

Don Abdón: O la Literatura oral como instrumento de capacitación de promotores rurales*

IMELDA VEGA-CENTENO B.

INTRODUCCIÓN

Para poder interrogar a la realidad se necesitan: "instrumentos realmente heurísticos, ricos en hipótesis" (Houtart, 1979). La realidad no es transparente, es opaca; más aún la *realidad cultural*, no sólo no se muestra espontáneamente, sino que frecuentemente se oculta o disfraza, de acuerdo a estrategias de supervivencia o de enfrentamiento con el adversario, por parte del grupo que la produce. Por eso necesitamos de instrumentos heurísticos, es decir capaces de interrogar, de penetrar, la realidad opaca u oculta, y poder interrogarla en toda su profundidad. Quienes trabajamos en el campo complejo de las culturas dominadas, tenemos que estar particularmente atentos a todo este juego de relaciones de poder, estrategias culturales y procesos históricos que están inscritos en la vida cotidiana de los actores populares (Cf. Vega-Centeno, 1986, p.128 y 135, Esquemas 1 y 2).

Al cuestionarse sobre las relaciones PRODERM-COMUNIDAD, y haber acudido a la *recolección de la tradición oral*, como instrumento heurístico, se ha seleccionado una metodología sumamente rica. Sin embargo, somos conscientes de las limitaciones en el uso del instrumental técnico, determinados vicios institucionales, formas verticales de relación y la intervención de categorías de valor ajenas al universo cultural del informante; todo lo que puede haber viado, empobrecido y a veces bloqueado la comunicación, y por ello, limitado los resultados obtenidos. Una visión lúcida sobre este primer ensayo enriquecedor, creemos que ayudará a perfilar este tipo de instrumental y hacer de que él nos aparte toda la riqueza de sus hipótesis, de su capacidad cuestionadora, tanto

del instrumento mismo, como de nuestro quehacer como promotores en medio rural.

1.-LOS RESULTADOS OBTENIDOS EN LA RECOLECCIÓN

Una primera lectura global de los materiales obtenidos en la recolección oral, nos permite hacer una aproximación al contenido de los mismos. Esta organización inicial no tiene la pretensión estadística de los porcentajes y márgenes de error, sino que nos permite hacer una primera organización sobre lo que dijeron los campesinos tal y como lo hicieron.

Los *temas*, bajo los cuales se ha agrupado la información son del tipo "mots-valises" como se diría en francés; son palabras-valija o algo así. Grupos de palabras bajo las cuales se puede organizar la información en torno a determinados ejes temáticos. En esta sección haremos una ordenación de los mismos, su primera lectura cuantitativa, y luego propondremos un esquema lógico de lectura de los mismos.

* El presente artículo es una versión corregida del Tercer Capítulo del *Informe Final*, del proceso de Autoevaluación Institucional, realizado por el Proyecto Especial de Desarrollo Rural en Microregiones PRODERM, del Cusco-Perú, llevado a cabo durante el año de 1988, donde intervinimos como agentes técnicos externos, asesorando el proceso autoevaluativo. En esta versión hemos mantenido la sencillez pedagógica de la versión original, para facilitar su comprensión por promotores ajenos a las disciplinas antropológicas.

a.- LOS TEMAS DE LOS QUE SE HABLA

La información oral aporta materiales ricos, pero desiguales en sus contenidos y extensión. Hay temas de los que se habla con facilidad, y otros de los que casi no se obtiene información, otras veces los relatos se amplían indefinidamente, sin aportar necesariamente mayor calidad a la información. Por otro lado son evidentes, en este tipo de recolección, las presiones del recolector; quien incide, provoca o induce temas y hasta valoraciones, cuestiones que a veces son totalmente ajenas al informante, pero que son importantes para la Institución o el productor de la recolección.

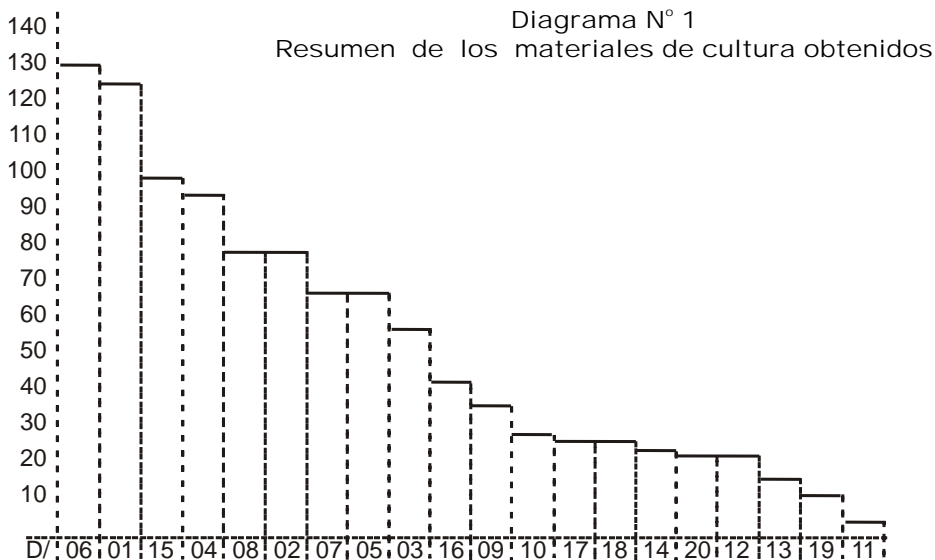
Longitudinalmente hemos organizado la información de la siguiente manera:

- Tema 01: Familia, padres, hermanos, matrimonio, abandono de familia, compadrazgos, problemas de género.
- Tema 02: Familia, maestros, deserción escolar, castigo en la escuela, capacitación.
- Tema 03: Pobreza, situación social, datos objetivos, relaciones de clase, señoríos.
- Tema 04: Migración, tipos de migración, trabajo temporal, regiones, relatos de opiniones.
- Tema 05: Salud, enfermedades, mortandad infantil, alcoholismo, dialéctica vida/muerte.
- Tema 06: Trabajo, iniciación en él, aprendizaje, servidumbre, oficios, mercado.
- Tema 07: Problemas de la tierra, luchas campesinas, Reforma Agraria, formas de tenencia, organización comunal.
- Tema 08: Organización campesina, liderazgo, militancia, cargos.

- Tema 09: Ayni (trabajo en reciprocidad), trabajos comunitarios, opiniones, valoración, nuevas formas.
- Tema 10: Superación personal, contradicción individual vs colectivo, problemas de poder.
- Tema 11: Historia regional, narraciones, hechos-datos.
- Tema 12: Política local, regional, nacional, internacional; visión del poder, instituciones.
- Tema 13: Estado, organización estatal, represión.
- Tema 14: Poder judicial, robos, abigeato, juicios, cárcel, valoraciones.
- Tema 15: Ayuda técnica, pro/contra, oferta/demanda, créditos, modelos tecnológicos, relación con la naturaleza.
- Tema 16: Religión tradicional vs cristiana, mitos, sueños, leyendas, fiestas, celebraciones, santos, sacramentos, sectas.
- Tema 17: Costumbres, fiestas, suerte, conjuros, curas mágicas, tradicionales.
- Tema 18: Oposición antes/ahora, valoraciones.
- Tema 19: Oposición étnico-cultural blanco/indio, mentalidad colonial, valoraciones.
- Tema 20: Servicio militar.

