

UN ASPECTO DE LA OBRA DE FRANÇOIS BOURRICAUD

Indios y *cholos* del Perú

Jean-Pierre Lavaud
Universidad de Lille I

François Bourricaud vivió por primera vez en el Perú durante dos años, en 1952 y 1953. Allí recogió los materiales de su obra *Changements à Puno*. La colecta de datos y la escritura de su obra maestra consagrada a ese país, *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain*, tuvieron lugar en 1963 y 1964. Seguidamente los problemas políticos y sociales peruanos le proporcionaron de nuevo materia para numerosos artículos, principalmente a finales de los años 60 y hasta 1974.

Lo que le interesa antes que nada son los grandes movimientos que agitan la sociedad peruana y sus repercusiones, o más exactamente sus relaciones con la vida política del país; el “juego político en un contexto de rápida transformación” (1967, 2). Su interés por esta temática, sensible desde su primer libro, deriva tanto de la observación de la realidad local “lo que caracteriza la vida indígena hoy en día, es la mezcla y el cambio” (1962, p. 26), como de su “curiosidad nativa” (1967, 1, p. 1) respecto a la política.

Como punto de partida está la movilización en el sentido de Karl Deutsch, ese proceso global de modernización ese “levantamiento en masa” de la población cuya manifestación más visible es una movilidad geográfica y social mayor; movilización que no puede dejar de tener consecuencias sobre el número de individuos y grupos que forman parte o al menos intentan tomar parte en la vida política, y en la naturaleza de las peticiones que se dirigen al personal político. A ese respecto, uno de los principales problemas es el de la inclusión política. ¿Cómo hacer participar en el gobierno de la sociedad a los individuos o a los grupos hasta entonces mantenidos aparte? Y entonces ¿cuáles son las repercusiones de tal inclusión en el régimen político de la sociedad de los individuos o de los grupos hasta entonces marginados? “¿Qué clase de régimen político puede soportar una sociedad tal como la hemos descrito?” se pregunta Bourricaud (1967, 1, p. 115).

Sin embargo el esquema causal utilizado nunca tiene un sentido único : el régimen político y su funcionamiento no sólo son presentados como consecuencia de la inclusión política de nuevos sectores de la población, ella misma engendrada por la movilización social. En efecto, está muy claro que los partidos populistas (Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y Acción Popular (AP)), así como los gobiernos inspirados por esta misma ideología (Belaunde, Velasco) han favorecido esta inclusión, bien por sus reivindicaciones, bien por sus políticas, tanto en el orden cívico (derecho al voto), como en el civil (acceso a la propiedad) o el social (derecho a la educación, a la sanidad...). Los márgenes de libertad de los actores políticos son importantes, tanto es así que los resultados de su juego son en gran parte imprevisibles, al menos basándose únicamente en el análisis del contexto social en el que se desenvuelven. Esta indeterminación está claramente marcada en un artículo consagrado a la junta militar llegada al poder en 1968 (1970, 2), en el que la sociedad peruana es calificada de “a-hegemónica”, la oligarquía estando en declive, la burguesía “poco segura de su fuerza y de su identidad, y las masas escasamente organizadas”.

De camino, después de haber presentado el objetivo central de los estudios peruanos de François Bourricaud, he derivado hacia un comentario de su metodología. Desde este punto de vista dos observaciones suplementarias me parecen fundamentales. Primero, el rechazo del estudio puntual o, más exactamente, de la monografía. No es Puno o tal conjunto social de la región de Puno lo que le interesa, es el lugar de los actores, sus relaciones sociales en el conjunto peruano tal como se pueden comprender en Puno: “Estaríamos tentados por decir que es precisamente el esfuerzo por resituar al indio en el conjunto social, del cual no es más que un elemento, lo que debería constituir la tarea propia del sociólogo. Por ello consideramos con prudencia los estudios dichos de comunidades” (1962, p. 3). Lo que vale en el plano local, vale también en el plano nacional. Tratándose de Perú el análisis no solo debe marcar su singularidad; ésta tiene por objeto “elaborar los conceptos y los esquemas interpretativos que permitan la comparación” (1967, 3).

