



EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO

Reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad
Editoras

EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO
REFLEXIONES DESDE EL PERÚ DIVERSO

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad
(Editoras)

EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO
REFLEXIONES DESDE EL PERÚ DIVERSO



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

305.800985 En busca de reconocimiento : reflexiones desde el Perú diverso / María Eugenia
E Ulfe y Rocío Trinidad, editoras.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del
 Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
 300 p.: il., retrs.; 21 cm.

Ponencias presentadas en el Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento,
de Diferencia y de Ciudadanía», realizado el 30 y 31 de octubre de 2012 en la Pontificia
Universidad Católica del Perú.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-05988

ISBN 978-612-317-264-0

1. Etnología - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 2. Identidad cultural - Perú
3. Comunidades campesinas - Perú 4. Sociología rural - Perú 5. Movimientos sociales
- Perú 6. Democracia y Estado - Perú 7. Participación ciudadana - Perú 8. Derechos
de la personalidad - Perú 9. Etnicidad - Perú 10. Antropología visual - Perú I. Ulfe,
María Eugenia, editora II. Trinidad, Rocío, editora III. Pontificia Universidad Católica
del Perú IV. Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento, de Diferencia y
de Ciudadanía» (2012: Lima, Perú)

BNP: 2017-1499

En busca de reconocimiento: reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad, editoras

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: Diego Fernández Stoll

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-05988

ISBN: 978-612-317-264-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700580

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

Presentación	9
«No hay dos sin tres»: alteridad, diversidad y reconocimiento <i>María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad</i>	15
PRIMERA PARTE. MEMORIAS NACIONALES Y LOCALES	
Reconocimiento y memoria en el siglo XIX: los campesinos republicanos de Ayacucho <i>Nelson Pereyra</i>	33
«Hoy o nunca»: la celebración de la batalla de Sánger y la reivindicación de memorias locales en Canta <i>Lourdes Hurtado</i>	63
Silenciando a Estela: educación, reconocimiento estatal y la presencia temprana de Sendero Luminoso en las alturas de Huanta <i>Caroline Yezer</i>	89
SEGUNDA PARTE. MOVIMIENTOS Y MOVILIZACIONES	
«No queremos inclusión, queremos respeto»: los pueblos indígenas amazónicos y sus demandas de reconocimiento, autonomía y ciudadanía intercultural <i>Óscar Espinosa</i>	119
Democracia desde la calle: esfera pública contrahegemónica y gramáticas de reclamación en la transición política peruana del año 2000 <i>Carmen Ilizarbe Pizarro</i>	137

TERCERA PARTE. SEXUALIDAD Y GÉNERO

El reconocimiento de la sexualidad: la orientación sexual y la unión civil en el Perú <i>Violeta Barrientos</i>	169
Las mujeres trans: derecho a la identidad de género y reconocimiento <i>Ximena Salazar</i>	195

CUARTA PARTE. ESTRATEGIAS PARA EL RECONOCIMIENTO

El reconocimiento del arte amazónico de y en Cantagallo: los casos de Roldán Pinedo y Guímer García <i>Daniel Castillo</i>	217
Salud mental comunitaria: una forma de trabajo basada en el reconocimiento <i>Tesania Velázquez y Evelyn Seminario</i>	251
Marketing personal para un reconocimiento camuflado <i>Rocío Trinidad</i>	279
Sobre los autores	297

PRESENTACIÓN

¿Por qué son tantos los movimientos sociales que expresan sus reivindicaciones mediante el lenguaje del reconocimiento? ¿Cuáles son los lenguajes que toma el reconocimiento en un contexto complejo con problemáticas históricas como las que se viven en el Perú? ¿Qué nuevas formas de ejercer ciudadanía se proponen desde el lenguaje del reconocimiento y qué relaciones se establecen con las estructuras del Estado y el poder político? Estas fueron algunas de las preguntas sobre las cuáles se buscó reflexionar en el seminario internacional «Políticas de reconocimiento, de diferencia y de ciudadanía», realizado el 30 y 31 de octubre de 2012 en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). La temática que se abordó en el seminario es la que dio paso al conjunto de artículos que dan forma y contenido a este libro. El seminario fue organizado por María Eugenia Ulfe, entonces coordinadora de la especialidad de Antropología, y el profesor Erik Pozo, y contó con el apoyo de la especialidad de Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales, de la maestría en Derechos Humanos, la maestría en Antropología Visual y el Departamento de Ciencias Sociales.

Este libro es en parte producto de algunas de las ponencias presentadas en el seminario y de otros artículos que se sumaron en el camino. Estos artículos tienen en común el evidenciar las distintas formas en las cuales los sujetos hacen uso del lenguaje y la práctica del reconocimiento con el objetivo de visibilizarse en el espacio y cultura pública.

Hemos apostado por abordar una diversidad de temas para que este libro sea un producto diverso, inclusivo y descentralizado. Los artículos varían entre los análisis teóricos, los estudios de caso, algunos basados en intervenciones sociales y las etnografías. En este mismo sentido, buscamos que estén representados, en lo posible, un número equitativo de académicos, hombres y mujeres, provenientes del ámbito universitario público y privado, limeño, provinciano y extranjero. El objetivo fue escuchar todas las voces posibles para que den cuenta de un amplio espectro de experiencias de reconocimiento.

Los artículos se centran alrededor de cuatro ejes temáticos. El primer eje está organizado en torno a las «Memorias nacionales y locales», a partir de estudios de caso sobre Ayacucho, Canta y Huanta, en diferentes momentos. Estos trabajos vinculan y confrontan la memoria y la historia, reciente y pasada, retando los discursos hegemónicos, es decir, verdades y conocimientos considerados legítimos, y a partir de estos miran también las identidades de género. Nelson Pereyra en su artículo «Reconocimiento y memoria en el siglo XIX: los campesinos republicanos de Ayacucho» busca comprender cómo los campesinos de Ayacucho participaron en la formación del Estado republicano en el siglo XIX. El autor argumenta que, en el caso estudiado, la memoria fue usada «como una conciencia subjetiva de un pasado vivo y presente», que emergió en una coyuntura específica y se expresó en una narrativa que condensó diversos recuerdos particulares. Con este objetivo se centra en analizar las demandas y estrategias campesinas de reconocimiento para con el Estado republicano para posteriormente elaborar el trabajo de memoria de los campesinos. Lourdes Hurtado en «“Hoy o Nunca”: la celebración de la Batalla de Sángrar y la reivindicación de memorias locales en Canta», reflexiona sobre las conmemoraciones en torno a la mencionada batalla y se pregunta por los actores a quienes «les pertenece esa memoria», por aquellos que se reclaman con la legitimidad para recrearla, y cómo y por qué la oficialización de la celebración de un episodio casi desconocido de la Guerra del Pacífico se inscribe en un

proceso mayor de reivindicación provinciana. Argumenta que la recreación de la memoria sobre la batalla expresa: deseos de incorporación y pertenencia de una comunidad provinciana y heterogénea; preocupación por la falta de reconocimiento estatal de su participación activa en la guerra con Chile; e incertidumbre por el futuro de sus jóvenes generaciones, quienes al no ver satisfechas sus necesidades, educativas y económicas, en el ámbito local, migran a Lima. Por su parte, Caroline Yezer, en «Silenciando a Estela: educación, reconocimiento estatal y la presencia temprana de Sendero Luminoso en Huanta», analiza la narrativa oficial que sitúa al campesinado ayacuchano como atrapado entre dos fuegos. La autora sostiene que ese argumento fue difundido por los investigadores y analistas para marcar la neutralidad de los campesinos durante el conflicto, para no contribuir a afirmar los estereotipos de los campesinos como «rebeldes en potencia o terroristas con piel de cordero». Yezer pretende ir más allá de esta explicación al presentar las relaciones entre Sendero Luminoso y el campesinado durante los primeros años de la guerra (1979-1982) en las cuales evidencian dinámicas de simpatía y apoyo. Asimismo, critica la interpretación esencialista del campesinado que lo representa como víctima o noble defensor de las costumbres. Para cumplir con su objetivo, la autora se centra en el análisis de la naturaleza cambiante de la relación entre Estela (una líder senderista que desarrolla su trabajo político en Aranhuy) y la población.

El segundo eje aborda el tema de los «Movimientos y movilizaciones» y analiza las demandas de grupos sociales diversos: los indígenas amazónicos y los urbanos, cuya existencia pasa por el reconocimiento a su identidad y ciudadanía. Óscar Espinosa, en su artículo «“No queremos inclusión, queremos respeto”: los pueblos indígenas amazónicos y sus demandas de reconocimiento, autonomía y ciudadanía intercultural», esboza argumentos para entender «por qué los indígenas en general, y los de la Amazonía peruana en particular, podrían no querer ser incluidos» y explica el tipo de relación que los indígenas buscan establecer con el Estado. Con este objetivo, el autor discute la relación entre «inclusión,

identidad, reconocimiento e interculturalidad en la construcción de la ciudadanía indígena y del Estado peruano en la actualidad». Por su parte, Carmen Ilizarbe, en «Democracia desde la calle: esfera pública contrahegemónica y gramáticas de reclamación en la transición política peruana del año 2000», se pregunta si las protestas pueden «entenderse como demandas fundamentales de reconocimiento político, más allá de sus “diferencias gramaticales”». Para ello tiene por objetivo «caracterizar el proceso de politización de la sociedad y reflexionar sobre los retos que el planteamiento de nuevas demandas y nuevas gramáticas de reclamación plantean al proyecto de construcción de la democracia en el Perú». Su artículo, además de contar con una aproximación teórica sobre el proceso de politización de la sociedad, brinda un análisis cuantitativo y reflexiones sobre las protestas en las calles durante el período 1997-2003.

Los artículos que conforman el tercer eje, «Sexualidad y género», recogen el cuestionamiento del imperativo heteronormativo para colocar en la palestra temas impostergables en la agenda nacional: la unión civil y el derecho a la identidad de género. Ambos no solo causan conflicto de sensibilidades en sectores de la población, sino que evidencian la negación y el rechazo al reconocimiento de la diversidad y el ejercicio pleno de la ciudadanía por y para todos los ciudadanos. Violeta Barrientos, en su artículo «El reconocimiento de la sexualidad: la orientación sexual y la unión civil en el Perú», analiza y reflexiona sobre la lucha por el reconocimiento de la orientación sexual en el Perú. Para ello hace un recuento de las movilizaciones por la sexualidad y parte del feminismo de la década de 1970 hasta los grupos LGTBI de la actualidad. Analiza cómo se logró el reconocimiento de la sexualidad como parte de la dimensión humana y explica cómo los derechos y libertades sexuales se llegaron a posicionar en la teoría política ciudadana y el derecho. Realiza una crítica a los proyectos de reconocimiento en cuanto a orientación sexual que, a la vez, está enmarcada en una crítica al propio proyecto político del reconocimiento para finalmente abordar el caso de las uniones civiles o del matrimonio igualitario.

El artículo de Ximena Salazar, «Las mujeres trans: derecho a la identidad de género y reconocimiento», busca explicar el uso diferenciado, basado en «intenciones radicalmente opuestas», que hacen las mujeres trans y las ciencias médicas y jurídicas del discurso binario de género: «las primeras para lograr reconocimiento y las segundas para ratificar un discurso hegemónico». Con ello demuestra cómo el derecho a la identidad de género establece una alternativa para restituir la ciudadanía negada a las mujeres trans.

El cuarto eje, «Estrategias para el reconocimiento», está conformado por artículos diversos en cuanto a los temas abordados: el arte, la psicología y el consumo. No obstante, estos artículos tienen en común el mostrar cómo los grupos sociales involucrados producen estrategias para ser reconocidos y construyen formas de trabajo que incluyen el reconocimiento. El artículo de Daniel Castillo, «El reconocimiento del arte amazónico de y en Cantagallo: los casos de Roldán Pinedo y Guímer García», tiene por objetivo establecer una relación entre el arte y lo social. A partir de trabajo etnográfico busca dar a conocer los eventos históricos, sociales y culturales que han dado origen al nuevo arte pictórico en la comunidad de shipibos migrantes de Cantagallo. El autor argumenta que el desconocimiento de la cultura Shipibo y amazónica en general produce la desvalorización de la obra de arte. Plantea que la interrelación entre la historia, la cultura y el arte permite el reconocimiento del arte amazónico peruano que se está produciendo en Cantagallo. Por otro lado, Tesania Velázquez y Evelyn Seminario, en su artículo «Salud mental comunitaria: una forma de trabajo basada en el reconocimiento», presentan un modelo de trabajo fundado en el reconocimiento de diferentes formas de entender el continuo de salud y enfermedad. Las autoras reconocen la existencia de «otras concepciones sobre la manera de enfermar y sanar, los medios para hacer frente a la enfermedad y aproximarse a la salud mental». En consecuencia, argumentan, que «solo se puede concebir la salud mental y el bienestar si ellos están anclados en la “cultura”». Lograr esa compleja tarea es posible

solo si vincula el trabajo de la intersubjetividad con un enfoque comunitario complementado con políticas de reconocimiento. El artículo de Rocío Trinidad, «Marketing personal para un reconocimiento camuflado» realiza un análisis del best seller peruano *Usted S.A.*®, trabaja las redefiniciones del fetichismo de la mercancía y la relación que todo ello tiene con la visualidad y la imagen. La autora complementa este análisis con datos extraídos de su participación en un curso de marketing personal y argumenta que este tipo de materiales hacen las veces de manuales de procedimientos, escritos en clave de autoayuda, sobre cómo transitar el ámbito del neoliberalismo peruano del siglo XXI. Su consumo está motivado por la necesidad de adaptarse al sistema laboral flexible y por el deseo de construir un «yo ideal» exitoso y emprendedor para alcanzar el progreso económico y ser reconocido socialmente.