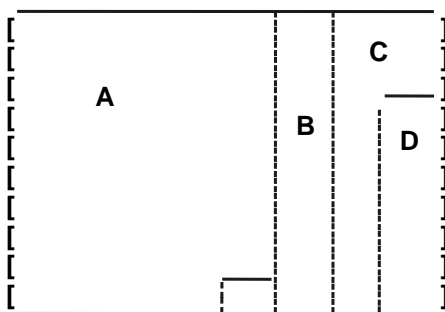
b.- COMO SE HABLA DE LO QUE SE HABLA

Una primera visión cuantitativa del material, nos aporta un mínimo de 1.058 fichas temáticas, sacadas de los 83 testimonios recolectados; es decir un considerable material para el análisis de cultura. Esta primera organización temática nos muestra ya las riquezas y los vacíos de los materiales obtenidos, como podemos ver en el siguiente diagrama de barras:



Como se puede observar hay temas tratados *ampliamente*: Items 06, 01, 15, 04, 08 y 02 (trabajo, familia, Proderm, irrigación, organización campesina, escuela); otros son tratados con *relativa frecuencia*: Items 07, 05, 03, 16 (Reforma Agraria, tierra, salud, pobreza); otros son *raramente* tratados: Items 09, 10, 17, 18, 14 (Ayni, individual/colectivo, costumbres, antes/ahora, poder judicial), y otros temas son tangencialmente tratados: Items 20, 12, 13, 19 y 11 (servicio militar, política, Estado, blanco/indio, historia). Estas frecuencias no significan que los temas más tratados sean los más importantes y los menos tratados carezcan de importancia. Estas frecuencias están condicionadas por la forma como se hizo la recolección, las prioridades con que se hizo, y la insistencia de los recolectores en determinados temas.

Diagrama N° 2
Frecuencia de temas tratados
Aproximación porcentual



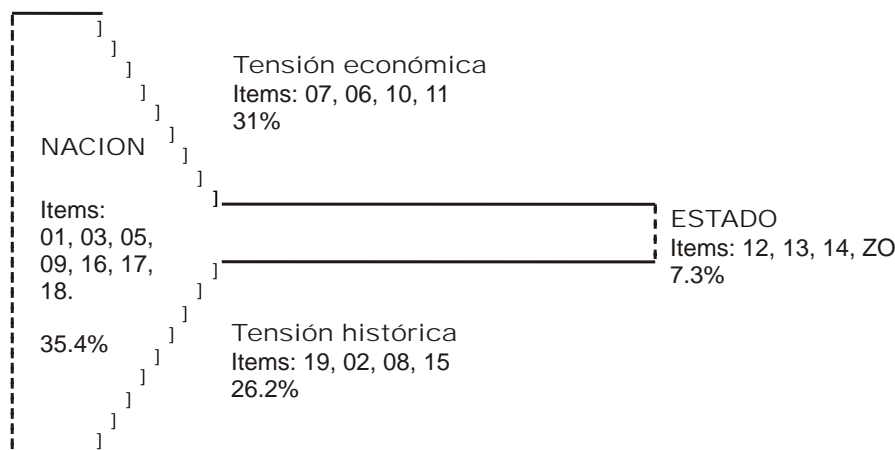
- A: Temas ampliamente tratados 623 fichas, 59%
- B: Temas tratados con relativa frecuencia, 224 fichas, 21%
- C: Temas raramente tratados, 143 fichas, 13.5%
- D: Temas tangencialmente tratados, 68 fichas, 6.6%

Al solicitárseles hablar de su vida, (Cuénteme su vida, -A-), el informante se ve obligado a explicar sus orígenes familiares y el de sus padres (01), luego su paso por la escuela (02), y su abandono, y por ello el inicio del trabajo (06). La ayuda técnica es preguntada directamente, y los informantes no pueden eludir el hablar de ella (15), aunque aporten poca riqueza de información crítica; además el informante está hablando con un representante institucional de una ayuda que, a lo mejor cuestiona, pero que necesita para sobrevivir. Por esta razón nos parecen muy valiosas y significativas las informaciones que nos proporcionan los temas tratados con relativa frecuencia (B), así como los rara y tangencialmente tratados (C y D). Estos últimos nos indican zonas ideoafectivas de preocupación, de necesidad de comunicación o simplemente, de conflicto. Temas de los que hablaremos luego.

C. -QUE SE DICE SOBRE LO QUE SE DICE

Esta es una primera aproximación a la *lógica del sentido* de los materiales de cultura obtenidos. De esta manera podemos organizar la información gráficamente, como una especie de embudo horizontal. La boca del mismo estaría dibujada por el conjunto de ítems con que podemos configurar el polo *Nación/Cultura*, mientras que el orificio de salida estaría configurado por el polo que llamamos *Estado*; las diagonales que conforman los lados del embudo estarían dadas por un lado por la *Tensión Económica*, y por otro lado, por la *Tensión Histórica*.

Diagrama No 3
Lógica del sentido en los materiales obtenidos



Nación: Items

01. Familia
02. Pobreza
05. Salud
09. Ayni
16. Religión
17. Costumbres (Cultura)
18. Antes/ahora

Tensión económica: Items

07. Tenencia de Tierras
06. Trabajo
10. Superación indiv/colc.
11. Historia regional

Si observamos el conjunto de Items que forma el polo *nación-cultura* (35.4% del material obtenido), encontramos un solo tema del rubro A (ampliamente tratados), y tres del rubro B y C (relativa y tangencialmente tratados). Los temas que nos ayudan a configurar este polo son: la familia, la situación de pobreza, los problemas de salud, la experiencia del trabajo compartido y los elementos de cultura andina que surgen del Ayni, las fiestas religiosas, ferias, costumbres, sueños, leyendas y la aproximación valorativa antes/ahora. La visión de un *antes* mejor, nos lleva a cuestionar y relativizar los logros obtenidos a través de las *tensiones económicas* (trabajo) e *histórica* (ayuda técnica). Obtenemos pues información mayor y cualitativamente más profunda, sobre aspectos que tocan a la vida diaria, la preocupación cotidiana que surge de la pobreza, el trabajo, la comunidad: aunque parecía inicialmente que el *antes* sería peor, se invierte la lógica, y por eso se cuestiona toda la lucha expresada a lo largo de las dos *tensiones*.