En segundo lugar, hay que subrayar su clara posición dentro de una sociología interaccionista: “el estudio de la condición indígena es inseparable del estudio de sus relaciones con los demás grupos sociales con los que vive en contacto” (1962, p. 64). Dicho de otro modo la categoría *Indio* no tiene sentido para el sociólogo mas que si es estudiada en relación con las categorías *misti* o *cholo*, como por otro lado ésta no tiene sentido y no vale para los miembros de cada una de estas categorías mas que relativamente a las demás.

Y es la dialéctica compleja y variable, sobre el fondo de cambio acelerado de las relaciones sociales y de las formulaciones que estas suscita, la que François Bourricaud intenta al mismo tiempo restituir y explicar. “Identificar a los actores y sus estrategias: tal será nuestro procedimiento”, precisa en una presentación comentada de su segundo libro (1967, 3). En esta ocasión se trata de actores políticos más o menos organizados en “colectividades” o en “grupos sociales”. Añade que éstos deben ser restituidos “en su situación”. Y es así como el juego político peruano es perfilado por rasgos característicos: primero la marginalización de las masas por dos mecanismos principales, su exclusión legal y, para los que se escapan, la sujeción arbitraria (la imposición), y después el intercambio de favores particularistas siguiendo el modelo de las relaciones patrón / peón de la hacienda. La situación “normal” caracterizada así es tambaleada por numerosas peripecias entre las cuales hay que contar la irrupción del partido populista que es el APRA en 1930, y la urbanización rápida de los años 50 particularmente en Lima, signos del conjunto del proceso de movilización.

Indianidad e historia

El “bricolage ideológico” peruano de los años 30 y 60, tanto indigenista, populista como marxista ofrece la imagen de una sociedad dual en la que se enfrentan un puñado de oligarcas y masas indias. Estos dos términos, no tienen, por supuesto, rigurosamente el mismo sentido para todos. “Que la oligarquía manda, que nada es oponible, - a menos de un cambio violento- a la todopoderosa del pequeño número, he aquí un estereotipo que alcanza un acuerdo prácticamente unánime” (1967, 3). Partiendo de esta visión comúnmente compartida en la clase intelectual y política de oposición, que mezcla “proposiciones no verificadas e incluso no verificables” y “enunciados científicos o casi científicos”, François Bourricaud se esfuerza de alguna manera en depurarla por una parte y de enriquecerla por otra, al mismo tiempo que mide sus impactos, sus efectos en la población, tanto es ello cierto que “el activismo forma parte de la orientación ideológica”.

No nos engañemos, incluso si el concepto de oligarquía es conservado y es objeto de diversas contribuciones entre las más conocidos y más comentados del autor, “no hay nada más falso que el estereotipo según el cual un dualismo estricto opondría sin remedio la masa a la elite, el pueblo a la oligarquía” (1967, 3). La visión según la cual la oligarquía, grupo ínfimo, cerrado, unido, solidario, rico y poderoso en todos los aspectos, cuyo ejercicio del poder no sabría ser más que arbitrario, injusto y violento, haciendo todo cambio y progreso imposibles, hecha de cómplices al servicio de extranjero no es admisible. Es una visión de intelectuales “apasionados de ideas generales” (1967, 4) que vienen a legitimar la necesidad de un cambio social violento, esta “obsesión maniática con fijación en el tema revolucionario” (1967, 4) de una parte de la oposición.

Queda decir que es una “proposición empírica y no ideológica, y además fácilmente verificable que hay oligarquías en América latina y que las sociedades latinoamericanas son más oligárquicas que las de América del norte y de Europa del noroeste” (1967, 4). En lo que respecta a la peruana, François Bourricaud se esfuerza entonces en precisar la instalación, la composición, las evoluciones internas, sus relaciones con los demás sectores sociales y finalmente las modalidades de su supervivencia y de su decadencia al mismo tiempo, bajo los efectos en concreto del proceso de movilización social.