Ponemos al alcance del público lector este libro con la esperanza de que contribuya no solo a teorizar, sino a poner en práctica el debate sobre reconocimiento como elemento fundamental para una vida social basada en deberes y derechos.

Las editoras

«NO HAY DOS SIN TRES»:
ALTERIDAD, DIVERSIDAD Y RECONOCIMIENTO

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad
Pontificia Universidad Católica del Perú

La alteridad y la diversidad han sido consideradas temas centrales en la antropología. Sostenemos que sin el reconocimiento (que congrega la identidad, el respeto a la diferencia —cultural, de género, de ser y de sentirse distinto—, la equidad y la inclusión—) el panorama, no solo teórico sino práctico, no estaría completo. Es así que nuestro objetivo en este artículo es abordar la relación de estos tres elementos. Partiremos presentando la problemática de la alteridad y la diferencia, para en un segundo momento mostrar cómo sobre ella se superponen relaciones de poder que traducen la diferencia en desigualdad. Finalmente, reflexionaremos sobre cómo el reconocimiento, desde un punto de vista político, moral y ético, se vincula con el quehacer antropológico, y emerge ahí como una tensión o pulsión constante en las demandas y ansias de la población por mostrarse y mostrar aquello que son.

1. ALTERIDAD Y DIFERENCIA

La palabra básica Yo-Tú establece el mundo de la relación.

Buber, *Yo y Tú*

Entre los temas más complejos de estudio en las ciencias sociales en general y en la antropología en particular destacan los referidos a la identidad, la diferencia cultural, la subjetividad y las relaciones intersubjetivas. Preguntas como qué constituyen, cómo se configuran, cuáles son las relaciones de diferencia que se trazan, cómo se producen las luchas por la diferenciación social y cultural, cuáles son las formas como se traza la distinción y cuáles los mecanismos, estrategias y repertorios por los cuales unos nos sentimos parte de un grupo determinado y no de otro son parte del debate antropológico contemporáneo. Tal como lo describen Marc Augé y Jean-Paul Colleyn:

El antropólogo estudia las relaciones intersubjetivas entre nuestros contemporáneos, sean nambikwara, arapesh, adeptos de un culto del candomblé brasileño, nuevos ricos de Silicon Valley, ciudadanos de las nuevas ciudades, dirigentes de empresa o diputados europeos. Estas relaciones de alteridad y de identidad no son inmutables, se hallan en constante recomposición. La lengua, el parentesco y las alianzas matrimoniales, las jerarquías sociales y políticas, los mitos, los rituales y la representación del cuerpo expresan el trabajo incesante de todas las sociedades por definir lo mismo y lo otro. *¿De qué modo en un lugar determinado, conciben unos y otros la relación entre unos y otros? Tal es el verdadero objeto de la antropología, ya que dicha relación reviste necesariamente un sentido, revela relaciones de fuerza, es simbolizada* (2012, pp. 18-19; las cursivas son nuestras).

La presencia de los unos y los otros evidencia, como dicen Augé y Colleyn, la «imposibilidad» de tan siquiera «pensar al hombre en solitario; el hombre solo se piensa en plural» (2012, p. 18). Otros autores,

desde disciplinas diferentes a la antropología, ya lo habían anticipado y lo siguen afirmando. Aristóteles, desde la filosofía, decía que «El hombre es un animal sociable». Con ello quería indicar que el ser humano es un ser social por naturaleza, que es la naturaleza de los seres humanos la que los impulsa hacia la comunidad (2011). Vinculando la filosofía y el psicoanálisis, Marcia Cavell plantea que la subjetividad es una «propiedad relacional» (2000, p. 187) y ello la conduce a afirmar que la construcción «del sentido del mí mismo y la conciencia de los otros son interdependientes» (p. 191). Paul Ricœur, situándose entre la filosofía y la antropología, plantea una nueva dialéctica. Para él, lo «Mismo» no es la contrapartida de «lo Otro», «sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido» (2003, p. 365). Siguiendo este postulado, el antropólogo Eduardo Restrepo plantea la siguiente definición de identidad:

[...] las identidades remiten a una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un «nosotros» con respecto a unos «otros». Para decirlo en otras palabras, identidad y alteridad, mismidad y otredad son dos caras de la misma moneda. No se puede comprender realmente la identidad sin entender lo que deja por fuera al constituirse como tal, esto es, la otredad, la alteridad (2012, p. 132).

Esta cita, al hacer énfasis en la marcación de un «nosotros» con respecto a unos «otros», afirma que las identidades son relacionales, por tanto, que «identidad y diferencia deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos» (p. 133). Sin embargo, en todo encuentro en el que nos topamos con la diversidad vamos cargados de densas «estructuras de sentimiento» (Williams, 1980), subjetividades que contienen imágenes e imaginarios sobre ideas de raza (en tanto fenotipos, lugares de procedencia, usos y acentos del idioma, color de piel), género, generación, sexualidad, nación, clase social, entre otros, que hacen que nuestros encuentros y relaciones muchas veces sean de confrontación, aunque también de negociación.

En el encuentro entre grupos humanos también se producen «problemas cognitivos» (Krotz, 2010, p. 19), algunos de ellos debido a interpretaciones fundamentadas en el etnocentrismo, el cual radica en «elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad» a la que pertenece quien conoce (Todorov, 1991, p. 21). El etnocentrista puede ser visto como «la caricatura natural del universalista», ya que al aspirar a lo universal, practica la generalización a partir de lo particular que le es familiar (1991, p. 21). Al respecto, Burke sostiene que en el encuentro con lo desconocido la analogía fue utilizada como un procedimiento para hacer «inteligible lo exótico», para domesticarlo. Así, por ejemplo, explica que Saladino, el guerrero musulmán, haya sido interpretado por algunos cruzados «como un caballero»; que Vasco de Gama, el descubridor portugués, haya identificado a las diosas indias Brama, Vishnu y Shiva como la Santísima Trinidad; y que el jesuita Francisco Javier haya denominado al emperador japonés, quien poseía «status social altísimo, pero muy poco poder», como el «papa oriental» (Burke, 2005, pp. 155-156). También sostiene el mencionado autor que cuando se produce un encuentro, las imágenes que un grupo social hace del otro pueden ser estereotipadas (2005, p. 158). La estereotipación es riesgosa en tanto «reduce, esencializa, naturaliza y fija la diferencia» (Hall, 2010, p. 430). Identificar al otro, condescendentemente, como buen salvaje o, en su extremo cruel, como una raza monstruosa, son ejemplos de ello:

Los estereotipos más crueles se basan en la simple presunción de que «nosotros» somos humanos o civilizados, mientras que «ellos» apenas se diferencian de animales tales como el perro o el cerdo, con los que a menudo se les compara, no solo en las lenguas europeas, sino también en árabe, en chino. De ese modo, los otros se convierten en «el Otro». Se convierten en seres exóticos, distantes de uno mismo. Incluso pueden ser convertidos en monstruos (Burke, 2005, p. 159).

Los registros históricos dan cuenta que lo desconocido siempre ha causado desconcierto y temor. ¡Cuántas historias fantásticas tenemos

para dar cuenta de aquello que nos atemoriza y crear así formas sutiles de diferenciación social y moral! ¡Cuántas formas, desde lingüísticas hasta simbólicas, utilizamos para descalificar al otro cuando es un sujeto igual a nosotros! Estos temores, camuflados en el ejercicio de nombrar y representar que caracteriza a la modernidad, han conllevado complejos procesos no solo de diferenciación sino de jerarquización que expresan nítidamente las relaciones de poder que han traducido la diferencia en desigualdad.

El ejercicio de nombrar a quien no es como uno tiene una larga historia que llega casi tan atrás como los griegos y su afán de designar como «bárbaros» a quienes estaban más allá de sus fronteras y como «ciudadanos» a quienes residían en sus ciudades y eran sus aliados. Lo mencionado se relaciona con una de las variantes del etnocentrismo, el «etnocentrismo categorial», el cual estriba en «designar a las personas o los grupos en función de categorías identitarias creadas por los nominadores» (Grimson, Merenson & Noel, 2011, p. 14). Es así que, según los griegos, las llamadas «razas monstruosas» habitaban en lugares lejanos como «la India, Etiopía o el Catai». En esos espacios incivilizados era posible encontrar «cinocéfalos», seres con cabeza de perro; «blemias», seres que carecían de cabeza; «esciópodos», que contaban con una sola pierna; «antropófagos»; «amazonas», mujeres guerreras «que tenían un solo pecho»; entre otros (Burke, 2005, p. 159). Durante los siglos XV y XVI, cuando la India y Etiopía comenzaron a ser países conocidos por los europeos, y al no encontrar en ellos a las llamadas «razas monstruosas», los estereotipos se relocalizaron en el llamado Nuevo Mundo (2005, p. 160). Entre los siglos XVI y XVIII empezaron a circular en Europa representaciones, visuales y escritas, en la mayoría de las cuales se puso en práctica «una monstrificación de lo indígena». La construcción de «monstruos físicos», por su aspecto —seres acéfalos, con cola, orejones—, y «monstruos culturales», por sus costumbres caníbales y sodomitas (Carreño, 2008), abundaban en mapas y grabados de la época.

2. DIFERENCIA EN DESIGUALDAD

*...los juicios que unas naciones emiten sobre otras
nos informan acerca de quienes hablan,
y no acerca de aquellos de quienes se habla.*

Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿de dónde surge el repertorio imaginario sobre los llamados no occidentales, de esos Otros considerados, monstruos, bárbaros y salvajes? Según sostiene Roger Bartra, se suele pensar erróneamente que ello es «una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores» (2001, p. 88). No obstante, argumenta «que fue en Europa que se produjo la idea del salvaje con anterioridad a su expansión colonial:

Dicho de forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado, cuya naturaleza solo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea (p. 88).

Michel-Rolph Trouillot y Edward Said presentan formas en las cuales Europa construye un Otro o alter-nativo para legitimar no solo su identidad y diferencia sino también para afirmar su posición de superioridad:

La modernidad como estructura requiere un Otro, u alter, un nativo, de hecho un alter-nativo. La modernidad como proceso histórico creó este alter ego, que fue tan moderno como Occidente —moderno de otra manera (Trouillot, 2011, p. 90).

Oriente no es solo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas

y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro (Said, 1990, p. 20).

La cita de Said busca explicar cómo Oriente fue útil «para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia» (1990, p. 20). Mientras Europa se presenta civilizada y desarrollada, por oposición, Oriente era re-presentado como salvaje y primitivo. En el mismo sentido, según Trouillot, Europa con la ayuda de la moderna disciplina antropológica construyó el «Nicho del Salvaje» y lo ubicó en el contexto de una geografía imaginaria (2011, p. 36). La paradoja es que Europa, tal como se presenta, era solo una «ficción», «un proyecto, [un] no un lugar, «una proyección histórica, una proyección en la historia» (p. 51). En suma, la producción de Europa, requirió de un Otro-América/Oriente construido como diferente y desigual, para legitimarse, por oposición, como civilizado y ejercer su dominación. Tal como afirma el poeta antillano Édouard Glissant, «Occidente es, siempre, una ficción, un ejercicio de legitimación global» (citado por Trouillot, 2011, p. 36). Europa re-presenta su «yo» como una realidad, cuando no deja de ser, básicamente, una proyección idealizada.

¿Cómo es posible que ello se produzca? El uso que Said hace del concepto de «hegemonía» de Gramsci y de la relación entre «saber» y «poder» de Foucault permiten entender cómo los discursos se posicionan en hegemónicos; tal es el caso del orientalismo:

Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y Castigar*. *Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular —e incluso dirigir— Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario, a partir del posterior a la Ilustración* (1990, p. 21; las cursivas son nuestras).

[...] en toda sociedad no totalitaria ciertas formas culturales predominan sobre otras y determinadas ideas son más influyentes que otras; la forma que adopta esta supremacía cultural *es lo que Gramsci llama hegemonía*, un concepto indispensable para comprender, de un modo u otro, la vida cultural en el Occidente industrial. *Es la hegemonía* —o, mejor, los efectos de hegemonía cultural— *lo que le da al orientalismo la durabilidad y la fuerza de la que he estado hablando hasta ahora* (pp. 25-26; las cursivas son nuestras).

Grimson, Merenson y Noel afirman que si se compara el análisis del orientalismo de Said con los libros *Ojos imperiales* (2010) y *La conquista de América* (1986) de Mary Louise Pratt y de Tzvetan Todorov respectivamente, se puede tener una mejor comprensión del «lugar que América Latina ocupó en la imaginación colonial y poscolonial» (2011, pp. 16-17). Sostienen que ambos libros examinan «cómo Occidente hacía Otros con palabras» y en el caso específico del libro de Pratt es posible advertir «el lugar crucial de la mirada, de los ojos poderosos» en la construcción de la alteridad (p. 17).

Si Oriente se había ya constituido como la otra cara de Europa, América era el territorio de lo innombrable (un espacio físico ni siquiera habitado por humanos —recuérdese la polémica sobre la naturaleza de los indios americanos llevada a cabo por Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas a inicios de la colonización americana—). América, en el imaginario que comienza a tejerse con la conquista y posterior colonización, era un espacio despoblado, sin historia —un pantano sin temporalidad que existe en una imbricada naturaleza—.

