kifejezést talált, mikor a csólókat már a harmincas években *új indiánoknak* nevezte. Míg az indián a múltjába tekint (például az Inkák visszatérését várva), a csóló a jövő felé fordul (a haladás céljának meghódítására törekszik). Uriel García számára az andokbeli városok és falvak voltak a „nemzetiségek olvasztótégelyei”, a csólók életére. Manapság ezt a szerepet a nagyvárosok tölti be, elsősorban is Lima. Mindenesetre – a félreértések elkerülése végett – a csóló- vagy csicsakultúra, illetve identitás helyett leíró terminusokat használva azt mondhatnánk, hogy *a kecsua és ajmara népességnek a kultúrája vagy kultúrái, mely(ek) elsősorban a városban alakult(ak) ki, egyre nagyobb befolyást gyakorol(nak) a vidéken élő kecsuákra és ajmarákra.*

Mindezzel nem akarom kritikátlanul dicsőíteni a csóló identitást, amely – bár nem átmeneti jelenség – tele van ellentmondásokkal. Tovább él például a mesztic hagyományból az indián identitás elutasítása, talán azért, mert a cselédsors bélyege még túl közeli, s talán azért is, mert még mindig azonosítják a paraszti foglalkozással, a szegénységgel. Ez az indiánkép kizárja az indián identitást a városokból, azokból a reális vagy illuzorikus javakból, melyeket a város vagy a külföld ígér.<sup>21</sup>

A csólók ezért ma még kulturálisan közelebb állnak a városlakó kreol-mesztic népességhez, és jelenleg saját *perui identitásuk* megkonstruálásán fáradoznak. Ez az új peruiság különbözik a „hivatalostól”, jellemzően csak az etnikai, osztály- és regionális identitások ütközésekor kerül előtérbe. Egy *San Martín de Porres*-i limai bevándorlókról készített felmérés során (Degregori *et al.* 1986) azt találtuk, hogy a lakosok *népi rétegekhez* tartozóként illetve *munkásként* (olykor *szegényként*) határozták meg magukat a felsőbb osztályokkal, *vidékiekként* a limaiakkal, és *hegylakóként* a partvidékiekkel szemben.<sup>22</sup>

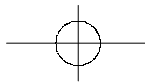
Ők, akik a századelőn még idegenek voltak a saját földjükön, először a földért folytatott harcban, majd a nagy bevándorlással próbáltak helyet találni maguknak ezen a *széles és idegen világon*. Manapság maga az ország – ez a Perunak nevezett „elképzelt közösség” – vált a vita tárgyává. Míg Mexikóban a nemzeti integrációs paradigma megszilárdulni látszik – mivel a megújuló indián mozgalmakat következetesen etnikai kisebbségekként nevezik meg –, addig Peruban az andesi/népi/vidéki többség kisajátítja és új jelentéssel ruhazza fel Peru mint olyan fogalmát.

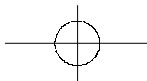
Egy másik cikkemben (Degregori 1991) szó volt Jumról, az irakusai aguarún kacikáról, Mario Vargas Llosa *A zöld palota* című regényének egyik főszereplőjéről. Néhány mester-

20 Csicsa: házi kukoricásör, jellegzetes hegyvidéki ital – *a ford. megj.*

21 Ez gyakori paradoxon: a bennszülött értelmiségiek – egy-két kivételtől eltekintve – a húszas évek óta az elsődleges identitást és az állandó jellemzőket hangsúlyozzák. Az etnikai mozgalmak az ellenállásra és a különbözőségekre irányulnak, míg a kecsuák és az ajmarák újrafogalmazzák identitásukat, és a polgárjog kiterjesztéséért küzdenek. Lehetséges, hogy az eltérések abból erednek, hogy – Kristal terminusaiban fogalmazva (Kristal 1991) – az „indigenizmus” az Andokról kialakított városi szemléletmódként jelentkezik. Hozzátehetjük, hogy ez mindig is kreol és mesztic volt.

22 Bourque és Warren leírják, hogy az általuk vizsgált guatemalai és perui közösségek miként próbálják meg identitásukat újrafogalmazni (Bourque és Warren 1979). Guatemalában a lehetőségek bezáródása végül is az indián, illetve maja identitások hangsúlyozásához vezetett. Peruban lehetőség nyílt új, helyi identitások kialakítására, arra, hogy mint hegylakók, illetve vidékiek határozzák meg magukat. Úgy gondoljuk, sok esetben újraépül egyfajta etnikai identitás, habár ez nem feltétlenül lesz azonos az indián identitással.