Una movilización social que pone “en contacto a segmentos hasta ese momento aislados”, produce “la emergencia de nuevas solidaridades de hecho” y trae a la conciencia problemas “percibidos como significativos al nivel de la colectividad nacional” (1967, 3). La agitación agraria, las huelgas, la sindicalización a menudo explotadas y suscitadas, incluso dirigidas por los partidos populistas tanto como por los “irreductibles de la pequeña izquierda” (trotskistas, castristas, chinos...), dan testimonio de ello (1961 y 1967, 1, cap. II).

En este contexto general conviene resituar a estos “excluidos” y estos “olvidados” que son los Indios. En este punto y, más generalmente, sobre el problema de la estratificación social en Perú, las aportaciones de François Bourricaud me parecen fundamentales, y merecen ser recordadas en este año del 500 aniversario de la conquista, donde los eslóganes prematuros ocupan una posición de análisis. “El mestizaje es el dato fundamental sobre el que se desarrolla toda la historia cultural desde los principios de la colonia” (1962, p. 214), y yo estaría tentado por añadir la miscegenación*, el dato fundamental de la población del país. Esta simple constatación invalida inmediatamente todo discurso dualista que enfrente radicalmente al Indio respecto al no-Indio, como si hubiera una sustancia cultural india intangible.

Sin llevar muy lejos la investigación, François Bourricaud no tiene ningún problema en mostrar que mucho de lo que pasa por ser específicamente Indio hoy es una supervivencia española o un rasgo de la historia colonial, o incluso republicana. Así la organización de las comunidades indias actuales debe mucho a las ordenanzas del Virrey Toledo que separa los territorios indios en cabildos y fija rigurosamente su modo de gobierno. Los títulos de diversos cargos son españoles; la rotación anual de éstas tiene como fin romper el poder de los notables (caciques) indígenas; el corregidor “al mismo tiempo magistrado y administrador tiene vara alta en la municipalidad” (1962, p. 88). Evidentemente, las instrucciones coloniales son más o menos bien aplicadas, en parte readaptadas; componen con el legado del ayllu precolombino y los usos de la administración incaica una mezcla compleja. Pero es notable constatar que la comunidad ha incorporado tan bien las aportaciones españolas que la rotación anual de los cargos puede hoy pasar por un modelo indígena de democracia directa.

El padrinzago o más bien el compadrazgo, ofrece otro ejemplo de un uso hispánico que se difundió en el conjunto social del *misti* al indígena hasta el punto que tenemos – de nuevo - tendencia a considerarlo como una costumbre típicamente local, incluso típicamente india. Sin embargo he aquí un componente fundamental del sacramento del bautismo católico que fue explícitamente destinado a la conversión de los indios, por supuesto, pero también a su dirección económica, social y política como lo atestiguan estos extractos de las *Disputationes de Indiarum Iure* de Juan de Solórzano: “...siempre que los neófitos necesiden de su ayuda, los *Encomenderos* como padrinos deben ayudarlos en las calamidades de todo genero ya vengan de los hombres o de los elementos” (...) “Por esta razón, no sería injusto que por esta instrucción y esta defensa que dan a los indios, los *encomenderos* puedan recibir de ellos tributos y servicios personales”.

Siendo padrino de un niño - o de un adulto ya que también hay padrinos de boda -, me convierto, al mismo tiempo en compadre de su padre. Y ello nos crea obligaciones recíprocas que se manifiestan en concreto mediante intercambios de prestaciones de servicios y de producciones. Añadiremos que las ocasiones de padrinzago son múltiples: además del bautismo y la boda, la comunión, la confirmación, o incluso el primer corte de pelo, o de las uñas - fiestas celebradas en la época precolombina -, algunos momentos de la vida profana – el final de la construcción de una casa, el éxito en un examen por ejemplo - pueden dar lugar a un compadrazgo.