En *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel describe cómo la idea de «raza» se inscribe en una temporalidad histórica y territorial (1980). El filósofo representa una lógica de pensar en términos de unidades geográficas dotadas de nombres y correspondencias geopolíticas inscritas en una lógica representacional. Hace uso de categorías para diferenciar indios de europeos, geografías y taxonomías. Al insertar categorías, nombres y temporalidades, define fronteras, en todo sentido.

La historia se teje en Europa y, a partir de esta, también el conocimiento. Es la historia la que aparece como la gran disciplina que dota de humanidad —la que coloca a los sujetos en tiempo y espacio, pero que está definida desde un centro hegemónico, los restos quedan fuera o ¿quién tiene el privilegio de cohabitar en mi misma temporalidad?—. Respuestas a Hegel las hubo; por ejemplo, Eric Wolf publicó *Europa y los pueblos sin historia*, como respuesta precisamente a estos postulados que niegan la misma condición de humanidad (1987), y Dipesh Chakrabarty (2002) fue más allá, sugiriendo provincializar Europa. Europa se constituyó en el centro a partir de la incompletitud, a partir de aquello que no es occidental, se lee. Por ello, para Trouillot se vuelve necesario pensar en lo impensable, esto es, en las maneras como se construye el hecho histórico (1995).

Aquí es necesario volver sobre dos temas que se entrecruzan. Uno es la crítica de Johannes Fabian a esa forma de hacer antropología que niega simultaneidad a los sujetos de formas sutiles —utilizando nombres abarcadores como grandes totalidades, construcciones ahistóricas que remiten al pasado— (2002). Es una crítica epistemológica a la forma como se construye la relación sujeto-objeto en antropología. El otro queda anclado en tiempo pasado —como un salvaje que habita en un tiempo y espacio anterior, favoreciendo también una lógica que remite a la idea evolutiva de progreso, en futuro.

En el caso peruano, estas formas de pensar colisionan constantemente. Uno de los sucesos más notorios y que implicó un quiebre en el quehacer antropológico ocurrió el 26 de enero de 1983: la muerte de los ocho periodistas y su guía en las alturas de Uchuraccay¹. En su momento, el hecho ocasionó un álgido debate público y conllevó a la creación de una Comisión de alto nivel para que investigue los acontecimientos.

¹ Esta masacre luego desencadenó una serie de asesinatos y muertes en Uchuraccay. Véase el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación disponible en línea: www.cverdad.org.

Esta comisión estuvo presidida por el escritor Mario Vargas Llosa y, como señala Enrique Mayer (1992), no hizo sino mostrar a cabalidad una larga y densa historia de paternalismo, discriminación y relaciones racializadas. El informe Vargas Llosa —como se le conoce al documento que entregó la comisión—, escrito en tiempo pasado, presenta a los comuneros de Uchuraccay viviendo en el «Perú profundo», casi de la época colonial, con poca conexión con el presente y la costa. Además, si recogemos los estudios de la historiadora Cecilia Méndez, detrás también hubo la construcción de los iquichanos —por su lugar de ubicación en una zona de difícil acceso en Ayacucho, cercano a un territorio conocido como Iquicha, se configuró la imagen de un campesino desarticulado del Estado, como iquichano (2002 y 2014)—. El otro, salvaje y rebelde, era el iquichano. El otro campesino, torturado y herido, también fue iquichano (Ulfe, 2013). Y este no es un caso peruano aislado ni único. Bartra narra cómo cuando en 1971 apareció en las noticias el «descubrimiento» de un grupo humano sin contacto con la civilización en las islas Mindanao en Filipinas, esto generó un gran interés público. Del mismo modo en que Méndez comenzó a investigar el origen de los iquichanos y encontró que detrás había una historia inventada, Bartra encontró que los Tasaday de las islas Mindanao eran el resultado de una creación. Para el autor, «[e]l hecho de que se trata de un grupo de seres primitivos inventados es una prueba más de que las estructuras culturales de la imaginación occidental siguen requiriendo la presencia de hombres salvajes» (2001, p. 94).

Pero las imágenes revirtieron el texto y fueron las fotografías de Willy Retto, uno de los periodistas asesinados, las que mostraron cómo los comuneros vestían *blue jeans*, utilizaban relojes y demás. Es decir, las imágenes muestran una población en constante movimiento, trasladándose de un lugar de la sierra a otro, a la costa y a ciudades en la selva. Este desplazamiento hace que los veamos, más bien, como ciudadanos cosmopolitas —o, tomando un vocablo de Marisol de la Cadena (2015), «indígenas cosmopolitas»—. Pero esa forma de percibir al otro se volvió imposible para los miembros de la Comisión Vargas Llosa.

Lo «impensable»² asume lugar y preponderancia, y lo impensable hará sentir sus voces y demandas en las audiencias públicas y en el recojo de testimonios de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Ya que, como señala Carlos Iván Degregori, los testimonios y las narraciones de verdad mostraban sujetos con intención, que buscaban además de sus denuncias de casos, proyectos de desarrollo para sus comunidades, más allá incluso de reparaciones económicas (2015). Aquí es donde el reconocimiento se vuelve práctica y *poiesis*, creación y discurso. La violencia de las décadas de 1980 y 1990 significó un quiebre en la forma de hacer antropología en el Perú e implicó mirar otros postulados teóricos para complejizar la manera en que se abordan los conflictos, la emergencia de asociaciones y formas colectivas de ciudadanías y las movilizaciones sociales.

3. RECONOCIMIENTO

*Ódiame por piedad,
yo te lo pido.
¡Ódiame sin medida
ni clemencia!
Odio quiero más que
indiferencia,
porque el rencor hiere menos que
el olvido.*

Rafael Otero y Federico Barreto, *Ódiame* (vals)

La fuerza teórica de pensadores como Nancy Fraser y Axel Honneth, entre otros, nos ayudan a reflexionar sobre cuestiones básicas de alteridad e identidad, retomar el debate en términos de poder y salir de los marcos representacionales apelando a la justicia más allá de la política.

² Para formular esta idea de «impensable» recogemos el trabajo de Trouillot sobre la independencia de Haití, primera en el continente americano, la cual se concibe como un «no-evento», ya que la libertad no puede comprenderse en un contexto de esclavitud colonial (1995). Dicha independencia produce un desconcierto epistémico, ya que mientras el evento se está dando, no hay elementos para su comprensión.

Desde el momento que el sujeto necesita al otro para constituirse como tal, y desde ahí fortalecer su sentido de autoidentificación/ identidad, se quiebra el sentido dicotómico cartesiano. Para Fraser:

Esta relación es constitutiva de la subjetividad: se llega a ser un sujeto individual únicamente cuando se reconoce y se es reconocido por otro sujeto. El reconocimiento de los otros, por lo tanto, es esencial para el desarrollo del sentido de sí. No ser reconocido —o ser «reconocido inadecuadamente»— supone sufrir simultáneamente una distorsión en la relación que uno mantiene consigo mismo y un daño infligido en contra de la propia identidad (2000, p. 57).

Las luchas por el reconocimiento tienen gramáticas que giran en torno al universo sensible de sentimientos que brotan como el amor, el respeto y la estima. Según Honneth:

En esa medida la forma de reconocimiento amor, que Hegel había descrito como un «ser-sí-mismo en otro», designa no una situación intersubjetiva, sino un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de la fusión; la «referencia a sí» y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conexiónados posibilitan un recíproco estar-junto-a-sí en el otro (1997, p. 130).

¿Qué es el amor, si no una forma de salirse de uno mismo al encuentro del otro? Pero no se trata de un amor romántico. Bajo la mirada de Honneth el reconocimiento no escapa de la política, está, más bien, inserto en esta. Ya que son la confrontación y el antagonismo, propios de la política, los que llevarán a los grupos humanos a luchar para evitar caer en la indiferencia. Aun en el odio se gesta una relación de tensión y confrontación, pero no así en la indiferencia, ya que esta es el olvido pleno de aquel que deja de existir.

Es un tema discutible, para Fraser, individualista, que deja de lado formas colectivas de ser en pos más bien de la realización personal.

Ya que si bien el modelo de la identidad —en este caso, a través del amor— puede llegar a convertirse en una plataforma de reconocimiento, al reificar la identidad de un grupo puede —sin intención— ocultar las luchas dentro del mismo, así como el poder, para representarlas. En otras palabras, puede ocultar quién puede decir qué o de quiénes son los testimonios tomados como más legítimos.

El amor es aquella trama subjetiva que configura relaciones entre las personas. La guerra o el odio también, porque dejan un halo de aquello que estuvo cubierto de malas interpretaciones y de confusiones. Será la indiferencia, más bien, lo que eliminará el rastro de la relación. No en vano, Salomón Lerner, en su mensaje a la nación peruana, comunicaba los hallazgos principales de los dos años de investigación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en términos de un doble escándalo: «el del asesinato, la desaparición y la tortura en gran escala, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humanitaria y no lo hicieron» (2004, p. 148).

Aquí hay dos temas aún por esgrimirse: uno es cómo el respeto pasa también por un tema de tolerancia y reconocimiento jurídico; y el otro, cómo la estima debe conllevar, finalmente, autonomía. Fraser encuentra que el problema con esta forma de entender la identidad es que esta no se trata de una autodescripción fija ni estática, no está condicionada a ciertas formas, rasgos o lenguas. Al contrario, es mucho más dinámica y conlleva fuertes pulsiones internas (2000). Finalmente, del otro lado está el elefante blanco llamado Estado. Las demandas y luchas de reconocimiento no solo se dan en un campo cultural como des/encuentros entre grupos, sino para con el Estado. Fraser sugiere voltear la mirada del reconocimiento hacia la justicia y la redistribución para desde ahí repensar la autonomía. Pero este ejercicio no debe darse como una manifestación de solidaridad ni compasión, sino como una manera de entender que este Otro toma decisiones sobre su vida, tiene una agenda propia. El reconocimiento invita a reflexionar y promover la autonomía del sujeto, pero de un sujeto con derecho a vivir su diferencia en libertad y equidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (2011). *Política*. Madrid: Espasa.
- Augé, Marc & Jean-Paul Colley (2012). Comprender el mundo contemporáneo. En *Qué es la antropología* (pp. 15-27). Buenos Aires: Paidós.
- Bartra, Roger (2001). El mito del salvaje. *Ciencias*, 60-61, 88-96. <http://www.ejournal.unam.mx/cns/no60-61/CNS06014.pdf>
- Buber, Martín (2013). *Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Burke, Peter (2005). Estereotipo de los otros. En *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico* (pp. 155-175). Barcelona: Crítica.
- Cadena, Marisol de la (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practices across the Andean World*. Durham: Duke University Press.
- Carreño, Gastón (2008). El pecado de ser *otro*. Análisis a algunas representaciones monstruosas del indígena americano (siglos XVI - XVIII). *Revista Chilena de Antropología Visual*, XII, 127-146. http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm#Layer1
- Cavell, Marcia (2000). *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*. México DF: Paidós.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Degregori, Carlos Iván (2015). Sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú. En Carlos Iván Degregori, Tamia Portugal, Gabriel Salazar Borja y Renzo Aroni Sulca, *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 27-68). Lima: IEP.
- Fabian, Johannes (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fraser, Nancy (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, 3, 55-68.
- Grimson, Alejandro; Silvina Merenson & Gabriel Noel (2011). Descentramientos teóricos. Introducción. En Alejandro Grimson (comp.), *Antropología ahora* (pp. 9-32). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Hall, Stuart (2010). El espectáculo del otro. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 431-457). Popayán-Lima-Quito: Enviñon-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Advertencia y traducción del alemán de José Gaos. Madrid: Alianza.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducción del alemán de Manuel Ballesteros. Barcelona: Crítica.
- Krotz, Esteban (2010). Alteridad y pregunta antropológica. En Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 16-21). Buenos Aires: Antropofagia. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/bolvin-m-rosato-a-arribas-v-2004-constructores-de-otredad.pdf>
- Lerner, Salomón (2004). *La rebelión de la memoria. Selección de discursos, 2001-2003*. Lima: IDEHPUCP.
- Mayer, Enrique (1992). Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's «Inquest in the Andes» Reexamined. En George Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology* (pp. 181-219). Durham: Duke University Press.
- Méndez, Cecilia (2002). *El poder del nombre y la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú. Mito e historia de los iquichanos*. Documento de Trabajo 115. Lima: IEP.
- Méndez, Cecilia (2014). *La república plebeya*. Lima: IEP.
- Ricœur, Paul (2003). *Sí mismo como otro*. México DF: Siglo XXI.
- Restrepo, Eduardo (2012). Identidades: conceptualizaciones y metodologías. En *Intervenciones en teoría cultural* (pp. 129-150). Popayán: Universidad del Cauca.
- Said, Edward (1990). *Orientalismo*. Barcelona: Libertarias.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. México DF: Siglo XXI.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Trouillot, Michel-Rolph (2011). *Transformaciones globales*. Popayán-Bogotá: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.

Ulfe, María Eugenia (2013). Dos veces muerto. La historia de la imagen y la vida de Celestino Ccente o Edmundo Camana. *Revista Memoria y Sociedad*, 17(34), 81-90.

Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Wolf, Eric (1987). *Europa y la gente sin historia*. México DF: FCE.