Opuesto a este primer polo, y con una información netamente menor (7.3% del material obtenido), el polo *Estado* se configura a través de las opiniones e imágenes en torno a la política, el aparato estatal, el poder judicial y el servicio militar. Es importante anotar aquí que toda esta información viene de los rubros C y sobre todo D (rara y tangencialmente tratados). Es la información más espontánea, y al mismo tiempo la más difícil, pues nuestros informantes no tienen una visión clara del Estado, sus funciones, sus servicios; podríamos decir que este conjunto de imprecisiones producen un *imaginario social poco claro* sobre el Estado, y aquello que comienza a permitirles un esbozo del mismo son: por un lado, el poder judicial y el servicio militar, como

ESTADO: Items:

12. Política
13. Organización estatal
14. Poder Judicial
20. Servicio militar

Tensión Histórica: Items

19. Blanco/indio
02. Escuela 08. Organización campesina
15. Ayuda técnica

sinónimos de cárcel, privación de libertad y abuso; y por otro lado, algunos *servicios* estatales deficientes, como postas médicas, ayuda agropecuaria, etc., que pueden ser reemplazados por la ayuda técnica. Sólo excepcionalmente hay una noción de la política y el poder; la lucha campesina es *reunificar tierras*, y el mundo de la escena política oficial les es completamente ajeno. Este conjunto de imprecisiones y distorsiones en la percepción social del Estado, que hemos llamado *imaginario social poco claro*, marcará la ambivalencia de su visión y práctica políticas.

Por su parte, la *Tensión económica* (31.1 % de la información obtenida), es la exigencia de dejar la tierra y migrar, para poder trabajar la tierra (dos Items del rubro A, y uno del B); esta exigencia inicial entra en conflicto con la oposición desarrollo individual vs colectivo (rubro C), que marcará de forma determinada la historia regional (rubro D). La tensión económica que lleva a cambiar las relaciones iniciales (familiares, locales), confronta y agudiza la oposición marcada por los polos Estado/Nación.

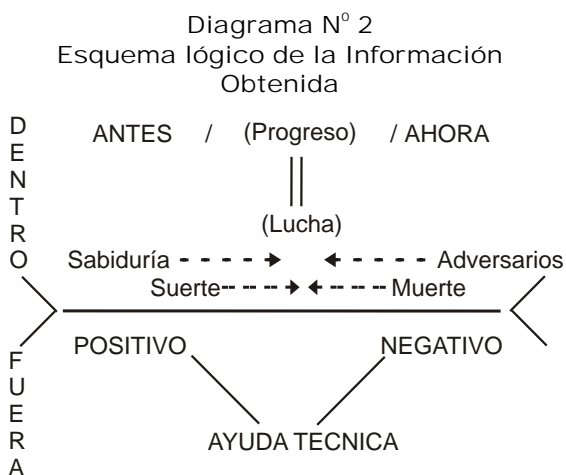
Finalmente, la *Tensión Histórica* (26.2% de la información obtenida) es percibida como exigencia de superación a través de la escuela, la ayuda técnica y la organización campesina (tres Items del rubro A). Las dos primeras -escuela y ayuda técnica- son formas de *blanqueo*. Formas de apropiación de los medios con que cuenta el blanco para dominar al indio (Vega-Centeno 1988); esta última y trágica oposición blanco/indio (rubro D) complementa realísticamente el margen de esta tensión: la búsqueda tentativa y a veces equívoca de salir de la dialéctica dominado/dominante, y llegar a ser dueños de su propia historia.

Recopilando y resumiendo la imagen del diagrama n° 3, tenemos por segura su numeración correlativa (del 1 al 15); a su vez reproducimos integralmente el testimonio que nos sirvió de eje para el análisis de cultura.

2.1.- APRENDIENDO A OÍR... HUMILDEMENTE

La propuesta de *observación participante*, como forma de relación total entre el técnico y el beneficiario, es una propuesta exigente. Implica un trabajo lento, profundo, de relación y diálogo, de observación y escucha, que progresivamente irá involucrando al técnico, con el grupo observado y viceversa. Es en la medida en que su participación horizontal sea más completa, que será capaz de descubrir tras las necesidades expresadas, las *necesidades objetivas*, y por ello los núcleos culturales vitales para el desarrollo del proceso pedagógico de cambios tecnológicos inducidos.

Aprendiendo a oír a nuestros informantes, interlocutores del proceso pedagógico y no simples beneficiarios de transferencias bancarias, de paquetes tecnológicos, podremos empezar a intuir las pequeñas grietas por dónde inducir este proceso pedagógico, pero más simplemente, que empecemos a entender lo que nos dicen y cómo ellos dicen su vida y su cultura. Si intentamos hacer una lectura sistemática de la selección de testimonios escogidos, podemos esquematizar su contenido de la siguiente manera:



La experiencia vital de nuestros informantes se encuentra en una situación ambivalente, por un lado se opone al *Antes* de pobreza, ignorancia, orfandad; con un *Ahora* que tendría que significar todo lo contrario, pero al mismo tiempo el *ahora* significa más pobreza, abandono e ignorancia que antes. Es decir que la *lucha* por una situación mejor no lleva a cortar con el pasado, al cual añoran. Analizando el Diagrama N° 4, tenemos por un lado la expresión de la

Cultura-Nación, en la boca del embudo: la red amplia, espontánea y sencilla de información sobre la vida cotidiana de nuestros informantes, con sus riquezas y pobreza, valores y contravalores: es su mundo, y por eso hablan de él con facilidad y con angustia, con orgullo y vergüenza, con alegría y tristeza. En el otro polo, la angosta salida del embudo, están las ideas que se hacen, y que les llegan, sobre el *Estado*. Estas imágenes son pocas y no tienen la riqueza expresiva de las de la boca del embudo-Nación. Todo ello nos muestra una carga valorativa negativa (experiencia de represión y procesos judiciales), pero al mismo tiempo, y contradictoriamente, el convencimiento de que es por este pequeño orificio que está la salida.

Para "salir" del embudo, emprenden las luchas a que son exigidos por las Tensiones, tanto la *económica*, como la *histórica*: esta abundante información nos muestra el conjunto de medios con que cuentan nuestros informantes, para hallar la salida del embudo. Podríamos decir que el polo *Nación*, en su dinámica por alcanzar el polo *Estado*, se encuentra atezado por las *Tensiones*, que si bien les aportan algunos medios o alternativas de salida, no les permiten sin embargo, corregir la percepción estrecha y distorsionada de lo estatal. Si analizamos el conjunto de percepciones que confronta el imaginario social, podríamos decir que a pesar de existir algunos resquicios de alternativas, como la escuela, el trabajo, la organización comunal, etc., la percepción actual de la historia es prácticamente sin salida. Lo cual cuestiona fuertemente nuestra intervención en su historia.

2.- LOS TESTIMONIOS

En el texto original seleccionamos un conjunto de quince testimonios para acompañar el *Informe de la Autoevaluación*, pues estos permitieron seguir profundizando algunos *temas clave* del proceso autoevaluatorio. La selección tuvo como criterio la calidad de la recolección, así como hubo algunas recolecciones muy ricas, escogimos algunas donde el instrumento metodológico (la recolección oral), fue distorsionado; lo cual nos permitió hacer una crítica al uso del instrumental técnico. Otras recolecciones aportaron importantes materiales de cultura, o de información de historia regional, pasado y presente, por lo cual fueron reproducidos en su integridad.

En ocasiones como la presente, se cambian los nombres de informantes y algunos detalles de su situación espacio-temporal, pues hay que velar por la privacidad de los mismos, e inclusive

por razones de seguridad, pues las provincias donde trabajamos pasaron poco tiempo después a formar parte de las Zonas de Emergencia, con autoridades militares, frente al asedio terrorista. El análisis posterior se referirá a los testimonios. Al pasado se le reconoce valores y contravalores, así como al presente, que en algunas cosas es progreso y atraso al mismo tiempo; la realidad no es pues negra o blanca, ni positiva o negativa, sea cual fuere el tiempo, la realidad es ambivalente:

"Nos enseñaban las letras, los números, aprendía a sumar, a rezar, a saludar... enseñaban una ley que ahora no hay: respetar a los mayores. En la calle no nos pasábamos como muertos, sin decir nada, sin saludar, saludábamos a los mayores aunque estén sucios o borrachos" (Acomayo, Test. 1).