Ego se encuentra así inserto en un entorno de co-parentesco ritual, más o menos extenso tanto más ya que “no sólo llamo compadre al padrino de mi hijo, sino también al hermano de ese padrino. No sólo llamo padrino a mi propio padrino, sino también al padre y al hermano de este padrino...” (1962, p. 176); una red tanto más interesante para el sociólogo - y por supuesto para sus miembros - que ésta es elegida, contrariamente a la red de parentesco consanguíneo que es, si no sufrida, al menos dada. Cada uno de los grupos sociales del indígena al *misti* utilizan a su manera el compadrazgo ya que este “pone a disposición del individuo un sistema de protección eficaz en que la exigencia de reciprocidad se encuentra expresada bajo la forma extremadamente correcta de las relaciones interpersonales” (1962, p. 127).

He aquí una institución que “ilustra de maravilla” la tesis “sobre la simbiosis entre la cultura indígena y la cultura *misti*” (1962, p. 177) y con cuyo análisis se mide bien “la vanidad de una empresa que pretendiera aislar lo que hay específicamente precolombino en las culturas andinas actuales” (1962, p. 159). Lo que hay retener sin embargo, es que ésta constituye el fundamento de un rasgo cultural común central que permite

explicar porque la comprensión y la hostilidad entre los Indios y *mistis* “no se determinan nunca a partir de prescripciones abstractas y anónimas. Si indios y mestizos se comprenden es porque, se imaginan, los unos y los otros, las relaciones sociales sobre el modelo de una relación interpersonal. No hay leyes, no hay más que voluntades diversamente constringentes y eficaces”. (1962, p. 255).

Una vez dicho esto, las mismas prácticas, las mismas creencias, no siempre tienen el mismo significado de un grupo al otro. No siempre conducen, como nos imaginamos a menudo, a la integración o a la armonía. Que cada grupo atribuya un sentido diferente, o represente diferentemente algunos rituales comunes, a menos con ocasión de éstas no desarrollen estrategias de competencia, es sensible en lo que se refiere a las fiestas, siempre muy vivas hoy en día. “Los conquistadores españoles vieron muy bien el partido que podían sacar para su campaña de cristianización de este gusto de los indígenas por las fiestas” (1962, p. 206). La mayoría tienen por objetivo la celebración de una etapa del calendario religioso el que está ajustado, evidentemente, como en todas las civilizaciones agrarias, a un momento de la vida rural marcado y festejado sin duda – por lo menos en algunos casos - mucho antes de la conquista.

Comparando la puesta en escena de la fiesta en la comunidad de Ichu y el carnaval de la ciudad de Puno François Bourricaud mide las diferencias, ya se trate de la organización y de la financiación, de la manera de consumir el alcohol y de vivir la embriaguez, de la puesta en escena de las danzas o más aún de la organización de una corrida. En Ichu “la fiesta no es gratuita” (1962, p. 209), su “función utilitaria” unida a sus efectos recreativos contribuye a producir en el pensamiento indígena “efectos felices”. Mientras que el carnaval *misti* “ha perdido su seriedad, pero no ha adquirido en absoluto el despegue de una pura representación estética” (1962, p. 209), el elemento religioso y el elemento profano están disociados, “el alcohol ha perdido su significado ritual” la danza “su carácter ceremonial”. Sigue siendo a pesar de todo notable que en Puno cada estrato social, desde el *misti* al Indio, contribuye cada uno en su lugar y en su momento a animar la misma fiesta de carnaval.

La organización de la corrida sirve de pretexto de una demostración parecida. Costumbre importada, se difundió por todo el Perú. Pero tanto sus reglas como su significado no son las mismas para los *misti* ocupado en divertirse y los indios ebrios que vienen a desafiar al toro en la arena y salen la mayor parte de las veces ensangrentados. Con mucho talento, utilizando y comentando la novela de José María Arguedas (1964, 2, 1991) *Yawar fiesta*- literalmente, fiesta de sangre- François Bourricaud hace destacar las oposiciones entre lo grotesco trágico y violento del *tutupukllay* indígena - esta *charlotada* según los *mistis* condescendientes -, y la estética de la tauromaquia española, o en todo caso la diversión civilizada que querrían hacer de ella los representantes de la cultura criolla. La primera “es de fuerza y de violencia de muerte dada y recibida, la corrida es en el mejor de los casos una danza, pero la mayor de las veces una pantomima *(singerie) para hacer pasar un momento agradable a los *mistis*, a sus señoras y a sus señoritas” (1964, 2).