ember ideiglenes támogatásával az aguarunok egy szövetséget szerveznek a kaucsuk értékesítésére, hogy megtörjék a helyi hatalmi csoportok monopóliumát. Ez utóbbiak büntető expedíciót indítanak. Amikor Irakusába érkeznek, fogadásukra eléjük jön Jum, bizalmasan és barátságosan „piruinak” mutatva be magát [„pirui” = perui, rossz spanyolsággal – *a szerk.*]. A történeteket legfőképpen az aguarunokon és Jumon torolják meg, aki nem érti, hogyan lehetséges, hogy nem működött ez a jelzés: „pirui”. Hiszen ennek önmagában elégnek kellett volna lennie ahhoz, hogy a mesztic hatóságok elfogadják őt mint közülük valót, és máshol húzzák meg a határt a mi és a mások, a barátok és az ellenségek között. Jumot *Santa María de Nievába* hurcolják, és a falu főterén egy teljes napig hagyják kikötözve. A nap égettő sugarai alatt fáradhatatlanul azt hajtogatja: „Piruiak, a fenébe is”.

Az epizód több mint fél évszázada játszódott le. Azóta azonban – kezdve azon, hogy perui zászlók lengtek az első vonalban a falusi földek elfoglalásakor, és folytatva azzal, hogy Cajamarcában és Piurában a paraszt önvédelmi egyletek vállalták magukra az állami feladatok ellátását, egészen addig, hogy a déli hegláncokban védegyuletek alakultak, melyek fegyvereket követeltek az államtól a Fényes Ösvénnyel szembeni védelemhez – minden mozgalom tesz egy gesztust az állam, az állampolgári érzés felé. Ezért hát azt mondhatjuk, hogy manapság ez a nemzeti képzet jelentősen átalakult, még akkor is, ha a *Miss Peru* által sugallt vagy a tévéreklámokból kitetsző hivatalos imázs a mai napig határozottan kirekesztő jellegű, néha arcátlanul rasszista maradt.<sup>23</sup>

Következésképpen úgy gondoljuk, hogy Albó helyzetértékelése nem pontos (Albó 1991: 300), amikor az andokbeli országokban végbemenő „indián fordulat” elemzések az azt jelenti ki, hogy Peruban nem haladt előre az etnikai mozgalmak szerveződése. Talán nem az elmaradottság, illetve előrelépés a fő kérdés, hanem az, hogy az egyes országokban milyen formában fejeződik ki az etnikai tényező. Ha az etnikai identitások helyzeti és változó jellegét hangsúlyozzuk, kialakíthatunk egy olyan etnikai látásmódot, amely nem osztozik Flores Galindo pesszimizmusában. Galindo az andokbeli népek jövőjét a Nyugat ellen folytatott utolsó, remény nélküli harcra látta (Flores Galindo 1987).

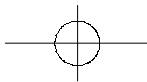
Elképzelhető, hogy a különböző – regionális, osztályalapú, etnikai, állampolgári – identitások közötti kölcsönhatás jobb alapot nyújtana a széles értelemben vett demokratikus jogok megszerzéséhez, olyat, ami magában foglalná a nyelvi és kulturális sokszínűség elvét, az etnikai és faji diszkrimináció tilalmát, anélkül, hogy beletévednénk azokba a zsákutcákba, amelyeket a világ különböző helyein az etnikai identitás egyoldalú megközelítése okoz.

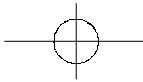
A kelet-európai nemzetiségi problémák vizsgálatakor Klaus Offe rámutat, hogy a jelenlegi konfliktusok megoldásának egyik lehetséges útja éppen a többszörös identitás vállalása lehet. Úgy gondolja, hogy az *etnikai redukcionizmus* elkerülése végett a többszörös identitás feltételéig kell eljutnunk, azaz ahelyett, hogy egy bizonyos csoporthoz való tartozásunk határozná meg azonosságtudatunkat, a „*helyzettől függően olykor a személyes tulajdonságok, kvalitások; néha pedig a nemzeti, foglalkozási, etnikai, vallási közösségekhez való tartozás az elsődleges mind saját magunk, mind mások számára*” (Offe 1992: 61).

Offe, Walzert idézve hozzáfűzi: „*amikor az identitások sokszorozódnak, a szenvedélyek osztódnak*”, és a világ kevésbé veszélyes helyé válik. Figyelembe véve a Fényes Ösvény révén tapasztaltakat, az erőszakot, melyhez a szélsőséges *osztályredukcionizmus* vezetett, a perui helyzetre alkalmazva Offe szavai megfontolandók. Az identitások pusztá sokszínűsége he-

---

23 Annak ellenére, hogy részben még mindig ők „Peru tulajdonosai”, a hagyományosan kreol rétegek saját országukban távolinak, és idegennek tűnnek. Ez kifejeződik abban, ahogy a népi rétegek megszólítják őket: *Mister*. A közelmúltban az egész jelenség markáns jelképévé vált, hogy Mario Vargas Llosa felvette a spanyol állampolgárságot.





lyett azonban bizonyos hierarchiát kell felállítani, ez lehetővé tenné, hogy a „legfelső hovartartozás” a szó legáltalánosabb és legelfogadóbb értelmében szabályozza és megfelelő keretek között tartsa a sajátos identitások kifejeződését.