"Antes la fiesta del pueblo era más bonita, había para comer muchas cosas, ahora todo es caro. Había más devoción, más respeto, ahora todo es borrachera" (Anta, Test. 5).

"Antes en la comunidad se trabajaba en ayni, y la minka, entonces se trabajaban todos los terrenos y había mejor producción, no teníamos dinero, pero teníamos comida asegurada. Ahora cada uno trabaja por su lado y prefieren dedicarse a otras actividades fuera, están abandonando sus tierras. La juventud de mi comunidad tiene vergüenza del trabajo comunitario y prefiere el trabajo individualizado" (Canas-Canchis, Test. 9).

El respeto a los mayores, cualquiera que sea su situación, pues son los depositarios de la sabiduría ancestral, es algo que se va perdiendo, que se valora y añora. La fiesta como espacio lúdico y de nivelación social, donde todos comparten los frutos de la tierra, es algo que se pierde; la dinámica de la sociedad global hace que las comunidades entren en circuitos de consumo donde la *fiesta es gasto* y no celebración cultural e igualdad social. Por su parte el escape de la bebida es un flagelo para los pobres. Pero valores fundamentales como lo comunitario en sí, y el sistema de reciprocidad asimétrica del mundo andino, entran también en crisis; lo propio se convierte en *vergüenza* en una perspectiva de "blanqueo", el abandono es el escape hacia "afuera", o quizás hacia la "tierra de nadie", como nos dice otro informante.

La solución de este tironeo paradigmático entre el antes/ahora, es entrar en una dinámica social que implica *progreso*: esta lucha incluye distintos procesos; el trabajo asalariado, y por ello la migración (Paruro, Test. 13), la reivindicación de

tierras (Paruro, Test. 12 y 14; Canas Test.9, etc). Pero este proceso no es lineal, es contradictorio; así como se valora a la escuela, se dice que lo que enseñan allí no es útil; se lucha en el trabajo y en la migración estacional, se obtiene algo de capital, pero lo que allí se sufre es *atroz...* por otro lado el imaginario cultural con que se emprenden estas luchas puede ser sumamente equívoco:

"Encontré que mi hijo estaba en amoríos con una mujercita llamada Rosa; en vista que mi hijo estaba sólo y tenía sus chacras, sus padres lo aceptaron, yo no podía separarlo porque la tal Rosa estaba ya encinta. Yo no aceptaba tal unión porque: casi dos años fuera, ¿no era acaso suficiente como para que mi hijo sea acriollado o al menos gente, culta, educada, para comprometerse en trabajos rudos, pesados? Yo veía el porvenir de mi hijo, pero fue que quiso el destino, que sea como sus antepasados... yo también, después de usar faldas de señora, que vuelva a las bayetas mismas en que me crié..." (Acomayo, Test. 2).

El objetivo de la migración temporal estaría en *ser acriollado*, dejar de ser indígena; nos encontramos con el fenómeno cultural al que se ha llamado *identificación con el agresor*: el indígena siempre explotado y objeto de burla del criollo, se identifica con él, no para cambiar la situación de sus semejantes, sino para acceder a una situación de poder, en la cual también él podrá agredir a quienes antes estuvieron en su misma condición; busca cambiar, sí, pero de agredido en agresor. Nótese que no se trata de un proceso de *concientización*, donde la conciencia nace de la valoración de lo propio, no, todo lo contrario, es el mecanismo cultural de *subordinación*, propio a procesos coloniales, donde se está obligado a percibir lo propio como vergüenza, como algo despreciable, como culpa (Vega-Centeno I. 1990). Por ello se busca abandonar lo propio, pero al no ser un proceso de crecimiento en conciencia, se convierte en mimetismo del dominado frente al dominante.

Esta es una de las características ambivalentes, propias a las culturas en situación de dominación, y sobre ellas incide el dominante para perpetuar su dominio. Por otro lado se identifica el trabajo en la tierra, bajo formas tradicionales, con la *rudeza*, que no estarían presentes en el universo *culto, educado...* pues quien es culto o educado haría trabajar a otros a su servicio, los manda y los controla... Se confirma así la identificación con el agresor, la cual llega a su clímax en la oposición falda-de-señora/bayetas. Nuestra informante, que ha trabajado al servicio

de una "señora" y a quien otra le ha arrebatado a una hija (experiencias de agresión, despojo y dominio), idealiza, sin embargo, la época en la cual vendía en un mercado de ciudad lejana, algunas cebollas que le daban el sustento, le permitían vestirse con faldas-de-señora, y soñar con su identificación equívoca con el agresor.

Pero la violencia de la experiencia cotidiana puede llevar a idealizaciones aún más graves:

"Me han metido a la cárcel de la Almudena, allí estaba tres años tranquilo; me traían para hacer riendas y látigos, y me pagaban por eso. Allí estaba mejor porque lo que gano ahora no me alcanza para nada, y me gustaría estar allí ahora; sólo mis hijos me preocupan" (Anta, Test 4).

La experiencia de pobreza absoluta es tan dura, que la "seguridad" de tener un techo, comida y trabajos malos en la cárcel, resulta siendo el *antes* al que se desea volver... aunque *ahora*, tiene otras responsabilidades.

En esta lucha ambivalente, nuestros informantes cuentan con los apoyos que les vienen de la sabiduría tradicional, de donde sacan algunos recursos para ser fortalecidos en la lucha desigual: así se hace el pago a la tierra para construir la panadería (Paruro, Test. 14), se cumplen con los cargos y las obligaciones de las fiestas (Acomayo, Test.3, Paruro Test.14), se respetan las prohibiciones y aún se sufre por ser acusado de haber transgredido a la prohibición de violar los tapados (Canas-Canchis Test.8 12). Inclusive algunos elementos de esta forma de sabiduría se hacen presentes, y enmiendan la vida de la gente, como la del Chato Machula (Paruro Test.14). Sin embargo, existen fuerzas nefastas que son casi incontrolables, es el caso de la *suerte*, la que puede ser mala o buena (Anta, Test.4, Canas-Canchis Test.10); puede dañar cultivos, enfermar a la gente, permitir robos (Ib.), o determinar la superioridad de algunos, como el caso de algunos ricos (Canas-Canchis Test. 12), o de algunos pueblos como los aymarás (Canas-Canchis Test. 10).

Por otro lado existen los *adversarios*: los cuales son netamente identificados, son los hacendados, quienes los explotaban y hacen sufrir al indígena (Anta, Test.6 y 7). Frente al desamparo de la pobreza, el abuso de los hacendados, los robos y demás injusticias, no se recurre a la policía, pues "la policía peor es" (Canas-Canchis Test.10) y hasta se los mira como a "tombos, diablos verdes" (Canas-Canchis Test. 11), es decir, la encarnación de espíritus del

mal. La justicia sólo puede ser realizada por manos comuneras, quienes hacen la "justicia legal" (Canas-Canchis Test.8), o ejecutan la venganza necesaria (Canas-Canchis, Test. 12). Aunque ni siquiera en ésta se puede confiar cuando el comunero llega a la "tierra de nadie" (Canas-Canchis, Test.9).