Cholificación e indianismo

Sería sin embargo una simplificación abusiva reducir la estratificación social peruana a los grupos *misti* e Indio. El *cholo* viene a complicar el juego que anima y simboliza a la vez la movilización social. Se distingue del mestizo tradicional, del artesano que ejerce su trabajo con competencia, el maestro. ¡Pero cuidado! El término mestizo no debe confundir al lector ya que “la jerarquía social no reproduce de ningún modo la gama de las diferencias raciales... un individuo que desde un punto de vista físico no es diferenciable de un Indio de Ichu puede, en Puno, a causa de su profesión, ser calificado de *cholo* o de mestizo” (1962, p. 65). Dos rasgos principales caracterizan al *cholo*. Para empezar su movilidad: “es un viajero que guarda su lazos” (1962, p. 219) , un itinerante del cual el comerciante y el chofer son los modelos más típicos. A continuación su agresividad contra los representantes del orden establecido “no puede aceptar el lugar que se le ha dado hoy en día, ni la forma ignominiosa en que los más pobres y los más desheredados - los Indios- son tratados” (1967, 1, p. 60). Pero esta agresividad es a menudo canalizada en un mundo donde la prudencia es la regla o “desplazada” “ya que se descarga contra sustitutos”, y finalmente en algunos casos se sublima “en el sentido que a través de las imágenes proyectivas la astucia y la prudencia se encuentran transfiguradas en una sabiduría escéptica y refinada” (1967, 1, p.66).

El *cholo* es un intermediario. Lo es de diversas formas. Primero geográficamente en cuanto que liga el campo, de donde la mayor parte de las veces es originario, a la ciudad donde ejerce, o al menos donde establece la mayor parte de sus actividades. Socialmente pone en contacto también a actores rurales y urbanos contribuyendo a socavar el orden antiguo de la hacienda. Históricamente es en efecto uno de los agentes de la modernización en un mundo en transformación que se urbaniza y comienza a industrializarse. Finalmente, culturalmente propaga y simboliza una cultura nacional más homogénea, expuesta a los medios de comunicación de masas y a los nuevos estándares de consumo, contribuyendo así a la fabricación de un conjunto más amplio de costumbres y de creencias comunes al conjunto de los peruanos. A este proceso François Bourricaud lo llama cholificación (1962, p. 215).

Incluso en su propia identidad los *cholos* son intermediarios. “En efecto los mismos individuos se perciben – y son percibidos- a veces *cholos*, a veces como mestizos, a veces como Indios” (1967, 1, p. 57). Sin duda hay que ver en esto una de las razones por las cuales la imagen del *cholo* es a menudo negativa. Toda una literatura lo pinta como un ser inestable, vicioso, degenerado, “traidor virtual”; literatura de *misti* en la que se siente que considera con terror la alianza potencial explosiva que resultaría de la movilización india por los *cholos*: violencia y poder desenfadados serían así puestos al servicio de la vivacidad y de la astucia haciendo saltar los últimos cerrojos del orden oligárquico.

Ahora bien, es precisamente el proyecto de los paladines del indigenismo y del populismo, reagrupados en algunos casos en el seno del APRA, extender la participación política al conjunto de los habitantes del país, precipitar el advenimiento de un estado de derecho y de aumentar las prerrogativas y las intervenciones del Estado, al mismo tiempo que promover la expresión cultural india en todos los aspectos (lenguaje, historia, arte, folklore...) y bajo todas las formas desde las más estéticas hasta las más comprometidas: en este último caso se llegará hasta el punto de proponer una revolución india apuntando la restauración de formas políticas, económicas, culturales indias o supuestas de serlo.