PRIMERA PARTE
MEMORIAS NACIONALES Y LOCALES

RECONOCIMIENTO Y MEMORIA EN EL SIGLO XIX: LOS CAMPESINOS REPUBLICANOS DE AYACUCHO

Nelson Pereyra

Pontificia Universidad Católica del Perú
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga

El siglo XX fue el período de aumento de «la toma de conciencia acerca del indio» entre los políticos, intelectuales y artistas del país, sentenció hace varios años el historiador Jorge Basadre (1979, p. 326). Sin embargo, dicha toma de conciencia parece no haber modificado ciertos estereotipos sobre los campesinos que indican que ellos no desarrollan ningún tipo de actuación política protagónica o que solo elaboran «agencia cultural» alguna. Por ejemplo, se sigue creyendo que durante el período de violencia política los campesinos fueron condicionados por Sendero Luminoso para formar su ejército o, al contrario, que fueron manipulados por los militares para participar en los Comités de Defensa Civil y luchar contra los subversivos. Y para explicar la violencia de Bagua se señala que los hechos responden a una «razón cultural» generada por dinámicas endógenas y que ocasiona la respuesta nada política e irracional de una masa indiferenciada.

Dichos estereotipos no solo culturalizan y despolitizan las acciones campesinas, sino que intentan sintetizar relaciones de alteridad, identidad y poder que, en el fondo, son resultados de luchas y procesos históricos protagonizados por los mismos campesinos en continua relación (o búsqueda) del Estado. Precisamente, la experiencia de la violencia política

de la década de 1980 revela la existencia de un «pacto militar» entre campesinos y Estado: aquellos, en alianza con las fuerzas del orden, triunfaron sobre los senderistas y luego elaboraron una memoria en la que aparecen como «héroes de la guerra» y «legítimos defensores de la patria y la democracia», para demandar reconocimiento de ciudadanía e inclusión a la nación.

A partir de dicha experiencia, vale preguntarse si ocurrió lo mismo en los periodos precedentes; es decir, si las acciones campesinas que contienen reconocimiento son resultado de luchas y procesos históricos que contemplan también la participación cotidiana del Estado y devienen en la elaboración de una memoria que decanta el protagonismo de sus portadores. ¿Qué tipo de intereses generó la presencia «cotidiana» de un Estado «en construcción» (como lo fue el del siglo XIX), especialmente entre los campesinos del interior del país? ¿Acaso ellos elaboraron una memoria al respecto o apelaron a las memorias para decantar sus intereses y expectativas?

Este artículo intenta comprender cómo los campesinos de Ayacucho participaron en la formación del Estado republicano en el siglo XIX. Por ello, estudia, primero, las demandas y estrategias campesinas de reconocimiento para con el Estado republicano en formación. En segundo lugar, se elabora un trabajo de memoria de los campesinos. Argumenta que la memoria es usada por estos pobladores como una conciencia subjetiva de un pasado vivo y presente que emerge en una coyuntura particular frente a punto de referencia social (el «marco social de la memoria») y se expresa en una narrativa que puede condensar diversos recuerdos particulares (Stern, 2009, p. 31).

1. CAMPESINADO, GUERRA Y MEMORIAS

Todavía hoy los campesinos conforman un segmento significativo de la población del departamento de Ayacucho, siendo acaso los principales actores en una región nada favorecida por la geografía o por la distribución

de la riqueza y hace algunos años atrás golpeada por la violencia desencadenada por Sendero¹. Precisamente, fueron los campesinos ayacuchanos las víctimas de las acciones de Sendero y de la contraofensiva de las fuerzas del orden. La guerra ocasionó 69 280 muertos y desaparecidos, de los cuales 26 259 (37,9%) eran de Ayacucho, la mayoría de ellos pobladores rurales analfabetos, poco integrados al Estado y al mercado, y continuamente sometidos al abuso de poder, de acuerdo al informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-CVR (2003, I, p. 70).

Ellos se enfrentaron a los senderistas para defender sus comunidades mediante rondas campesinas o Comités de Defensa Civil (CDC) y lograron vencer a la subversión. Después, elaboraron una «memoria épica» de la guerra para definir una identidad, establecer nuevas relaciones con el Estado e insertarse en la comunidad imaginada nacional (Pino & Theidon, 1991, p. 21).

En efecto, aquellos campesinos que conformaron los CDC ensamblan sus recuerdos personales en un gran relato épico, en el que aparecen como los artífices de la derrota de Sendero: «Al principio no sabíamos qué era ronda campesina, nada. Después, poco a poco, aparecieron por el norte los ronderos. Entonces nosotros también para saber, para actuar en la ronda, hemos hecho Defensa, pero ahora gracias a Dios que nosotros ya no sufrimos más matanzas ni más masacres», comenta un rondero de Vinchos, en la provincia de Huamanga (testimonio de Juan Pardo, citado por Starn, 1993, p. 43). Y otro rondero del mismo lugar, que prefiere mantenerse en el anonimato, agrega lo siguiente: «Nosotros somos el defensor de la paz, ganamos a Sendero Luminoso y ahora estamos en una pobreza. El Estado se ha olvidado de nosotros» (CVR, 2003, II, p. 429).

¹ Según los datos del Censo de 2007, el departamento de Ayacucho tenía una población total de 612 489 habitantes, de los cuales 257 105 (41,9%) eran pobladores de la zona rural. 361 622 habitantes (el 63%) declararon tener al quechua como su lengua materna. <http://www.inci.gob.pe>. Fecha de consulta: 29/5/2011.

En los testimonios, la heroicidad de la resistencia aparece como la estructura que guía la forma y el contenido de la memoria, y que sirve para la identidad local. Asimismo, en ambos relatos, los campesinos asoman como los protagonistas por ser defensores de la Patria y de la democracia. Por ejemplo, en las Fiestas Patrias de 1998 celebradas en la comunidad de Carhuahurán (en las alturas de Huanta), los comuneros reprodujeron el rito militar con el que los peruanos celebran el Día de la Independencia, con izamiento del Pabellón Nacional y desfile militar incluidos. En el discurso de orden, el señor Rimachi, considerado como «héroe de guerra» e «historiador» de la comunidad, dijo a los presentes:

Hoy es el aniversario de la Patria, por lo que como peruanos debemos festejar con orgullo, con cariño y con respeto. Un día como hoy nos independizamos de la dominación española, así peleando como nosotros peleamos contra Sendero para defender lo que es ser peruano. Este sentimiento de haber luchado debería estar presente en nosotros para sentirnos orgullosos y recordar que esta lucha aún no ha terminado sino quizás va a empezar nuevamente. Por eso deberíamos estar listos para esta tarea y no seguir perdiendo el fervor de lucha que antes nosotros teníamos (citado por Pino & Theidon, 1991, pp. 27-28).

Así, los campesinos convertidos en ronderos construyeron una memoria que hilvana el presente con el pasado y se conecta con el devenir de la nación. Dicha memoria se complementa con la práctica simbólica del izamiento del Pabellón Nacional y de entonación del Himno Nacional, en la que se reafirma el sentido de pertenencia al Estado y el nacionalismo militar conquistado con la guerra. Con ello forman una identidad a través de la cual se representan como peruanos².

² Esta memoria «épica» se configura especialmente en las zonas rurales del departamento, donde se conformaron y actuaron las rondas campesinas. En la ciudad, la historia es completamente distinta; aquí las poblaciones desplazadas se representan como «víctimas de la violencia», solicitando el auxilio de las instituciones del Estado o de las organizaciones no gubernamentales. Al respecto, véase Del Pino (1996, pp. 23-31).

De la misma forma, dicha memoria define los límites de un nosotros colectivo al precisar la diferencia con el otro. Los senderistas aparecen como seres deshumanizados, *tuta kuna puriq* («caminantes de la noche»), «piojosos», *malafekuna* y «anticristos», categorías que aluden a su comportamiento discordante con las prácticas sociales de la población campesina y externos a la comunidad (Gamarra, 2001, pp. 18-19). Como sugiere Theidon siguiendo a Appadurai, se trata de una copiosa elaboración de las diferencias corporales con el fin de que las categorías políticas reciban fuerza somática y la identidad se pueda mostrar «fatalmente segura» (2000, pp. 60-61).

Sin embargo, dicha memoria ensombrece los recuerdos sobre el respaldo de los campesinos a Sendero en los primeros años de la guerra o las desapariciones y ejecuciones cometidas por ronderos y militares³. Además, hace hincapié en el heroísmo masculino y oscurece la participación de las mujeres en la defensa de la comunidad o en procesos de reconciliación social (2002, p. 19). Adicionalmente, en algunas comunidades, como Uchuraccay, silencia el recuerdo de la presencia de Sendero en las comunidades (Pino, 2008)⁴.

³ En los primeros años del conflicto armado interno, los senderistas implantaron una férrea disciplina en el campo ayacuchano, al sancionar a todos aquellos individuos (abigeos, comerciantes inescrupulosos, malas autoridades y adúlteros) que agredían la vida cotidiana de los campesinos. Sin embargo, cuando los senderistas empezaron a perturbar el normal desenvolvimiento de la economía campesina o a asfixiar a los campesinos con sus excesivas demandas, dicho apoyo inicial devino en resistencia cotidiana y en la posterior formación de los Comités de Defensa Civil, en ocasiones con el apoyo del Ejército (véase Degregori, 1999).

⁴ En la comunidad de Uchuraccay, a mediados de 1982, instalaron una «escuela popular» en la que convirtieron a Severino «Huáscar» Morales Ccente (el líder de una familia que tenía conflictos con los demás pobladores de la comunidad) en el delegado del partido y movilizaron a algunos jóvenes para atacar los puestos policiales de Tambo (La Mar) y San José de Secce (Huanta). Las autoridades y comuneros adultos reaccionaron, y con los pobladores de las comunidades vecinas formaron una alianza multicomunal para enfrentar a los senderistas y sus colaboradores (Pino, 2008).

Esta memoria campesina es eclipsada por la memoria «oficial» (y hegemónica) sobre la guerra, construida por el Estado. Dicha narrativa considera que los artífices de la derrota de Sendero fueron las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, y que los ronderos fueron organizados por militares y policías. En su mensaje del 28 de julio de 1993, el expresidente Alberto Fujimori —quien, para la «memoria oficial», es el verdadero autor de la derrota de los senderistas y de la «pacificación nacional»— resume muy bien los contenidos de esta memoria:

Es necesario y justo destacar la labor de oficiales y soldados de nuestras Fuerzas Armadas y de miembros de nuestra Policía Nacional, que en las circunstancias más difíciles de imaginar han podido vencer al enemigo más fanatizado y perverso. Las Fuerzas Armadas y Policía Nacional han combatido al terrorismo y ofrendado vidas de sus miembros en una situación de crisis económica [...] ellos, cumpliendo con su deber, han luchado y luchan denodadamente, para que el Perú vaya quedando libre del terrorismo polpotiano. A ellos se ha unido el pueblo organizado en las rondas campesinas, las mismas que han jugado un papel histórico en esta lucha. Gloria y honor a todos estos bravos peruanos.

No obstante, por debajo de la carpa de la memoria «oficial», aparece la memoria de los campesinos, que navega en distintas direcciones o se confronta con las memorias «sueltas» de los otros sectores sociales del país. Sin lugar a dudas, el «marco social» que activa el recuerdo de los luctuosos sucesos de Uchuraccay es el escenario propicio para el encuentro y conflicto de todas aquellas narrativas.

2. UCHURACCAY Y LAS BATALLAS POR LA MEMORIA

En la comunidad de Uchuraccay, ubicada en las alturas de Huanta, ocurrieron los siguientes trágicos acontecimientos de la guerra: el asesinato de los ochos periodistas, el 26 de enero de 1983, y las expediciones punitivas de los senderistas contra los comuneros en los meses siguientes.

Estos eventos, más las políticas de retorno y reconciliación comunal que los desplazados de la zona realizaron en 1993, son conmemorados por los campesinos de la localidad y los actores sociales relacionados con los hechos ocurridos ahí. Todos ellos han elaborado distintas representaciones que entran en conflicto cuando buscan expresarse y apropiarse del pasado reciente.

Para los pobladores campesinos de Uchuraccay, el «día del retorno» (10 de octubre) constituye el recuerdo más importante de sus vidas, puesto que marca una nueva delimitación del tiempo, definido ideológica y socialmente, que distingue un «antes», caracterizado por el sufrimiento producido por la guerra, y un «después», marcado por la construcción de una «comunidad imaginada», nueva y distinta, con una nueva fe religiosa (Pino, 2003, p. 53). Esta memoria, al estar dotada de intencionalidad (demarcar el presente del pasado y refundar la «comunidad imaginada»), obra para silenciar aquellas narrativas que contaminan el sentido de la construcción de la nueva comunidad o colisionan con el perdón y la reconciliación, como la identificación de algunos pobladores con Sendero o la matanza de los periodistas.

Pero, como se señaló anteriormente, esta narrativa queda opacada por las memorias conflictivas de la «comunidad imaginada» nacional que conmemoran la muerte de los periodistas como un hito trágico en la historia reciente del país. Estas narrativas elaboran una representación sesgada y maniquea de la participación campesina en la guerra y empatan perfectamente con el discurso historiográfico sobre las poblaciones andinas republicanas.

Por ejemplo, la comisión nominada por el gobierno de Fernando Belaunde para investigar el asesinato de los periodistas y presidida por Mario Vargas Llosa elaboró una memoria sobre Uchuraccay, al señalar que los campesinos ejecutaron a los periodistas porque los confundieron con terroristas, porque se hallaban sobresaltados y furibundos, y porque pertenecían a un grupo étnico aislado que preservaba su identidad y cultura. Para formular estas conclusiones, la comisión recurrió

a los «lugares comunes» del discurso de la antropología peruana: la existencia de una dualidad en las comunidades campesinas, de racionalidad económica y de sincretismo religioso. Para los antropólogos que asesoraron a la comisión (Juan Ossio, Fernando Fuenzalida y Luis Millones), los pobladores de Uchuraccay producían para el autoconsumo y para el trueque; mantenían una estructura de oposición simbólica y un sistema de parentesco extendido; poseían una estructura de poder formada por los *varayocs* y preservaban una cosmovisión andina que se mezclaba con las creencias católicas y devenía en una ideología milenarista y escatológica⁵.