A su vez, en algunos lugares, los indígenas están amenazados tanto por los terroristas que los despojan y matan; como por los militares encargados de reprimir al terrorismo, quienes igualmente amenazan, matan, violan y roban a las comunidades: al final "¿quién es peor?" (Anta, Test.7). Este sombrío panorama de una lucha terrible y tenaz, se completa con la experiencia cotidiana de la *muerte*. La mortandad infantil es un dato casi monótono y repetitivo (Cf. todos los testimonios). A partir de las sucesivas muertes tenemos información sobre distintas enfermedades (Acomayo Test.1 y 3, etc.). Nos confrontan con su terrible impotencia de no poder hacer nada contra la muerte (Canas-Canchis Test.10), muestran cómo, el abigeato y el terrorismo (Acomayo Test.2; Anta Test.7) agudizan este panorama sangriento.

Pero, constantemente, la queja no viene contra la muerte en sí misma, ni es una rebelión contra ella, sino que la queja se centra en el hecho de no haber podido cumplir con los ritos de reconciliación que la muerte exige (Acomayo Test.2 y 3; Anta, Test.4). Es decir que se sigue dando una importancia fundamental a todo el ritual de propiciación y satisfacción con la tierra -el mundo de abajo- el mundo de los muertos, que es a quienes se quiere apaciguar con los ritos. Finalmente, morir sin ritual de propiciación y sin el ritual de paso requerido, significa estar condenado, tanto el difunto como su familia, a los mismos males que se quiso conjurar a lo largo de toda esta vida de lucha: como diría nuestro peruanísimo César Vallejo, sería "morir, y Ay, continuar muriendo...", dolorosamente, a lo largo de toda la historia.

2.2. RELATO DE DON ABDON* (Canas-Canchis, Test.8)

Familia, infancia, juventud

"Yo me llamo Abdón Alata H. Soy natural de la comunidad de Quehuar, del barrio Cercopata. Mis

* Relato recolectado por los técnicos Raymundo Quiñones y Raymundo Villacorta.

padres fueron comuneros pobres, pastores y artesanos de la hacienda Leticia, actual fundo adjudicado por la Reforma Agraria. Mis padres, Tomás Alata Ttito y Victoria Huayhua; yo ya no conocí a mi madre, se ha muerto cuando era muy pequeño. Cuando mi padre quedó viudo, mi hermana Ana tuvo que criarme, pero mi padre a los dos años se volvió a casar con Nazaria, que me trató muy mal.

Mis estudios primarios los cursé en la escuela particular Adventista, hasta el tercer grado, donde conocí las primeras letras, el a b c..., terminé de leer la Biblia desde el Génesis hasta el Apocalipsis. A los doce años me bautizaron, desde donde profeso la religión Adventista y doy culto a nuestro Dios Altísimo.

Un día nuestro profesor nos llevó de paseo a quebradas donde existen tapados, *mahuwasís*, en el cerro Suchu Ccuchu, en ese lugar existen restos humanos y momias. Entonces nuestro profesor, el puneño llamado Gregorio Larico, nos engañaba con dulces, panes, y nos hacía escarbar, porque de esos huecos se sacaba plata antigua, que existían debajo de la tierra; a eso llamamos "tapado". Conté a mi tío esto, y me dijo que no debía hacerse porque la gente muere vomitando y enflaquece. Pero nuestro profesor aprovechó de esos tesoros y se compró ocho camiones Volvo, y dejó de ser profesor.

Mi primaria acabé en la escuela 789 de Sicuani, donde fui policía escolar. Pero para mi escuela tenía que caminar ocho kilómetros cada día, pero tenía buenos profesores que enseñaban bien, incluso con palos, ya que "la letra entra con sangre". En esa temporada nuestros padres eran respetuosos con la *Pachamama*, y realizaban *despachos*, como también por ser analfabetos derrochaban la plata en fiestas, *cargos*, y no les interesaba el estudio de sus hijas, quien decían que era para que cocine o paste las ovejas. Por su ignorancia tenían miedo a las autoridades, más que todo de los guardias se escapaban.

Yo sufrí mucho cuando estaba estudiando, sufrí tanto de ropa, comida, pasé hambre, porque mi madrastra era mala y no tuve otra cosa que trabajar vendiendo periódicos. A veces hasta de cargador, vendiendo helados a veces recordaba la muerte de mi madre y decía ¿por qué sufro tanto? Un día, cuando me iba de la escuela a mi casa, de noche, me encontré con espíritus malignos, *Cucuchis*, éstos me quitaron la vista, y estuve ciego durante tres meses, sólo sané con las canciones de los brujos. Pero no había sido cierto, había sido la debilidad, la mala alimentación.

Al terminar mi primaria ingresé al colegio agropecuario N° 30 (INA) de Santa Sofía, en Sicuani, donde estudié hasta tercero de secundaria. Tenía proyectos de criar aves, cultivar hortalizas, criar vacunos Holstein, criar chanchos, porque eso era lo que aprendí en el colegio. Asistí al colegio hasta sin comer, tuve como almuerzo muchas veces solo canchita, tostado de habas, maíz y trigo. Pero yo ya estaba robustecido y buscaba mi propia vida.

Primera migración, trabajo

Me alejé de mi tierra hacia Arequipa, vendiendo el toro que mi madre me regaló, trabajé como grifero, solo días sábado y domingo, porque mi tío Paulino me dio ese trabajo, una chambita. Mi tía era buena gente, luego tuve que buscar otro rumbo. Me fui con unos paisanos con quienes vivimos en una casa alquilada de cinco personas. Pero algunos teníamos trabajo y otros no, a quienes teníamos que mantener, y yo no tenía trabajo fijo, sólo era lustrador y vendedor de periódicos. Uno de mis amigos era choro de alto vuelo, quien traía lo que robaba y nosotros teníamos que vender en la calle Dos de Mayo; uno de esos días me cogió la PIP y me llevó, donde me castigaron demasiado y tuve que cantar la verdad. Por ello me soltaron y a él le cogieron; él me amenazaba de matarme, con chairas, por eso tuve que irme a Mollendo.

En Mollendo era pastor de vacas lecheras Holstein, tenía que ordeñar y despachar esa leche para la fábrica de Leche Gloria, para Arequipa. Mi patrón fue Guido Meza, quien me prometió regalarme una vaca lechera por mis servicios, pero un día fui a la playa a bañarme, y las olas me llevaban, por suerte los salvavidas me salvaron, y viví en una playa silenciosa, junto con ratas, lagartos, en una barraca de esteras y maderas. Por eso tuve que irme. También trabajé como ayudante de un camión cisterna, que llevaba gasolina a las minas de Chapi, al regreso traía minerales en sacos, y no podía levantar esos sacos, porque no tenía fuerza.