François Bourricaud subraya con razón que el indigenismo es una ideología de mestizo. Son los mestizos los que intentan movilizar en nombre de los Indios o simplemente hacer vivir o revivir las costumbres indias. Ahora bien esta ideología toma cuerpo y encuentra una audiencia en una sociedad en la cual acabo de señalar que se uniformiza desde el punto de vista cultural, concretamente bajo la influencia del *cholo*. De ahí el comentario perspicaz de François Bourricaud: “tal vez sería tentador decir... que cuanto más el fondo, la materia de las creencias y de las prácticas se homogeneizan, tanto más los grupos que hemos distinguido conservan, y por así decirlo reivindican su originalidad, su especificidad” (1962, p. 214); comentario transformado en hipótesis una decena de años más tarde cuando enuncia que las cuestiones de etnicidad emergen sólo cuando, en una sociedad dada, “el sistema de valores ya esta orientado hacía el mérito (*achievement*) y que las barreras entre los grupos han sido abiertas o entreabiertas por una multiplicidad de transacciones económicas o no. Es solamente cuando las diferentes “razas” han sido situadas en el mismo marco jurídico, que su identidad o su igualdad pueden ser afirmadas”; así pues el problema de la etnicidad es un problema de “sociedades post-racistas” (1974, 1, pp. 357-358).

Fortalecido por su experiencia peruana, François Bourricaud prolonga de hecho las penetrantes reflexiones de Tocqueville - confirmadas a continuación por G. Myrdal - respecto a la suerte de los Negros de Estados Unidos. Recordamos en efecto, que observando las relaciones entre Blancos y Negros en el Sur y en el Norte, Tocqueville nota que allí donde reinaba la esclavitud, las dos “razas” mantenían relaciones sociales suficientemente familiares como para que llegaran a veces a compartir a las mismas alegrías y los mismos pensamientos, mientras que en el Norte una barrera de prejuicios raciales se desarrollaba tendiendo a mantener a los Negros fuera de la sociedad blanca, al mismo tiempo que las dos comunidades disfrutaban de los mismos derechos. Paradójicamente, es entonces la sociedad post-racista y jurídicamente igualitaria la que alimenta los prejuicios racistas de los unos, quienes en consecuencia, conducen a los otros, en el nombre de esta misma igualdad, a producir un discurso identitario.

Tratándose del Perú de los años 50-60 recordemos una vez más que el discurso indigenista es producido por los no-Indios que no se perciben y no son percibidos como tales: “no hay por el momento, entre

las comunidades indígenas ningún movimiento “nativista” que pretenda restaurar las costumbres autóctonas” (1962, p. 216). Dicho de otro modo, otros, los intelectuales principalmente, *mistis* y *cholos*, lo hacen en su nombre.

Sobre estas bases sólidas podemos señalar las ambigüedades y seguir al mismo tiempo las continuidades y las rupturas del discurso indigenista; podemos también medir su alcance o su audiencia en el seno de las diferentes capas sociales, identificar sus dirigentes y ver en que medida estos son hoy en día más próximos o no de los Indios que suponen representar.

Uno de los problemas es en efecto medir la distancia social y cultural que separa a los cabecillas y seguidores y la eficacia de la acción movilizadora según el origen social y cultural. Con el tiempo, en el conjunto de los países andinos los cabecillas parecen haberse acercado a los seguidores, de tal manera que ya no se habla de indigenismo si no de indianismo. Otras cuestiones surgen entonces. El cabecilla Indio obligatoriamente móvil y agresivo ¿acaso no acaba por convertirse en un *cholo*?- ¿Acaso no es rápidamente percibido como tal tanto por el conjunto indio del que es originario como por aquellos con los que se relaciona en los medios urbanos donde está como representante?