Por su lado, los familiares de las víctimas, los periodistas de diarios como *La República* y el *Diario de Marka*, y algunos intelectuales opuestos al régimen (como el antropólogo Rodrigo Montoya), elaboraron otra memoria al dudar de las conclusiones de la Comisión Vargas Llosa y señalar que los verdaderos perpetradores del crimen fueron militares y policías disfrazados de campesinos, porque el día de la matanza portaban objetos como relojes y anillos y hasta prendas de vestir de fábrica que no eran utilizados por los pobladores del lugar. Montoya, al preguntarse sobre el destino del guía Juan Argumedo (quien condujo a los periodistas a Uchuraccay y fue también asesinado esa tarde del 26 de enero de 1983) señala lo siguiente:

¿Por qué no le enterraron a él junto con los otro ocho? [...] Yo me pregunto qué pasaría si supiéramos alguna vez que Argumedo no fue muerto a pedradas, a palos o hachazos, sino, por ejemplo, corriendo o escapando, por un tiro. Un simple tiro cambiaría todas las circunstancias de lo que se ha dicho sobre Uchuraccay hasta este momento (1983, p. 7)⁶.

⁵ Para un análisis más detallado del discurso del informe de la Comisión Vargas Llosa, véase Mayer (2012).

⁶ Del Pino aclara que los campesinos escondieron el cadáver del guía para silenciar el apoyo que Sendero recibía de parte de algunos pobladores de la comunidad (2008, p. 45).

Ambas interpretaciones, puestas en debate, no solo compusieron dos representaciones sobre la trágica muerte de ocho periodistas; revelaron a la vez el enfrentamiento de los dos principales paradigmas que guiaron la antropología peruana desde mediados del siglo pasado y que sirvieron para la interpretación histórica de los campesinos del siglo XIX: el estructuralismo y el marxismo. Al explicar una tragedia ocurrida en una comunidad de los Andes y que comprometía a pobladores campesinos, tanto el estructuralismo como el marxismo pusieron en entredicho sus principales enunciados y epistemologías sobre la experiencia histórica y contemporánea de las comunidades campesinas, y su relación con la comunidad imaginada nacional. La participación de Ossio y Montoya en el debate explicita dicha revelación, puesto que aquel recurre al estructuralismo con el fin de hallar la «especificidad» de un mundo andino conectado con la cultura occidental:

Las instituciones foráneas son reinterpretadas [por el mundo andino]. Hay un contacto con el mundo de afuera, hay una forma en que se ha introducido este mundo de afuera, pero esa forma es reinterpretada, transfigurada muchas veces. Hay una estructura que subyace debajo de esas formas foráneas, y cuando comenzamos a descender a esa estructura, comenzamos a describir hondas diferencias (Ossio, 1983, p. 4).

Por su lado, Montoya, a partir del marxismo, critica el enfoque anterior y resalta la relación desigual entre la sociedad andina y la sociedad occidental, teñida con fuerte dosis de autoritarismo y manipulación:

[...] no es únicamente posible entender lo andino como un universo cerrado, sino en conexión con el Perú global. Y me parece que estas dos visiones producen resultados distintos [...] hay todo un manejo de las costumbres andinas, una utilización de los valores andinos para fines no andinos y ese es un aspecto de la realidad que me parece ricamente importante (1983, p. 7).

Las dos interpretaciones académicas sobre los sucesos de Uchuraccay representan los límites de una forma de entender a los campesinos y suponen el quiebre de las dos teorías emblemáticas de la antropología y de las ciencias sociales peruanas⁷. En efecto, ambas narraciones silencian el rol protagónico de los pobladores rurales involucrados en la guerra, puesto que estos aparecen como anclados en sus estructuras socioculturales o manipulados por los actores externos. Como dice Degregori, la antropología estructural se limitó a señalar la otredad y aislamiento de las comunidades altoandinas de Ayacucho dentro de una visión dualista que distinguía el «Perú profundo» del «Perú oficial», mientras que el marxismo no podía dar cuenta del enfrentamiento de estas comunidades con Sendero (2001, pp. 48-49).

Y ambas interpretaciones guardan semejanza con aquellas que los historiadores han formulado para explicar la relación de los campesinos con el Estado en el siglo XIX y que precisamente se nutren del marxismo y del estructuralismo, puesto que ambas teorías fueron usadas para proponer reflexiones sobre la participación (o no participación) campesina en los procesos decimonónicos de construcción del Estado y nación peruanas. Mas dicha reflexión estuvo circunscrita a las coyunturas de la independencia (1820-1824) y la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuando apareció la nacionalidad o fue puesta en jaque por la presencia de tropas extranjeras (véase Méndez, 2000, pp. 231-248).

Por ejemplo, Jean Piel, utilizando el marxismo, sostiene que los campesinos del siglo XIX fueron movilizados por las élites regionales para combatir a sus enemigos (1967-1968 y 1995). Heraclio Bonilla señala

⁷ Cabe precisar que pocos antropólogos e historiadores participaron del debate. Pablo Macera, Luis G. Lumbreras, Alberto Flores Galindo, Nelson Manrique, Carlos Iván Degregori y Jaime Urrutia cuestionaron las conclusiones del Informe de la Comisión Vargas Llosa, decantaron la actitud ambigua de los campesinos de Uchuraccay, dudaron de su responsabilidad en el asesinato de los periodistas y condenaron el racismo existente tras la interpretación de los hechos. En cierto modo, todos ellos respaldaron las opiniones de Montoya.

que durante la independencia los campesinos no fueron agentes activos en la guerra contra los españoles; durante la Guerra del Pacífico reaccionaron contra los hacendados movidos por una «conciencia étnica» y para vengar viejas rencillas y en algunos momentos del siglo XIX plantearon, a través de movimientos sociales, sus demandas locales y prepolíticas, relacionadas con el rechazo a la contribución indígena y el reemplazo de sus jefes étnicos por autoridades criollas y mestizas (1980, 2007; Bonilla & Spalding, 1981). Desde el estructuralismo, Patrick Husson postula que los campesinos de las alturas de Huanta (entre ellas, Uchuraccay) en 1827 se sublevaron contra la naciente república porque se hallaban alienados al sistema colonial y fueron manipulados por un «líder carismático», como Antonio Huachaca, quien había adquirido estatus con el apoyo de los españoles. Y agrega que, setenta años después, los descendientes de estos campesinos volvieron a sublevarse en alianza con los caceristas y para evitar el cambio político representado por el gobierno de Nicolás de Piérola, que les generaba temor e inseguridad (1992).

Aunque estas propuestas fueron cuestionadas por historiadores como Cecilia Méndez (2005), Nelson Manrique (1981) y Florencia Mallon (2003), quienes decantan el protagonismo campesino en la independencia o en la Guerra del Pacífico, aún gozan de «buena salud», puesto que han sido actualizadas por interpretaciones como las de Marie-Danielle Demélas o Víctor Peralta⁸, o porque simplemente constituyen la «materia prima» de la «idea crítica» del Perú enseñada por los maestros y elaborada por los escolares, en la que la independencia aparece como una nueva dependencia económica a Europa

⁸ Ambos historiadores sostienen que, en la temprana república, los campesinos quedaron atrapados en el universo de las comunidades, del pensamiento mítico y de las venganzas étnicas, o participaron en las guerras caudillistas, sin entender los intereses políticos en juego y sin plantear demanda alguna que desboque su «economía moral» (Demélas, 2003 y Peralta, 1991).

y la Guerra del Pacífico como el gran fracaso republicano debido a la ausencia de clase dirigente y unidad nacional⁹.

Los citados textos de Méndez, Manrique y Mallon aparecen como miradas alternativas al estructuralismo y marxismo ortodoxo, aunque subrayan el carácter heroico y contrahegemónico de los campesinos en momentos de conflictos y no en períodos de paz prolongada o de mediana duración.

Precisamente, un simple ejercicio de historia retrospectiva revela que durante el siglo pasado los campesinos adquirieron protagonismo y respaldaron al Estado al menos en dos ocasiones: durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), en torno a la Reforma Agraria y la legislación procampesina que oficializaba el uso del quechua, y durante el oncenio de Augusto B. Leguía (1919-1930), en torno al indigenismo oficial que cuestionaba el poder de los terratenientes serranos (López, 1997 y Pereyra, 2000). Al respecto, los trabajos que escrutan la «economía moral» de las comunidades del siglo XIX afirman que los campesinos pactaron con el Estado mediante la contribución indígena para conseguir la protección estatal de sus tierras comunales (Platt, 1982, Contreras, 1989 y Vega, 1992). Incluso, desde los estudios de la subalternidad se afirma que, a través de la contribución (que les brindaba la condición de ser propietarios rurales o jornaleros ciudadanos), los campesinos pudieron elaborar su propia noción de ciudadanía y formar «comunidades republicanas» alternas a la comunidad nacional (Thurner, 2006). No obstante, hay que considerar que la contribución indígena estuvo vigente hasta 1854 y que en el período posterior los campesinos no dejaron de actuar políticamente, de relacionarse con

⁹ Como dice Remy: «La discusión Manrique/Bonilla sobre si en la Guerra del Pacífico los indígenas tienen “conciencia nacional” (es decir, si participan conscientemente en el conflicto) o siguen ciegamente a un caudillo, la gana Manrique en la academia [...] mientras que Bonilla (sin muchos más argumentos que un cuento de López Albújar) la gana en la platea» (1995, p. 290). Sobre la idea crítica del Perú, véase Portocarrero y Oliart (1989).

el Estado y de construir una propia memoria sobre todo ello¹⁰. Por ello es importante estudiar casos concretos caracterizados por la acción social de algunas comunidades campesinas. Y, para ello, tomaremos en cuenta la experiencia de Ayacucho.

Como se señaló anteriormente, los campesinos que viven en comunidades todavía constituyen hoy un segmento significativo de la población de Ayacucho. Según la Dirección Regional Agraria, existen 666 comunidades campesinas reconocidas en Ayacucho, de las cuales 480 cuentan con título. Estas se caracterizan por manejar los recursos naturales de su territorio (tierras y agua), regular la vida cotidiana de sus habitantes por medio de sus propios órganos y normas (Junta Directiva) y hacerse representar ante el Estado mediante sus propias autoridades elegidas internamente. Además, sus miembros se dedican principalmente a la agricultura y ganadería y se interrelacionan a través del autogobierno y el trabajo comunal.

Según Jaime Urrutia (1981), las comunidades campesinas de Ayacucho provienen de los antiguas etnias y tribus de mitimaes que se instalaron en la región en el siglo XV y se reestructuraron en las siguientes centurias en relación con la aparición de las haciendas y con la expansión-contracción del mercado y del Estado. Siguiendo a Alejandro Diez Hurtado, se sostiene que dicha reestructuración ocurrió en tiempos republicanos, en el marco de los conflictos suscitados por la propiedad de la tierra y con la intervención judicial del Estado. En dicha dinámica, los campesinos rememoraron a sus curacas prehispánicos y coloniales, con el fin de desplegar fuerzas contrahegemónicas y tener éxito en el proceso judicial (1998).

¹⁰ Precisa Thurner que con la supresión de la contribución la práctica ciudadana campesina entró en crisis y provocó el estallido de conflictos entre campesinos y Estado. Estos conflictos recrudecieron cuando el Estado reimplantó el tributo luego de la Guerra del Pacífico, puesto que para los campesinos «ciudadanía» significaba la defensa de la patria y no el pago de contribución alguna; por ello se levantaron en armas bajo el liderazgo de Atusparia en 1885 (2006).

3. POLÍTICA Y REPRESENTACIÓN CAMPESINA

La formación del Estado peruano en el siglo XIX originó numerosos juicios entre campesinos y hacendados, o entre las mismas «comunidades», por la propiedad y límites de las tierras o el acceso a los recursos. La mayoría de estos juicios fueron gestionados en las instancias del Poder Judicial y los expedientes se conservan en el Archivo Regional de Ayacucho. Una estadística de dichos documentos ofrece la impresionante cifra de más de sesenta juicios entre campesinos, hacendados, autoridades del Estado y «comunidades» campesinas en el período 1825-1855. Los juicios no solo son procedimientos para alcanzar justicia sino también «expresiones institucionalizadas de relaciones sociales» o reproducciones de un orden social que contienen acciones políticas concretas, vinculadas a la práctica cotidiana del Estado o a la representación del pasado y devienen de la imposición de ciertas prácticas y ciertos discursos de poder (Serulnikov, 2006).

Uno de estos procesos judiciales fue protagonizado por la comunidad de San Pedro de Cachi, que está ubicada al oeste de la provincia de Huamanga, por encima de los 3000 m de altitud, reconocida oficialmente por el Estado peruano en 1965. Aquí, la propiedad colectiva de la tierra enfrentó, en el siglo XIX, a campesinos y hacendados locales. Para hacer valer sus derechos de propiedad, aquellos presentaron documentos y papeles antiguos («títulos de la comunidad»), todavía hoy conservados en los archivos de la comunidad. Por ejemplo, en el juicio que en 1849 tuvieron los campesinos contra María Magdalena Ascarza y su hijo Pedro Añaños por la propiedad de la hacienda Cocharo, estos mostraron los «títulos de la comunidad» que fueron cuestionados por la parte contraria con los siguientes términos: «[...] los indígenas no han manifestado un retazo de papel de su propiedad, sino copias simples de la usurpación en que se habían mantenido en posesión, que da lugar a no ampararles»¹¹.