Enfermedad, retorno al pueblo

Así pasé mi vida, muy tristemente, lamentando mi pobreza, y decía que este mundo es ancho y ajeno, como dijo Ciro Alegría. Más tarde me reclutaron y estuve en la sección artillería del cuartel Salaverry de Miraflores, durante dos semanas, y me sacaron por inapto, me enfermé, luego de siete meses tuve que venirme a mi pueblo. Quehuar, definitivamente. Estuve de ayudante de camión, donde sufrí caídas y me

enfermé, tuve que dedicarme a la artesanía, como sombrerero y agricultor en mi comunidad; fui profesor alfabetizador de personas mayores de edad, tuve treinta alumnos el año de 1963, enseñé por lo menos a firmar sus nombres, otros ya leían, era el gobierno de Belaúnde Terry.

La revolución Cubana y la organización campesina

Pero en esos años escuché de la Revolución Cubana, por radios y periódicos, cómo la vida en Cuba que habían llegado a la subordinación de los Estados Unidos, y comentaban que Cuba era el burdel de los gringos. En ese mes de diciembre de 1953, un abogado, Fidel Castro y artilleros con su buque, fueron atacados, sobrevivió el Che Guevara con doce de sus compañeros, quienes escaparon a la sierra y empezaron a luchar contra el Gobierno de Batista y a reemplazar por un nuevo gobierno. Como decían las radios y los periódicos, los guerrilleros estaban interesados en los problemas del campesinado, e hicieron conocer las nuevas técnicas agrícolas, enseñaron a organizarse políticamente, y los campesinos reforzaron el número de guerrilleros y hasta que los rebeldes llegaron al número de dos mil, y entraron a la capital de Cuba, La Habana.

Desde esa época me di cuenta que en nuestro país las cosas también son así, casi similares; el alza del costo de vida, era triste, la justicia no era justa. Por qué los búfalos, lobos vestidos de corderos, esos son los materialistas que no creen en Dios, porque no tienen la conciencia limpia y sólo piensan en ellos mismos, todo es demagogia. Por eso no creo en ningún partido, es mi comentario.

En 1963, escuché que en Quillabamba aparecen las guerrillas, organizadas por Hugo Blanco, como en Chaupimayo. Porque explotaban a sus obreros, y se organizaron en Sindicatos, con el lema "Tierra o muerte: ¡Venceremos!" Todo el valle estuvo bien organizado en sindicatos, en 1960 y 1968, no hubo rateros ni mentirosos, tampoco vagos, quisieron aplicar los guerrilleros el saludo inca: "Ama sua, ama quella, ama lulla: ccampas jinallactac noccanchispis". Las organizaciones sindicales avanzaron rápidamente por todo el valle del Vilcanota hasta Quillabamba, de donde venían hombres blancos, como universitarios, de diferentes universidades, a organizamos en sindicatos.

En el año 1965 nos organizamos en el sindicato de campesinos de Quehwar Onoccora, con el lema: "Tierra o muerte: ¡Venceremos!". Con sus juntas directivas realizamos invasiones a

cinco haciendas, con dos mil hombres de diferente edad, bien organizados para defender los intereses comunales de cualquier ataque, sea militar o gamonal. Nos levantamos porque los hacendados mucho nos explotaban, en trabajos gratuitos, incluso a latigazos, y todavía nos hacían pagar los tributos. Como nos traía nuestro patrón la imagen de Santa Rosa, y teníamos que adorar obligatoriamente cada 30 de agosto. No sólo eso, abusaban a nuestras mujeres y a nuestras hijas jóvenes, simpáticas, nos quitaban nuestros animales. Y estas cinco haciendas ocupaban toda la comunidad éramos herrajeros que teníamos que pagar una oveja, y estar durante tres meses al año en el "yanapay" o trabajo gratuito; y sino teníamos que recibir castigos como latigazos y hasta ser arrastrados con caballos y pedir perdón.

También teníamos que regalar nuestras tierras a los Santos, a los que llamaban "Santoc-tallpan" o tierra del santo, eso hacían los curas que de esta manera avanzaban ganando tierras. Es por todas estas cosas que nos organizamos en sindicatos, donde teníamos nuestra propia ley, que aplicábamos en plena reunión y hacíamos justicia legal. Así por ejemplo, se perdió una vaca, y nos movilizamos a buscar, toda la comunidad de noche fuimos a capturar, y los capturamos a los rateros y los trajimos a la asamblea del sindicato, donde los juzgamos y los castigamos; y éste confesó todos sus robos, fechorías, y lo llevamos a la federación campesina, donde hicieron justicia.

Por esos años yo tenía el cargo de Secretario, e hicimos abrir la carretera Cancachua en un sólo día, porque la gente era bien unida. A los soplones les decíamos amarillos, y los jodíamos. Pero aún con la suspensión de garantías del gobierno de Belaúnde, fuimos buscados e incluso llevados a la cárcel del Frontón, al Sepa. Por ello no bajó la lucha, pero los terrenos ya se reivindicaron por fuertes luchas. Pero un 7 de febrero nos abalearon cuando estábamos en la pampa de Solterapampa, donde hubo matanzas por parte de los militares: por el delito de declarar la tierra, por la justicia murieron campesinos, como Eduardo Cantuta, murió empuñando un fusil. Así fue triste la lucha campesina. Después de cinco años escuché que el guerrillero Horacio Patiño murió con sus compañeros como Lobatón Mille, y cómo en Ninabamba, Urcos, murieron cinco campesinos en esos años 1964, a veces traicionados por sus propios compañeros.

Matrimonio, vida familiar

El 17 de abril de 1965 contraí matrimonio civil en Sicuani, con mi esposa Julia Ttica, quien era

muy activa; era comerciante una vez por semana con productos como queso, frutas. Vivimos felices durante diez años con mi esposa, pero no tuvimos ni un hijo, y era feliz. Pero un día fuimos a Chaccapuente en el departamento de Apurímac, donde pasamos lo peor; a los tres meses pasó un terremoto de 8 grados, y el suelo se abría en fosas que se tragaban a la gente, y duró como dos semanas, parecía que era el fin del mundo. Tuvimos que venimos con mi esposa a Quehuar, donde en 1974, murió mi esposa, se suicidó tomando folídol (insecticida), en estado ebrio.

En los años de 1965 a 1969 fui Secretario del Personero de la Comunidad, en ese período realizamos plantaciones de eucaliptos, aproximadamente 23 mil plantones. Después de esos años organizamos una Cooperativa, con una tienda de consumos y un fondo de \$42,110 soles de capital. Así fue mi vida llena, llena de sufrimientos y tristezas, ocupando diferentes cargos dentro de la comunidad; actualmente sigo luchando por la comunidad".