A este dilema se añade el de los contenidos de los mensajes indigenistas e indianistas: en algunos aspectos estos son ferozmente conservadores ya que se apoyan en una cultura - o al menos en algunos rasgos supuestos de ella - que pretenden restaurar y promover. Sea el caso de las lenguas vernáculares (quechuas principalmente) que, con el fondo de las costumbres de ayuda recíproca y las cualidades morales que se les asocian, simbolizan mejor lo que estos discursos retienen del concepto de cultura. La mayor parte de los Indianistas preconizan la oficialización y el la enseñanza obligatoria de estas lenguas. ¿Pero es seguro que los indios desean para ellos mismos y para sus hijos una enseñanza en lengua nativa? El prestigio del maestro rural viene de “las inmensas ventajas que resultan a los ojos del indígena un dominio suficiente de la lengua española” (1962, p. 158). “Hablar y escribir en español, estar en condiciones de conversar con el juez, el militar o el funcionario, tal es ciertamente la ambición de los más despabilados entre los comuneros” (1962, p. 215). Cabecillas indigenistas e indianistas, por supuesto bilingües, queriendo trazar las formas lingüísticas, queriendo además preservar y reforzar las instituciones tutelares tales como la comunidad, ¿acaso no pretenden crear una “reserva de tradición nacional” de la que ellos serían los protectores y los guías? O incluso, forzando el razonamiento de François Bourricaud, ¿no pretenden crear una reserva de seguidores movilizables por aquellos que, dado su rol de intermediarios, fueran capaces de guiarlos?

En definitiva ¿puede el mensaje indianista e indigenista concernir al país en su totalidad? Los populistas tanto civiles (APRA) como militares (la junta en el poder en 1968) han intentado hacer del Indio un símbolo de unidad nacional: de esta forma los militares que se reclamaron de Tupac Amaru oficializaron el quechua como lengua nacional y emprendieron una reforma educativa intentando poner en marcha una política nacional de educación bilingüe.

Es claro sin embargo que el simbolismo del Indio “expresa un deseo de unidad más que es una expresión de identidad” (1974, 1, p. 387). Es posible estar orgullosos de los orígenes incaicos y proclamarlo, pero ser tratado de indio sigue siendo tan despreciativo que es injurioso.

Se comprende fácilmente por que el *misti* no puede servir de polo simbólico unificador, evocando la época colonial parece legitimar hoy la dependencia respecto al imperialismo del Norte. Además, el termino criollo ya no señala un grupo distintivo sino sólo un conjunto de rasgos culturales ligados al gusto y al estilo de vida (cocina, danza, cualidades morales : elegancia, gracia). Queda que en el plano personal algunos atributos que son ligados a la posición dominante de los *misti* tales como la fortuna y la instrucción constituyen los fines deseados. En resumen el *misti* puede ser una referencia identitaria, pero no un símbolo de unidad.

En cuanto al *cholo*, su imagen sigue siendo todavía la de un bastardo, que acumula los vicios de las dos culturas - incluso si se alaba y se envidia su vivacidad - y en suma demasiado cercano al Indio sin que se le puedan atribuir sus virtudes, para constituir una figura simbólica unificadora. Es una de las razones sin duda por

las cuales el *cholo* emergente intenta imponerse mediante el Indio.

Bibliografía de estudios latinoamericanos de François Bourricaud *

* Agradezco a Doña Annie Morelle por su inapreciable colaboración en la elaboración de esta bibliografía.