¹¹ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 54r, 1849.

De igual modo, en 1843 el alcalde ordinario de Cachi, Pablo Llactahuamán, el regidor Gregorio Segura y los indígenas que «componen la comunidad» demandaron a la hacendada de Misacocha María Enciso, reclamando la propiedad de la tierra:

[...] exponiendo que como sucesores del pueblo de Cachi poseyeron sus antecesores, compraron los terrenos de Misacocha, que dichos antecesores compraron en trescientos cincuenta pesos según consta de los papeles de venta, que dichos papeles mucho tiempo habían estado ocultos en poder del cacique Matías Pariona, que falleciendo ante el cura don Melchor Yance de la Torre, a pedimento de los indios, sacó dichos papeles de la casa del difunto Matías Pariona, que esos terrenos han sido poseídos y usurpados desde mucho tiempo por don Alejo Enciso y que hoy por su sobrina doña María Enciso, que don Marcelo Castro siendo revisador del distrito de Santiago, habiendo ya fallecido don Alejo presbítero, hizo el deslinde a pedimento de los indios y sin tener a mano los instrumentos o papeles por hallarse estos ocultos en poder del curaca Pariona, que siempre los indígenas reclamaban por dicho terreno a don Alejo, quien pretestaba tener los papeles en Lima, que últimamente encontrándose estos papeles reclamó verbalmente el indígena Bruno Llactahuamán, mayor de este pueblo siendo alcalde de este tiempo, a don Domingo Vellido hijo de esta dicha señora doña María, que en fin piden ahora los exponentes se cumpla la ley relativa o mandar que los despojados sean restituidos inmediatamente a su posesión, condenando al despojador en costas, daños y perjuicios¹².

Estos documentos, anteriormente resguardados por el curaca Pariona, provienen de los siglos XVI y XVII y consisten en: a) una composición de tierras, de 1594, de Gabriel Solano de Figueroa, que reconoce los mojoneros

¹² Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 38r, 1843.

del ayllu Hanan Vilca del vecino pueblo de Colca; b) una orden de colocación de mojones, dictada por el corregidor de Huanta, Juan Soto; c) un pedido de 1719 firmado por los curacas de Colca, para que se autorice la venta de las tierras de Misacocha, que colindan con el predio de Juan Enciso; d) la autorización del corregidor de Ticllas para dicha venta; y e) el documento de transacción de dichas tierras¹³.

También figuran en el expediente: la demanda interpuesta en 1721 por el alcalde ordinario de Cachi Juan Cóndor Misca y por Cristóbal Guaman Guallpa contra Antón García, yanacona y testaferro de Juan de Enciso, quien compró las tierras de Misacocha y Pinanchupac y las traspasó a aquel; la anulación de la venta decretada por la Real Audiencia de Lima y una sugerencia del corregidor de Huanta Diego de Cabrejos Trejo para que las tierras sean otorgadas a los indios del Pueblo de San Pedro de Cachi¹⁴.

Con todos estos documentos, los alcaldes y regidores del pueblo de Cachi intentaron probar en el siglo XIX que «el común de indígenas» adquirió en 1719 las tierras de Misacocha; que Juan de Enciso, propietario de las tierras colindantes, objetó dicha venta arguyendo tener la preferencia en la transacción por haber conseguido una escritura de venta dada por el curaca Juan Astocuri a su yanacona y testaferro Antón García; que esta última transacción fue anulada por la Real Audiencia de Lima; que los descendientes de Enciso invadieron la parte de Misacocha que colinda con sus tierras; y que su representada había pedido en múltiples ocasiones el deslinde de tierras. Efectivamente, en 1843, el apoderado de los campesinos, Diego Morales, pidió al juez de Primera Instancia de Huanta, Huamanga y Cangallo, «hacer vista de ojos, deslinde y apeo de las referidas tierras» con la participación de los colindantes, quienes deben ir a la inspección con sus respectivos instrumentos¹⁵.

¹³ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, ff. 1v-23v.

¹⁴ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, ff. 24r-37v.

¹⁵ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 45r, 1843.

El pedido fue aceptado por el juez, quien programó el deslinde para el 2 de junio de 1843; pero, llegado el día, fue saboteado por María Enciso, quien no fue al acto y consiguió anular todo lo actuado, pretextando que el deslinde alteraba «los límites de la posesión en que por espacio de ochenta y nueve años, incluso el tiempo de mis mayores, he estado quieta y pacíficamente»¹⁶. El apoderado Morales solicitó otro deslinde, pero este no fue programado debido a la súbita muerte de Enciso. El conflicto culminó dos años después, cuando Morales y el apoderado de la finada Enciso, José Mavila, quien ahora era el propietario de Misacocha, conciliaron luego de transferir la propiedad al «común» de Cachi.

El mismo año en que los campesinos de Cachi conciliaban con el albaacea de Enciso, los pobladores de Pomabamba, «del ayllu arriba Cañari», ubicado al sur de la provincia de Cangallo, iniciaron un largo proceso judicial, representados por su «alcalde» Pedro Cuya, contra sus pares de Urihuana, Hualchancca y Tucsin, por la posesión de maizales y pastos que, según los demandantes, eran de su propiedad, pero estaban siendo usufructuados por los hermanos Juan y Patricia Tenorio. Los quejosos solicitaron el reconocimiento de los límites; sin embargo, al momento del deslinde, no aceptaron la solución del juez de Paz de Cangallo, Pedro José Gutiérrez. Por su lado, la parte contraria reclamó la propiedad de los terrenos, revelando que el juicio era una disputa particular entre unos cuantos indígenas de Pomabamba y los hermanos Tenorio¹⁷.

Al interrogar al «alcalde» Pedro Cuya, el juez Gutiérrez detectó que este no era la autoridad legítima de Pomabamba, sino Marcos Ledesma y «que él, por condescender a las súplicas y persuasiones de los litigantes Leones y de algunos coligados, con consentimiento del alcalde propietario [Marcos Ledesma], había convenido en esta confabulación recibiendo una vara entre ellos mismos». Luego, confirmó que los artífices del pleito

¹⁶ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 66r.

¹⁷ Causa seguida por los comuneros de Pomabamba contra los de Urihuana, Hualchancca y Tucsin sobre deslinde, 1845. ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, expediente 15, paquete 1, f. 4r.

no eran los indígenas de la comunidad, sino los hermanos León en compañía de Idelfonso Jacha. Al respecto, el alcalde Marcos Ledesma dijo que había sido persuadido por los León y Jacha para hacer aparecer a Pedro Cuya como alcalde y entablar proceso contra los Tenorio a nombre de la comunidad. Esto fue ratificado por el alcalde de campo, Eusebio Mitma, quien agregó que «los cabecillas trataban de hacer aparecer alcaldes supuestos por solo llevarse a debido efecto sus miras particulares»¹⁸.

En los siguientes meses, los demandantes pidieron nuevamente el deslinde de los terrenos en disputa y enumeraron una serie de tropelías cometidas por los hermanos Tenorio. El juez accedió a la demanda y organizó una nueva demarcación; pero, al momento de realizar el acto, aparecieron los morochucos frustrando el proceso¹⁹. Los pobladores de Pomabamba aprovecharon la ocasión para cuestionar la autoridad del juez Gutiérrez, quien fue sindicado como cabecilla de los morochucos (porque también era coronel de la Guardia Nacional de Cangallo) y acusado de apropiarse de siete burros como pago por el deslinde frustrado. La autoridad mencionada rechazó la acusación e impugnó la representación de los alcaldes. Solo por insistencia del apoderado de los campesinos de Pomabamba, José Santiago Carrasco, se hizo el deslinde de tierras con la participación de otro juez de Paz de Cangallo, llamado Andrés Calderón, quien propuso la siguiente solución salomónica para acabar con el conflicto:

Si del caminito que de Rapilla-ccocho-ccasa, camino Inca-ñan, dividiendo las chacras de [roto] Tumbay de las de Tenorio y Moreno sigue el [roto] la quebrada de Ccera-huaycco para abajo hasta [unir] se con otra quebrada, que viene de las pampas de Casa-cancha según unos y Ccañan-pampa según otros, los cuales terrenos se llaman

¹⁸ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, ff. 6r-7r.

¹⁹ Desde 1820 son conocidos como «morochucos» los pobladores de Pampa Cangallo, zona ubicada al centro del departamento de Ayacucho, quienes formaron guerrillas que colaboraron con el Ejército patriota. Se trata de la construcción de una identidad poscolonial en la época de la guerra de la independencia.

con otro nombre Belen-cucho, si luego yendo una quebrada abajo hasta llegar a Itana-puquio según unos o Ñahuin-puquio según otros, si de aquí yendo uno por la misma quebrada hacia abajo hasta llegar al río de Pillpicancha mayo, donde están las casas de Pablo y José de la Cruz, debiendo quedar para los hualchancainos las tierras situadas al oriente de la quebrada Ccera-huaycco o Itana-huaycco y para los pumabambinos las tierras situadas de poniente de dichas quebradas, son los términos hasta donde llegan las tierras de los pumabambinos como opinan los peritos²⁰.

Sin embargo, los peritos y los campesinos de ambos pueblos rechazaron la decisión del nuevo juez y reforzaron sus interpretaciones divergentes sobre los límites de las tierras. El deslinde fue finalmente suspendido y el litigio se prolongó hasta mediados del siglo XX.

¿Cuáles son los aspectos en común de ambos procesos judiciales? Los dos casos, protagonizados por «comunidades» campesinas diferentes, decantan la existencia de colectivos de indígenas y mestizos, quienes se reunieron a partir de interés relacionados con la residencia y defensa de un territorio. Efectivamente, en el juicio entre los campesinos de Cachi y María Enciso aparecen los demandantes como campesinos «que componen la comunidad del dicho pueblo de Cachi»²¹. Y en el litigio que enfrentó a los campesinos del sur de Cangallo, el apoderado José Santiago Carrasco dijo lo siguiente:

Efectivamente, los poseedores apasionados del juez de paz don Pedro Gutiérrez han convertido a un caos más obscuro que el que pinta el poeta las semillas y la verdad de la justicia del pueblo que represento.

²⁰ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, ff. 54r-54v. Sin embargo, los peritos nombrados por las partes y los campesinos de ambos pueblos terminaron rechazando la decisión del nuevo juez, puesto que «cada uno de ellos dice que el linde va por otra parte, de lo que cada cual opina sea suspendido el acto hasta averiguar la duda». Dicha suspensión no acabó con el litigio, más bien lo prolongó hasta mediados del siglo XX.

²¹ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 38r, 1843.

Este [es] de una antigua existencia en Cangallo tiene *vecindario, tierras comunes, pastos i ejidos* que las leyes le concede como a todas las poblaciones de indios. Además, por título de compra se han agregado a este territorio dos suertes de tierras: la una un citio de bacas con dos hanegadas de sembrar maíz en las llanuras de Urihuana con todos los altos para el pastoreo de los ganados i otro sitio conocido por Cañaupampa, situado en Belencucho, colindante con Hualchanga. En uno i otro terreno han estado los vecinos o indijenos de la comunidad de Pomabamba en posesión sin contradicción alguna²².

La referencia apunta a una reducción colonial establecida con las Leyes de Indias, con tierras y pastos en común, más predios adyacentes (ejidos) tal vez adquiridos posteriormente. Se trata de un colectivo con bases residenciales y territoriales, denotado en el contexto del proceso judicial.

La propiedad de la tierra era comunal, aunque usufructuada por individuos y familias de mestizos e indígenas que en la vida cotidiana aparecían como propietarios particulares. En el último juicio, por ejemplo, uno de los testigos dijo que «era cierto que los Leones y Jacha pretestaban tomar el nombre de la comunidad, siendo así que ellos trabajaban para sí propios i en utilidad de sus hijos y que los que componen la comunidad no tienen la más remota esperanza de disfrutar dichas tierras litigadas»²³.

Además, en ambos litigios los campesinos eran liderados o representados por una dirigencia compuesta de alcaldes, regidores y apoderados. Como representantes de Cachi figuran el alcalde, Pablo Llactahuamán; el regidor, Gregorio Segura; y el apoderado, Diego Morales; como representantes de Pomabamba aparecen los alcaldes, Marcos Ledesma

²² Causa seguida por los comuneros de Pomabamba contra los de Urihuana, Hualchanga y Tucsin sobre deslinde. ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, expediente 15, paquete 1, 1845, ff. 21r-21v. Las cursivas son mías.

²³ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, expediente 15, paquete 1, 1845, f. 8r.

y Eusebio Mitma, y los «indígenas mayores». La presencia de estas autoridades a mediados del siglo XIX alude a una estructura de gobierno proveniente del Estado colonial, pero adoptada como propia en tiempos republicanos (Diez, 2006, p. 113).

En efecto, a fines del período colonial, los cabildos de indios se habían institucionalizado como instancias y mecanismos de gobierno local en los pueblos de indios. Tras haber desplazado a los antiguos curacas, asumieron las funciones de controlar a la población, resolver los conflictos y defender al conjunto frente a cualquier amenaza exterior. Al respecto, Diez Hurtado sostiene que en la colonia el Cabildo comprendía un procurador, dos alcaldes, dos regidores, un escribano, y probablemente dos alguaciles, un fiscal y un pregonero. En la etapa republicana se erigieron nuevas municipalidades rurales ocupadas por criollos y mestizos, y se mantuvo la costumbre de conservar a los alcaldes y regidores indígenas elegidos por sus comunidades o de preservar los antiguos cabildos conformados por un alcalde, un síndico procurador, algunos regidores y hasta alcaldes cobradores (1998, pp. 119-148).