2.3. MORFOLOGÍA DEL RELATO: FORMAS LÓGICAS DEL MUNDO ANDINO

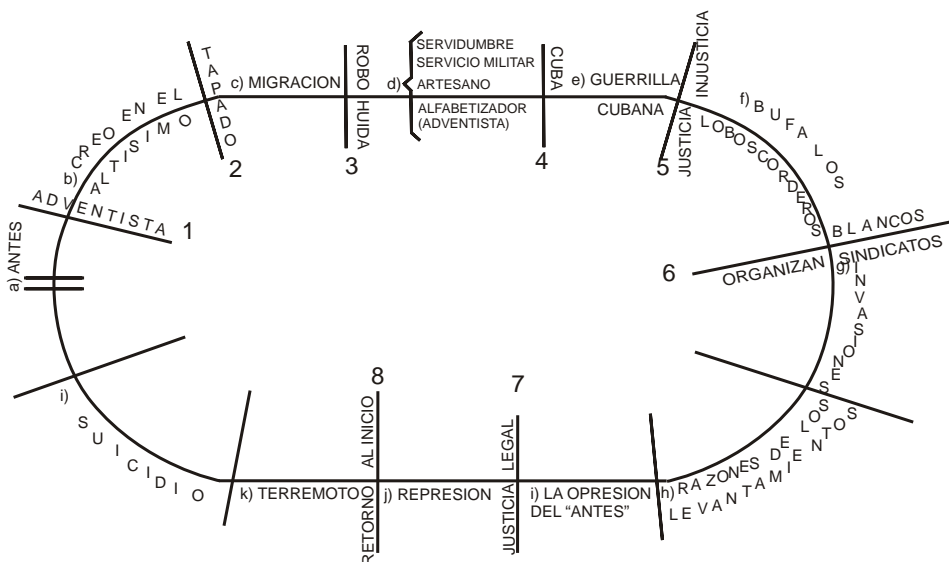
No es mi intención hacer un detallado análisis morfológico según las técnicas descritas por V. Propp, criticadas corregidas y aumentadas por Cl. Levi Strauss; no, usando libremente los diagramas y las sugerencias críticas releeremos el conjunto del Testimonio n° 8, recogido en la micro-región Canas-Canchis. Veremos cómo se *organiza* el relato; cuáles son sus niveles de *explicación*, y de *dramatización*; la forma lógica a la que recurre, y el *sentido* que ésta otorga al relato.

El análisis de este testimonio lo haremos siguiendo detenidamente el Diagrama n° 5. En el mismo la *elipsis* señala la secuencia narrativa, y cada etapa está signada por una letra (de la a hasta la l). Las barras transversales que cortan a la elipsis es lo que llamamos *umbrales críticos*, o sea son las interrupciones dramáticas de la narración, en las cuales no sólo hay una pausa en el relato, sino que la interrupción va a modificar el ritmo de la narración misma; estos *umbrales críticos*, o puertas por donde ingresa la crisis, están numerados del uno al ocho.

El punto de partida de nuestro informante es el *antes* (Diagrama n° 5, a): sus padres, la familia y comunidad de origen. La historia se interrumpe por la irrupción de un primer *umbral crítico* (1), su bautizo como adventista. Este umbral crítico significa una *ruptura* con el *antes*: pues su medio adscribe a un *ethos* religioso andino-católico. Retoma luego la continuidad de su relato por la confesión personal de su credo (b), aprendido en la escuela adventista. Sin embargo, la irrupción de otro umbral crítico (2), que es la profanación de un entierro inca, cuestiona no sólo el credo adquirido, sino la profundidad secular de la evangelización católica. Cabe notar aquí que es conocida la fobia de las sectas integristas contra las creencias ancestrales y las prácticas culturales, el conocimiento de la verdad absoluta que éstas les proveen es sin embargo cuestionado, a partir de su experiencia cultural, por el propio informante.

La migración (c) que sigue a esta crisis, tiene por objetivo la búsqueda de mercados de trabajo más abiertos, es una compleja experiencia de solidaridad, pero que sin embargo, lo coloca en situación de delinquir, ser reprimido y tener que

Diagrama N° 5
Forma lógica del testimonio n°8: Don Abdón



huir (3). Después de esta crisis conoce la servidumbre y el servicio militar, donde enferma y debe retornar a su comunidad (d). Una vez en su pueblo, y debido a su debilidad, se dedica a oficios que no requieren de esfuerzo físico, la artesanía y la alfabetización, allí puede ayudar a algunos y contribuir a que "siquiera sepan escribir su nombre".

El cuarto *umbral crítico* (4) lo oye por la radio; es la revolución Cubana, de la cual nos da su versión, recreada por la memoria local, la misma que, más que a objetivos políticos, obedece a sus propias necesidades objetivas y de *hacer memoria* (e): "hicieron conocer nuevas técnicas agrícolas... enseñaron a organizarse a los campesinos... dos mil guerrilleros llegaron a La Habana... el sindicato llegó a tener dos mil afiliados...". Esta visión recreada de la gesta cubana y su aproximación a la propia práctica sindical, le permite acceder al siguiente *umbral crítico* (5): "donde me di cuenta que en nuestro país las cosas son casi similares... la *justicia no es justa...*". Este umbral significa *conciencia*, por ello puede llegar a ver objetivamente la realidad, la cual le produce *desencanto* (f), desde su punto de vista adventista: "los lobos se han vestido de corderos, ...los que no tienen la conciencia limpia, solo piensan en ellos mismos, todo es demagogia... por eso no creo en ningún partido".

Nuevamente nos encontramos con la ambivalencia significativa de las culturas dominadas: curiosamente un proceso de toma de conciencia -que es un proceso político- de una realidad expresada en una "justicia que no es justa", lleva a nuestro informante a la *condena* de los que no creen en Dios, a denunciar su "egoísmo" que los lleva a la "demagogia"; todas estas características negativas pertenecen, además, a los *materialistas*, quienes serían la encarnación del supremo mal... Sin embargo, ha hablado largamente y admirado la revolución cubana... ¡realizada dentro de un esquema abiertamente materialista! Más arriba habíamos hablado de un "imaginario social no claro" sobre el Estado y sus consecuencias en la práctica política; el análisis que acabamos de hacer confirma esta carencia de claridad política. Curiosamente este proceso de politización lo lleva al apoliticismo...!!

Retoma el relato en otro umbral crítico (6), la organización campesina del valle de La Convención, la misma que también está cargada de la ambivalencia significativa señalada: "las organizaciones campesinas avanzaron rápidamente... venían hombres *blancos*, como *universitarios*... a organizamos en sindicatos..." El campesino, proveniente de una cultura dominada, y moviéndose dentro de estructuras de dominación (culturales,

religiosas, políticas, económicas, técnicas, etc.) resulta *no* ser sujeto de su historia, *otros, blancos, universitarios*, tienen que venir de fuera para organizarlo, decirle cuáles son sus derechos, y lo que tiene que defender. El relato de las invasiones de las haciendas en 1965 (g), y las causas de las luchas (h), aún con enfrentamientos con la iglesia, son muy claros y tienen cierta objetividad, pero al mismo tiempo, vemos los rastros de la socialización adventista (anticatólico y anticultura andina), de nuestro informante.

El séptimo umbral crítico, está dado por el descubrimiento de la posibilidad de una *justicia legal*, hecha por mano propia por los campesinos, quienes no pueden confiar en la "justicia injusta" (5) de los blancos (6); sin embargo, esta lucha es reprimida por los blancos -injustos (j)- quienes llevan a los campesinos a cárceles horribles, lo cual produce la depresión, dispersión y traición... Retoma su relato contando su desgraciado viaje a Apurímac (8), allí hay un terremoto (k), especie de cataclismo cósmico, pero cuyo resultado no es el Pachacuti del mito reordenador andino; no se instaure un nuevo orden justo, ni se inicia una nueva era de felicidad... Todo lo contrario, es la *locura* y la *muerte* de la esposa (e) las que se precipitan... con lo cual llegamos de nuevo al inicio... situación de abandono y carencias fundamentales, semejante al *antes* (a), de los padres, y de los padres de sus padres...