- « Quelques caractères originaux d'une culture métisse en Amérique latino-indienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, XVII, 1954.
- « Sur le régime constitutionnel du Pérou », *Revue Française de Science politique*, vol. V, 1955.
- « El mito de Inkari », *Folklore Americano*, 1965, 1.
- « Analyse d'un processus électoral : les élections générales péruviennes du 16 juin 1965 », *Revue Française de Science Politique*, vol. VII (1), 1956, 2.
- « Les modèles précolombiens dans la tradition culturelle péruvienne », *Les Études Philosophiques*, 3, 1958.
- « Questions agraires du sud du Pérou », *Les cahiers d'Outre-Mer*, 13 (52), 1960.
- « Syndicalisme et politique : le cas péruvien », *Sociologie du travail*, 4, 1961.
- *Changement à Puno. Étude de sociologie andine*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, IX, 1962. Edición española publicada por el Instituto Indigenista Interamericano, Méjico (1967).
- « Structures sociales et régimes politiques en Amérique latine », *Revue de l'Action populaire*, 16, 1963, 1.
- « La population péruvienne en 1961 », *Les cahiers d'Outre-Mer*, 16 (en colaboración con Olivier Dollfus), 1963, 2.
- « Quelques remarques sur l'oligarchie péruvienne », *Revue française de science politique*, 1964, 1.
- « Le thème de la violence dans Yawar Fiesta », *Etudes latino-américaines*, vol. II, Aix en Provence, 1964, 2.
- « La place de Lima dans la vie politique péruvienne », *Caravelle*, 3, 1964, 3.
- *El sindicalismo en Latinoamérica. Los casos de Perú y Brasil*, Barcelona, Nova terra (y Azis Simao), 1965.
- *Ideología y desarrollo: el caso del Apra peruano*, Publicaciones del Colegio de Méjico, 1966, 1.
- « La formación de las élites en América latina y los problemas del desarrollo », *Aportes*, 1, 1966, 2.
- « Structure and function of the Peruvian oligarchy », *Studies in Comparative International Development*, vol. II, 1966, 2.
- *Pouvoir et Société dans le Pérou contemporain*, Paris, Armand Colin, Cahiers de la Fondation des Sciences politiques, 1967, 1. Edición española: *Poder y Sociedad en el Perú contemporáneo*, Buenos Aires, Editorial Sur 1967. Edición inglesa: *Power and Society in contemporary Perú*, Londres, Faber and Faber, 1968.
- « Le Président Belaunde à mi-course », *Notes et études documentaires*, 3383, 1967, 2.
- « Les règles du jeu en situation d'anomie : le cas péruvien », *Sociologie du Travail*, 3, 1967, 3.
- « El ocase de las oligarquías y la sobrevivencia del hombre oligárquico. », *Aportes*, 4, 1967, 4.
- « La classe dirigeante péruvienne : oligarques et entrepreneurs », *Revue générale belge*, 11-12, 1967, 5.
- « Analyse d'une décision politique et de son contexte social. La réforme agraire au Pérou », *Études latino-américaines*, 3, Colloque d'Études Péruviennes, Faculté des Lettes d'Aix-en-Provence, 16-17 mai 1966), 1967, 6.
- « El papel de las élites en América Latina. », *Desarrollo Nacional*, La Paz, Instituto de estudio y acción social, 1967, 7.
- « Perú: el círculo vicioso, o militares o políticos. », *Mundo Nuevo*, 31, 1969, 1.
- « Problemas de una política educativa », *Aportes*, 13, 1969, 2.
- « Realidad y teorías sobre la violencia en América Latina », *Revista Paraguaya de sociología*, 6 (16), 1969, 3.
- « Los Militares ¿Por qué y para qué? », *Aportes*, 16, 1970, 1.
- « Voluntarismo y experimentación: los militares peruanos manos a la obra », *Mundo Nuevo*, 54, 1970, 2.
- « La violencia en América Latina. », *Mundo Nuevo*, 48, 1970, 3.
- « L'engrenage chilien », *Contrepoint*, 12, 1973.
- « Indian, mestizo and cholo as symbols in the Peruvian system of stratification » in Nathan Glazer and Patrick Moynihan (eds.), *Ethnicity*, Harvard University Press, 1974, 1.
- « Fin de partie en Amérique latine », *Contrepoint*, 15, 1974, 2.
- « Voluntarisme et expérimentation : les militaires péruviens à l'œuvre », *Problèmes politiques et sociaux*, 212-213, 1974, 3.
- « Dictadura, dictablanda et la question de l'hégémonie en Amérique du Sud », in Léo Hamon, (ed.), *Mort des dictatures ?*, Paris, Economica, 1982.
- « La question de la démocratie en Amérique du Sud : régimes constitutionnels et régimes d'exception » in *Homenaje a Luis Alberto Sánchez*, Insula, n° 80, 1986.

- « Raul Prebisch et la CEPAL », SEDEIS, juillet, 1989.
- « Yawar fiesta⁷ : violence et destruction », in *Indes et Mésos-Amériques. Hommage à Pierre Duviols*, Presses de l'Université de Provence, 1991.

Hermès 11-12, 1992