En Ayacucho se conservaron los antiguos cabildos de indígenas, pero como parte de la estructura de poder del Estado republicano. Así, los alcaldes campesinos de Cachi y Pomabamba no solo representaron a sus comunidades en litigios y ante las instancias judiciales, sino que interactuaron con gobernadores y jueces de paz nombrados por el Estado peruano.

4. MEMORIA CAMPESINA

En las estrategias campesinas de defensa de la propiedad, la memoria aparece como componente central para legitimar sus reclamos. En efecto, debido a las demandas y los juicios, los campesinos organizaron y colocaron sus recuerdos en una gran narrativa con el fin de contrarrestar las memorias de sus oponentes y lograr la deseada justicia.

Dicha memoria enunciaba la posesión continua de la tierra desde tiempos inmemoriales. Como prueba de ello se mostraba aquella documentación que celosamente se guardaba en la comunidad o en los archivos de notarios y escribanos. Ya se ha mencionado cómo los campesinos de Cachi, en 1843, iniciaron una demanda judicial contra una hacendada local, tras haber recuperado ciertos documentos guardados por el curaca Pariona, que refieren una antigua composición de tierras del siglo XVI y la compra de las tierras en disputa hecha por el curaca Cristóbal Atao Misca y los alcaldes Cristóbal Guaman y Cristóbal Guamangalpa en 1719.

De igual modo, un juicio iniciado en 1858 por los pobladores de la comunidad de Santiago de Pischa, ubicada al noroeste de la provincia de Huamanga y en la cuenca del río Cachimayo, contra el hacendado José María Avilés por las tierras de Chocceñahue, ilustra la forma como los campesinos elaboraron una memoria de los curacas para argumentar y legitimar su pedido. El alcalde Asencio Huamaní, el alguacil Felipe Chacchi y los exalcaldes Asencio Barrientos y Dámaso Barrientos reclamaron la propiedad, amparados en un testimonio de 1698 que traspasaba las tierras de Santiago de Viña a favor de Andrés Guaynapaucar, «cacique principal y gobernador del dicho pueblo de Santiago y ayllu Cachaguana»²⁴. A la par, los demandantes exigieron la propiedad de la hacienda adyacente de Pationa, ambicionada por la hacendada Simona Enciso:

Jacinto Castillo, alcalde auxiliar del pueblo de Santiago de Pischa, distrito de este nombre, Mariano Pillaca, regidor, Pablo Cárdenas,

²⁴ «[...] yo la susodicha [Antonia de Romaní] renuncio el error de cuenta y el mal engaño, con lo cual desde luego que esta carta es fecha me desisto, quito y aparto el derecho y acción, propiedad y señorío, que a la dicha chacra y tierras de Santiago de Viña tengo y me pertenece y todo ello lo cedo, renuncio y traspaso en el dicho cacique y su común de indios para que hagan y dispongan a su voluntad como de cosa suya, propia, habida y adquirida con justo y Derecho título como este lo es [...]». Expediente promovido por la comunidad del pueblo de Santiago de Pischa, pidiendo deslinde de las tierras de Chocceñahue, Quilcata y otros nombres, año 1858. ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, paquete 1, expediente 15.

alguacil y Asencio Barrientos, todos mayores de aquel pueblo y a nombre de los demás que componen su comunidad; ante y según forma de derecho parecemos y decimos que según acreditan los documentos que acompañamos con la solemnidad debida a nuestra comunidad toca y pertenece en propiedad las tierras y demás nombradas Santiago y por otro nombre Chocce-Ñahue, Quilcata, Ilalli-Orcco y Viña y por consiguiente las hemos estado poseyendo pacíficamente *desde tiempo inmemorial*. En tal estado de cosas, sucede que doña Simona Enciso, poseedora de las otras tierras colindantes nombradas Pongoyoc, ganada de un juicio codicioso trata de apoderarse de las tierras de Pationa que son adyacentes de Chocce-Ñahue, como que comprende la misma loma de este nombre y nos quiere ya así despojar de ellas [...] pedimos que se sirva U. ordenar se practique el correspondiente deslinde de las enunciadas tierras de Chocce-Ñahue, con citación de los colindantes que con la expresada Simona y la comunidad de indios del dicho pueblo de Ticllas [...] ²⁵.

La denunciada Enciso respondió señalando que ya se había practicado el deslinde y que los instrumentos habían sido entregados a los indígenas. A continuación, un nuevo juez ordenó la presentación de los antecedentes, estrategia que atarantó y dificultó la respuesta de los campesinos. Los demandantes, entonces, pidieron el decreto judicial que los obligaba a presentar los antecedentes y el juicio quedó en este punto, sin que los indígenas presentasen los antecedentes y sin que José María Avilés y Alfaro y Simona Enciso dejaran de usufructuar las tierras de Chocceñahue y Pationa, respectivamente.

En ambos casos, los curacas y las dirigencias locales coloniales fueron aludidas para legitimar un recurso judicial, trazar una línea de continuidad y lograr una sentencia favorable. Es que la posesión inmemorial se comprobaba demostrando una secuencia en la posesión del bien

²⁵ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, paquete 1, expediente 15. Las cursivas son mías.

entre los antiguos «indios tributarios», reconocidos por el Estado colonial, y sus «herederos», los campesinos decimonónicos. Como refiere Salomon: «La propiedad colectiva usualmente se comprueba aduciendo el *ayllu* (grupo corporativo basado en la descendencia, también llamado *parcialidad*) u otra formación andina como control institucional sobre el uso de la tierra» (2001, p. 67). Precisamente, en los casos señalados, los campesinos mencionaron los antiguos *ayllus* y *parcialidades* de la región, aparentemente vigentes en la etapa colonial. Sin embargo, las alusiones pueden contener «revisionismos audaces en cuanto al significado de la condición colonial» y de los orígenes coloniales (p. 67).

Efectivamente, se trata de revisionismos, puesto que no necesariamente coinciden con el proceso fáctico de la región. Las investigaciones de Vega refieren que en la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo de la siguiente centuria, en Huamanga (nombre con el que fue conocida la región en la época colonial), los curacas fueron desplazados por las mismas poblaciones indígenas, que empezaron a verse representadas en la figura del cabildo indígena. Ellos propiciaron el establecimiento de negociaciones y alianzas con el Estado colonial para que arbitrarse en los conflictos y garantizase la propiedad comunal. En medio del pacto, los miembros del cabildo indígena (que eran también mestizos) se ganaron la confianza y el respaldo de las poblaciones indígenas, al conseguir con éxito el bienestar de las comunidades y negociar adecuadamente con el Estado (1997, p. 39)²⁶. Siglo y medio después, en plena era republicana, los cabildos indígenas aún gozaban de poder y vigencia como instituciones representativas de los campesinos en los procesos judiciales e intermediarias ante el Estado republicano. Con esta institución continuaron rememorando a sus curacas ancestrales, pero para desplegar

²⁶ Agrega Vega que al pactar con el Estado colonial y respaldar al cabildo indígena, los campesinos de Huamanga no necesitaron de la «utopía andina» para enfrentar con éxito la incertidumbre de la segunda mitad del siglo XVIII, «sino que desarrollaron comportamientos, estrategias y tácticas que les posibilitaron sacar provecho de una relación de reciprocidad asimétrica con el Estado colonial» (1997, p. 89).

fuerzas contrahegemónicas que les garantizaran el acceso a la propiedad y los recursos, o mínimamente, una participación exitosa en las instancias del sistema judicial republicano.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Parafraseando a Urrutia, se puede señalar que los campesinos de Ayacucho navegaban sobre un «mar de juicios» capitaneados por autoridades adoptadas del antiguo sistema colonial y mediante estrategias colectivas. De este modo, aceptaron el rol judicial del Estado al acudir a los tribunales para intentar resolver sus conflictos, quedando subordinados a la estructura de poder republicana (1981).

La recurrencia a las instituciones judiciales del Estado republicano revela la reproducción de un orden social que descansa en la imposición de ciertas prácticas y de ciertos discursos de poder, que están abiertos por naturaleza a interpretaciones divergentes. Son estas interpretaciones, que provienen de los sectores campesinos y pueden ser consideradas como acciones políticas, las que interesan en el estado actual de la investigación sobre el campesinado decimonónico, puesto que abren nuevas perspectivas para representar a los campesinos como permanentes agentes protagónicos de su propia historia y destino.

Como parte de sus estrategias, estos campesinos acudieron a la memoria y a las conmemoraciones para instaurar sus fuerzas contrahegemónicas. La memoria aparece entonces como una forma con la cual estos pobladores se reconstituyen a sí mismos y reconstituyen sus formas y acciones sociales, mediante interacciones comunicativas que se desenvuelven en los predios creados por el Estado. Como sugiere Abercrombie, con la elaboración de relatos que conmemoran a los curacas los campesinos «se hacen a sí mismos al hacer, antes que heredar su pasado» (2006, p. 61).

Esta forma de actuación política se asemeja a aquella que sus descendientes desplegaron siglo y medio después, cuando terminaron de enfrentar la guerra interna desatada por Sendero, y guarda considerable distancia

de aquella otra memoria que los antropólogos e historiadores elaboran en torno a ellos como individuos contemporáneos e históricos. Nuevamente, se puede comprobar la tremenda separación existente entre lo que las ciencias sociales dicen de su «objeto» de estudio y lo que los campesinos dicen de sí mismos.

¿Por qué esta distancia? ¿Por qué nuestras representaciones de científicos sociales difieren de las representaciones de los campesinos? ¿Tiene que ver definitivamente con los paradigmas que estructuraron el discurso antropológico e histórico en las décadas de 1960 y 1970 (como se ha insinuado en la presente comunicación) o con los paradigmas indigenistas que vienen desde inicios del siglo XX, o tal vez desde el mismo siglo XVI? Son preguntas que intentarán ser respondidas en otra oportunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abercrombie, Thomas (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA-Instituto de Estudios Bolivianos-Asdi-Sarec.
- Basadre, Jorge (1979). *Perú, problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.
- Bonilla, Heraclio (1980). El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la guerra del Pacífico. En *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra (pp. 177-225)*. Lima: IEP.
- Bonilla, Heraclio (2007). La oposición de los campesinos indios a la República: Iquicha, 1827. En *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú* (pp. 133-150). Lima: Pedagógico San Marcos.
- Bonilla, Heraclio & Karen Spalding (1981). La independencia en el Perú: las palabras y los hechos. En Heraclio Bonilla y otros, *La independencia en el Perú* (pp. 70-114). Segunda edición. Lima: IEP.
- Contreras, Carlos (1989). Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la postindependencia». *Histórica*, XIII(1), 9-44.
- CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Volúmenes I y II. Lima: CVR.

- Degregori, Carlos Iván (1999). Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho. En Steve J. Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 133-159). Lima-Ayacucho: IEP-UNSCH.
- Degregori, Carlos Iván (2001). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (pp. 20-73). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, Carlos Iván (2003). Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (pp. 49-94). Lima: IEP-SSRC.
- Degregori, Carlos Iván (2008). «Looking to the Government. Community, Politics and the Production of Memory and Silences in Twentieth-Century Peru, Ayacucho». Tesis de doctorado. Madison, Universidad de Wisconsin.
- Demélas, Marie-Danielle (2003). *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IEP-IFEA.
- Diez Hurtado, Alejandro (1998). *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cusco-Piura: CBC-CIPCA.
- Diez Hurtado, Alejandro (2006). Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú. En Fernando Eguren (ed.), *Reforma Agraria y desarrollo rural en la región andina* (pp. 111-130). Lima: CEPES.
- Gamarra, Jeffrey (2001). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los Andes: el ejemplo ayacuchano*. Documento de trabajo 1. Ayacucho: Facultad de Ciencias Sociales de la UNSCH.
- Halbwachs, Maurice (2002). Fragmentos de «La memoria colectiva». En *Athenea Digital*, 2, 1-11. <http://blues.uab.es/athenea/num2/Halbwachs.pdf>. Fecha de consulta: 20/6/2015.
- Husson, Patrick (1992). *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*. Cusco-Lima: CBC-IFEA.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI-SSRC.
- López, Sinesio (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto IDS.

- Mallon, Florencia (2003). *Campesinado y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México DF-San Luis-Zamora: CIESAS-El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán A.C.
- Manrique, Nelson (1981). *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: CIC-Ital Perú S.A.
- Mayer, Enrique (2012). Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa. En Carlos Iván Degregori y otros (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II* (pp. 146-199). Lima: IEP.
- Méndez, Cecilia (2000). La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú. *Diálogos en Historia*, 2, 231-248.
- Méndez, Cecilia (2005). *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- Montoya, Rodrigo (1983). Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay, ¿crimen sin castigo. *La República*, Lima, 19 de marzo.
- Montoya, Rodrigo (2005). Otra pista para entender lo que pasó en Uchuraccay. En *Elogio de la antropología* (pp. 231-260). Lima-Cusco: UNMSM-INC.
- Ossio, Juan (1983). Entrevista. *La República*, Lima 19 de marzo.
- Peralta, Víctor (1991). *En pos del tributo. Burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural (1826-1854)*. Cusco: CBC.
- Pereyra Chávez, Nelson (2000). «La Patria Nueva y el indio: el impacto del oncenio de Leguía en la sociedad rural ayacuchana (1919-1930)». Tesis de licenciatura. Ayacucho, UNSCH.
- Piel, Jean (1967-1968). Notas históricas sobre la evolución y la permanencia de las estructuras de dominación interna y externa en la sociedad peruana. *Revista del Museo Nacional*, 35, 188-210.
- Piel, Jean (1995). *El capitalismo agrario en el Perú*. Lima-Buenos Aires: IFEA-Universidad Nacional de Salta.
- Pino, Ponciano del (1996). Ayacucho de los noventa: cambios culturales y nuevos actores. *Afanes*, 1, 23-31.
- Pino, Ponciano del & Kimberly Theidon (1991). Las políticas de la identidad: narrativas de guerra y la construcción de ciudadanía en Ayacucho. En VV.AA., *Actores sociales y ciudadanía en Ayacucho* (pp. 21-36). Ayacucho: GIIDA.