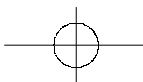
Ebben az értelemben a különböző identitások egyfajta modern szövetségben, sőt egy posztmodern egyesülésben kapcsolódnak egymáshoz. Csak akkor tudjuk elkerülni, hogy ismét a redukcionizmus hibájába essünk, ha az állampolgári hovartartozás fölénye érvényesül a helyi vagy vérségi közösségek vagy bizonyos gazdasági érdekeket képviselő csoportok identitása fölé (Offe 1992: 62).

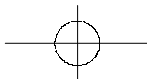
A jelenlegi, meglehetősen cseppfolyós helyzetben könnyen elképzelhető, hogy ha egyszer a *cseléd* bélyeg végleg feledésbe megy, akkor mindazok, akik ma csólóként, vidékiként vagy egyszerűen peruiként határozzák meg magukat, egyszerűen indiánnak fogják hívni magukat, és kulturális sokszínűséget, kétnyelvű oktatást, antirasszista fellépést sürgetnek majd. Jó esély van azonban arra, hogy ezt nem az állammal mint idegen hatalmi tényezővel szemben teszik majd, hanem mint annak polgárai, és azért, hogy a válság, a kirekesztési mechanizmusok és az erőszak ellenére is a magukénak érezhessék azt a Perut, amely – mint egy „elképzelt közösség” – már ma is sokkal inkább sajátjuk, mint volt egy évszázaddal ezelőtt.

*Aranyos Eszter fordítása*

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Adams, Norma és Nestor Valdivia (1991): *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.
- Adams, Richard (1991): Strategies of Ethnic Survival in Central America. In *Nation-States and Indians in Latin America*. Urban és Sherzer szerk., 181–206. Austin: University of Texas Press.
- Albó, Xavier (1991): El retorno del indio. In *Revista Andina*, 18: 299–366. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Almeida, Ileana et al. (1991): *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, Abya-Yala.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Barth, Frederik (1969): *The Pathans. Identity and Conservation*. In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. F. Barth szerk. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bourque, Susan és Key Warren (1978): *Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities*. Occasional Papers Series, Latin American Studies. Amherst: University of Massachusetts.
- Burga, Manuel (1988): *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Degregori, Carlos Ivan (1986): Del mito de Inkarrí al „mito” del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. In *Socialismo y Participación*. 36(12): 49–56. Lima.
- Degregori, Carlos Ivan (1990): La revolución de los manuales: la expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la genesis de Sendero Luminoso. In *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 12(3), 10–12: 103–126.
- Degregori, Carlos Ivan (1991): El aprendiz de brujo y el curandero chino: etnicidad, modernidad y ciudadanía en las elecciones de 1990. In *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú*. C. I. Degregori és Romeo Grompone szerk. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Ivan, Cecilia Blondet és Nicolas Lynch (1986): *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
- Feyerman, Steven (1990): *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Flores Galindo, Alberto (1987): *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Fuenzalinda, Fernando (1970): Poder, raza y etnia en el Peru contemporaneo. In *El indio y el poder en el Perú*. F. Fuenzalinda et al. szerk., 15–87. Lima: IEP.





- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Golte, Jürgen és Norma Adams (1987): *Los caballos de Troya de los invasores*. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima. Lima: IEP.
- Hobsbawm, Eric és Terence Ranger (1987): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean (1991): Being and Becoming an Indian in the Vaupés. In *Nations-States and Indians in Latin America*. Urban és Sherzer szerk., 131–155. Austin: University of Texas Press.
- Kristal, Efrain (1991): *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848–1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Mayer, Enrique (1970): Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas. In *El indio y el poder en el Perú*. F. Fuenzalinda et al. szerk., 88–152. Lima: IEP.
- Méndez, Cecilia (1993): *Incas si, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.
- Offe, Claus (1992): *Ethnic Politics in East European Transitions*. Elhangzott a IEP-ben, Lima.
- Portocarrero, Gonzalo és Patricia Oliart (1989): *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Quijano, Anibal (1964/1980): *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Rex, John (1986): *Race and Ethnicity*. England: Open University Press.
- Rowe, John (1955): El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. In *Revista Universitaria*, 43(107): 3–33.
- Said, Edward (1979): *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Smith, Carol (szerk.) (1990): *Guatemalan Indians and the State: 1540–1988*. Austin: University of Texas Press.
- Starn, Orin (1993): Antropología andina, „andinismo” y Sendero Luminoso. In *Allpanchis*, XXIII(39): 15–71. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Steinhauf, Andreas (1991): Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de Sanka y Colcha. In *Boletín del IFEA*, 20(1): 93–114.
- Stern, Steve (1986): *Los pueblos indígenas del Perú y el deasño de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Urban, Greg és Joel Sherzer (szerk.) (1991): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