Tal como hemos visto, el relato se organiza en torno a conflictos sumamente duros, períodos que se ven constante y violentamente interrumpidos por los umbrales críticos; los cuales lejos de marcar etapas cualitativamente superiores, marcan el deterioro progresivo de la existencia de nuestro informante, agotando su capacidad de respuestas, y limitando sus iniciativas.

Los niveles de *explicación* a los que recurre, son por un lado del mundo andino: los tapados (2), la justicia injusta (5), blancos que organizan a los campesinos (6), las invasiones de las haciendas (g), las razones de los levantamientos (h), la opresión de *antes* (i), la justicia legal (7), la represión (j), el retorno (8), el terremoto-cataclismo (k), y el suicidio (l). Por otro lado encontramos también elementos del mundo occidental, con ciertas características de integrista adventista: la confesión de fe (1), el credo (b), la alfabetización (f), etc. Conjugados y organizados estos diversos elementos culturales constituyen una muestra de la construcción de una sinéresis cultural mestiza.

Estamos entonces frente al proceso de búsqueda de construcción armoniosa de los diversos aportes a la cultura actual, que viene

tanto del mundo andino, como del occidental, tanto de la experiencia de lucha en este nuestro medio natural, como de nuestra propia historia. Esta búsqueda de conjunción armoniosa de nuestra diversidad cultural es un proceso no acabado y lleva también las huellas de los mecanismos de dominación, dolorosamente percibidos y experimentados por nuestros informantes: tal es nuestra situación de mestizaje en construcción. La conjunción de lo andino, occidental, local, e histórico, en nuestra sinéresis cultural mestiza, se expresa en el relato analizado, como una forma personal de dramatización, pero a tal punto que resulta agotador el ejercicio, pues cada umbral crítico frustrado está preanunciando el cataclismo y eliminación final (suicidio). Estos aspectos son muy importantes para darnos cuenta de los *estados de ánimo colectivos*, con los cuales tenemos que trabajar en nuestra tarea de promoción campesina.

La *forma lógica* del relato es, finalmente, circular, cíclica: como la visión de la historia en el mundo andino, al final, estamos tanto en el lugar de llegada como en el de partida; que a su vez es el lugar de nuevas partidas. El nuevo círculo por iniciar conlleva el anterior, con sus grandezas y miserias, y así sucesivamente...

3. -CONCLUSIONES: ¿Y LA AYUDA TÉCNICA, QUE?

Si retornamos al Diagrama n° 4, vemos en el margen izquierdo de la manera cómo la oposición *dentro/fuera* atraviesa la oposición *antes/ahora*. El dentro está lleno de los elementos culturales que hemos analizado a partir del Testimonio de Don Abdón (Test. 8), y allí hemos comprobado toda la ambivalencia significativa de la percepción del *fuera* (Pr. Ej. secuencia 3/g). En el mismo Diagrama, la percepción de la *ayuda técnica* tiene también la ambivalencia significativa del *fuera*: la intervención de *blancos* (opuestos a los indios), poderosos (opuestos a los sin-poder, que son los indios), y que además poseen la ciencia (opuesta a la ignorancia de los indios), que los hace poder dominar la tierra (por el manejo de las técnicas de cultivo), y conducir la historia (hacen las revoluciones, sindicatos y la justicia-injusta).

Sin embargo, hay una visión clara respecto a determinados beneficios de la ayuda, como la eficacia de los sistemas de riego, detección de plagas o siembra por golpe (Canas-Canchis Test. 12 y 14). Pero la visión negativa de la ayuda es la que surge con más frecuencia: para algunos es pérdida de tiempo (Acomayo Test. 1; Canas-Canchis Test. 10), no suscita confianza (Canas-Canchis Test. 9), o no llega a los más pobres (Acomayo, Test. 3). Otros ven en ella la posibilidad de blanqueamiento por identificación

mimética con el blanco dominante, que les permitiría ser mejores, es decir menos campesinos, menos indígenas (Acomayo Test. 3).

Pero la ayuda técnica no llega a los pueblos más aislados, "sólo llega donde hay carretera" nos dice un informante, "allí van los ingenieros a ofrecer cosas que no cumplen", pero además "se emborrachan con la pobreza de los campesinos" (Paruro Test. 14). Otras veces la ayuda es sólo aparente, sirve para despojar a los campesinos de sus pobres pertenencias, y hasta a "morir de deuda por las deudas"... todo lo cual cuestiona muy fuertemente la ayuda técnica misma, el sentido de servicio que debiera animarla y la eficacia de una presencia, a lo mejor no deseada por los campesinos. Peor aún, la ayuda técnica sería un eslabón más dentro de una cadena de opresión, padecida por los campesinos (?), en todo caso, este proceso cuestionador nos ha puesto a la escucha de estos interrogantes fundamentales.

A través del ejercicio de escuchar a los beneficiarios de la ayuda técnica, y de hacerlo desde sus propios códigos culturales, el proceso de *Autoevaluación Institucional* puede llegar a sus últimas consecuencias, por el cuestionamiento en profundidad, sobre los alcances de la tarea pedagógica realizada, y los cambios a que habría que someterla en el futuro, para maximizar sus beneficios y para que realmente existan beneficiarios. Ya los escuchamos, sólo queda que quienes tengan oídos para oír, que oigan.

Jesús María (Lima), diciembre 1988; reelaborado en julio 1993.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- HOUTART, François, *Religion et lutte de classes en Amérique Latine*; En: Social Compass, XXVI, 1979/2-3; Louvain la Neuve-Belgique, p. 195-236.
- PROPP Vladimir, *Morphologie du conté*, Gallimard. Eds. Paris, 1970.
- Las raíces históricas del cuento*, Ed. Fundamentos, segunda edición, Madrid, enero de 1979.
- LEVI STRAUSS CL. *Anthropologie Structurale, Deux*, Ed. Plon, Paris, 1973.
- VEGA-CENTENO Imelda *Aprismo popular: mito, cultura e historia*, TAREA Eds. segunda edición; Lima, 1986.
- Ser joven y mestizo: crisis cultural y crisis societal en el Perú*. En: *Boletín Americanista* n° 38, Universidad de Barcelona, Barcelona 1988.
- Tradición oral: extirpación y represión*. En: ORALIDAD, Anuario para el rescate de la Tradición oral de América Latina y el Caribe, Año 2, n° 2, ORCALC UNESCO, La Habana 1990.

Imelda VEGA-CENTENO B. (Perú)

Socióloga-antropóloga especializada en sociología de la religión y de la cultura, estudió en la Universidad Católica del Perú y en Lovaina (Bélgica). Labora en un proyecto titulado "La mítica en la política: el caso del Partido Aprista Peruano". Ha publicado numerosos libros sobre la tradición oral y participado en eventos sobre su especialización. Recientemente dirigió investigaciones sociales en Nicaragua.