- Platt, Tristan (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- Portocarrero, Gonzalo & Patricia Oliart (1989). *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Remy, María Isabel (1995). Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional. En Julio Cotler (ed.), *Perú, 1964-1994: economía, sociedad y política* (pp. 275-292). Lima: IEP.
- Salomon, Frank (2001). Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, 7, 65-84.
- Serulnikov, Sergio (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. México DF: FCE.
- Starn, Orin (1993). *Hablan los ronderos: la búsqueda de la paz en los Andes*. Documento de trabajo 45. Lima: IEP.
- Stern, Steve (2009). *Recordando el Chile de Pinochet en vísperas de Londres 1998*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Theidon, Kimberly (2000). Cómo aprendimos a matar a nuestro prójimo: memoria, violencia y reconciliación. *Idéele*, 133, 58-62.
- Theidon, Kimberly (2002). Género y justicia. *Idéele*, 145, 18-23.
- Turner, Mark (2006). *Republicanos andinos*. Lima-Cusco: IEP-CBC.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Urrutia, Jaime (1981). Evolución de las comunidades en la región de Huamanga. *Ideología*, 7, 49-58.
- Urrutia, Jaime y otros (1987). Las comunidades en la región de Huamanga. En Fernando Eguen, Raúl Hopkins, Bruno Kervyn y Rodrigo Montoya (eds.), *Perú: el problema agrario en debate. Sepia II* (pp. 429-467). Lima-Ayacucho: Sepia-UNSCH.
- Vega, Mauro (1992). «Tributo, poder local y sociedad rural: Ayacucho, 1823-1854». Tesis de bachillerato. Ayacucho, UNSCH.
- Vega, Mauro (1997). «Conflicto, vida rural y representaciones coloniales. Huamanga en el siglo XVIII». Tesis de licenciatura. Ayacucho, UNSCH.

«HOY O NUNCA»: LA CELEBRACIÓN DE LA BATALLA DE SÁNGRAR Y LA REIVINDICACIÓN DE MEMORIAS LOCALES EN CANTA

Lourdes Hurtado
Franklin College

Ubicada a 2800 m.s.n.m. en la parte alta del Valle del Chillón, Canta es una pequeña ciudad serrana que cuenta con sol la mayor parte del año y que durante los meses de mayo a setiembre recibe un considerable número de turistas que huyen del frío y bullicio limeños. En la plaza de armas de la ciudad se encuentran la iglesia matriz, la municipalidad, la sede del Banco de la Nación, la gobernación y, ocupando toda una cuadra y con una gran arquería que recorre toda la fachada, está la Casa Comunal, una construcción del siglo XIX que en el pasado fue el antiguo cuartel de Policía. Esta arquería cuenta con tres portones metálicos que hacen referencia a batallas que acontecieron en la provincia de Canta y que la conectan con diferentes momentos de la historia del Perú: las batallas de Chaupi Yungas, de Quives, que se habrían peleado entre 1100 a 1450 d.C.; la batalla de Quillapata, de 1821; y el combate de Sángrar, de 1881 (figura 1).

El combate de Sángrar es un episodio poco estudiado de la Guerra del Pacífico y recibe muy breve mención en los textos escolares. No es una batalla emblemática como las de Arica, Tarapacá, Pucará o Marcavalle, porque el resultado final acerca de quién ganó y quién

perdió no es tan evidente como en esos enfrentamientos. De acuerdo a la historia oficial peruana, el 26 de junio de 1881, el Batallón Canta No. 1, liderado por el coronel Manuel Encarnación Vento, se enfrentó en la Pampa de Sángerar, que hoy pertenece a Junín, pero que estuvo históricamente vinculada con Canta, a una sección del Batallón Buin y la derrotó. Sin embargo, desde la perspectiva chilena, la batalla de Sangra (sin la r) fue una victoria para el ejército de Chile, en la cual destacó la heroicidad de los soldados chilenos, especialmente del capitán José Luis Araneda, quienes, a 4400 m.s.n.m. y sobrepasados en número, fueron capaces de derrotar a una masa campesina indígena y beligerante.

Más allá de las diferentes narrativas en el Perú y Chile acerca de quién ganó la batalla, para los canteños la celebración del combate de Sángerar es el evento cívico más importante en toda la provincia, incluso más relevante que las celebraciones de Fiestas Patrias. Durante el mes de junio, desfiles, concursos y romerías resaltan la memoria local del valle del Chillón y la articulan con un evento de envergadura nacional como fue la guerra con Chile. Los canteños también recrean la memoria de Sángerar en blogs y redes sociales así como con iniciativas colectivas que han logrado que se declare el 26 de junio de cada año como Día del combate de Sángerar, Día Cívico Nacional No Laborable¹, o la designación de la carretera Lima-Canta-Cerro de Pasco, que actualmente se encuentra en construcción, con el nombre de Vencedores de Sángerar².

Este artículo explora la construcción de una memoria local alrededor de la celebración de la batalla o combate de Sángerar en la provincia de Canta, Lima. Es una reflexión inicial sobre las conmemoraciones en torno a la batalla: a qué actores les pertenece esa memoria, quiénes tienen la legitimidad para recrearla, y cómo la oficialización de la celebración de un episodio muy poco conocido de la Guerra del Pacífico

¹ Ley Sángerar 28712, Lima, 18 de abril de 2006.

² Resolución ministerial 409-2014 MTC/02, Lima, 20 de junio de 2014.

puede inscribirse en un proceso mayor de reivindicación provinciana ante un Estado que no ha prestado la debida atención a las poblaciones de las zonas rurales y en particular a aquellas de la sierra de Lima. Detrás de la recreación de la memoria sobre la batalla de Sánger se encuentran los deseos de incorporación y pertenencia de una comunidad provinciana bastante heterogénea que ve con preocupación la falta de reconocimiento estatal sobre su participación histórica en la guerra con Chile y que observa con incertidumbre el futuro de sus generaciones más jóvenes, que no encuentran mayores posibilidades educativas y económicas al terminar la secundaria, y por ello, tarde o temprano, terminan migrando a Lima.

Las conmemoraciones de la batalla de Sánger son un eje articulador de diferentes sectores provincianos. En primer lugar, entre «viejos» y «nuevos» canteños. Vale decir, entre aquellos cuyos padres, abuelos y bisabuelos nacieron en Canta y que, durante las décadas de 1960 y 1970, dejaron la provincia y migraron a Lima, y entre aquellos cuyos padres y abuelos no son originalmente de Canta, sino que migraron de diferentes comunidades de Huánuco, Junín y Cerro de Pasco. El primer grupo de canteños está formado por profesionales, pequeños empresarios e intelectuales que regresan a Canta esporádicamente, sobre todo de junio a setiembre (setiembre es el mes de las fiestas patronales). El segundo grupo cuenta con menores niveles educativos, no tiene mayor acceso a terrenos y debe alquilar las chacras de otros (usualmente de los canteños que viven en Lima); al mismo tiempo, este es el grupo económico más dinámico pues maneja la mayor parte de actividades comerciales en Canta. En segundo lugar, las celebraciones de la batalla también permiten reforzar la primacía de la capital de la provincia, la ciudad de Canta, en relación con los distritos que se encuentran en la parte baja del valle del Chillón, los que, paradójicamente, cuentan con el mayor número de pobladores y electores y son decisivos para ganar una elección.

Figura 1. Casa comunal de Canta



Foto: Lourdes Hurtado.

1. UNA MISMA BATALLA Y DOS GANADORES DIFERENTES

El discurso oficial peruano señala que los canteños derrotaron a los chilenos en el combate de Sánger, el 26 de junio de 1881. Jorge Basadre menciona la batalla en el séptimo tomo de su *Historia de la República del Perú* y la considera como una de las varias escaramuzas que se dieron entre los soldados de la expedición Letelier y los pobladores de la sierra central. Esta expedición tuvo como propósito «exterminar por completo a las partidas de montoneros» de Cerro de Pasco y Huánuco que se organizaron para luchar contra la ocupación chilena. Dicha fuerza expedicionaria extorsionó, cobró cupos y trató violentamente a las poblaciones de la sierra central (1998, p. 295). En mayo de 1881, Patricio Lynch asumió el cargo de jefe las fuerzas de ocupación en el Perú y exigió a Letelier regresar hacia Lima.

El combate de Sánger ocurrió durante el regreso de las fuerzas expedicionarias chilenas de Cerro de Pasco a Lima. Hacia fines de junio de 1881, las fuerzas de Letelier decidieron asegurar esa ruta y enviaron una compañía del Batallón Buin en dirección a Chicla. Este grupo, que contaba con 79 soldados y tres oficiales y era liderado por el capitán José Luis Araneda, salió de Casapalca y tomó la ruta de Cuevas, un punto intermedio entre Canta y Chicla. Araneda decidió que un destacamento se quedaría en la localidad de Cuevas y se dirigió con algo más de 50 hombres hacia la hacienda Sánger, que pertenecía a la familia Vento (Araneda, 1888). Hacia el 23 de junio, los canteños sabían del movimiento de chilenos en las alturas, así como de la amenaza de Letelier de arrasar Canta y las poblaciones aledañas si es que las montoneras que se habían organizado contra las fuerzas de ocupación chilena no deponían sus armas. Esta amenaza conmocionó a los canteños y en lugar de amedrentarlos los envalentonó para organizarse y luchar más contra el enemigo (Escudero, 1912). El coronel Vento reunió al Batallón Canta No. 1 y se preparó para subir a la cordillera. El batallón había participado en la defensa de Lima en las batallas de San Juan y Miraflores bajo el nombre de Batallón Canta No. 63 y formó parte de la Primera División del Ejército del Centro. En ambos casos estuvo bajo el comando de Andrés A. Cáceres.

El 24 de junio de 1881, el coronel Manuel Encarnación Vento partió de Canta con dos compañías del Batallón Canta. Cada compañía contaba con 120 hombres y en el camino se les unieron 60 hombres más provenientes de otras comunidades. De acuerdo a la tradición popular, antes de salir de Canta, las tropas escucharon misa en la plaza y sacaron en procesión al Niño Jesús Mariscal Chaperito, el santo patrón de la ciudad. El color sonrosado de las mejillas de Chaperito fue considerado como un buen augurio para los montoneros (Villar, 1980).

En el camino hacia la localidad de Cullhuay, los canteños se enteraron de que los chilenos habían ocupado la hacienda Sánger, de propiedad de la familia Vento, reorientaron su curso y se dirigieron en esa dirección. El 26 de junio en la mañana, el batallón Canta No. 1

tuvo una escaramuza preliminar en el paso de Colac, cuando abatió a los diecinueve chilenos que se dirigían a la hacienda cercana de Capilláyoq. Los montoneros habían estado caminando desde el 24 de junio y necesitaban descansar, recuperarse y protegerse de las temperaturas gélidas a más de 4000 m.s.n.m. Fue en ese momento que el coronel Vento tuvo que decidir si continuaba hacia Sángerar para luchar contra los chilenos parapetados en su hacienda o si esperaban hasta el día siguiente a que se les unieran los refuerzos de otros destacamentos que venían desde Yauli (Junín). Ante la vacilación de Vento, el montonero Nazario Igreda dijo que el ataque debía realizarse «hoy o nunca» y señaló que si decidían posponer el ataque hasta el día siguiente, los chilenos podrían contar con la llegada de refuerzos. Vento respondió con la frase «Que así sea» e inició el ataque (Icochea, 2008, p. 99).

Cuando los montoneros empezaron a descender de las laderas aledañas a la pampa de Sángerar, los soldados chilenos estaban parapetados en la casa hacienda, detrás de los muros del cementerio y en los molinos. Los canteños contaban con alrededor de 300 hombres y superaban en número a los chilenos, pues, como la sección del batallón Buin se había dividido, en la hacienda no había más de 50 hombres. Estos soldados, a su vez, estaban organizados en dos posiciones defensivas: una se encontraba en el corralón al lado de la capilla y la otra, liderada por el capitán Araneda, en la casa hacienda (Domínguez, 1912). Desde un punto de vista táctico, a pesar de la diferencia numérica, los chilenos contaban con una cierta ventaja, pues la hacienda estaba en una pampa rodeada por laderas. Cuando los canteños bajaron en tres flancos para atacar la casa hacienda se hallaron notablemente expuestos al fuego chileno.

El combate se inició en la tarde del día 26 de junio y se prolongó hasta la madrugada. Durante la batalla, el grupo chileno que estaba en Cuevas trató de socorrer a la sección que se encontraba en Sángerar, pero no pudieron contra la superioridad numérica de los canteños (Linares, 2011). En algún momento de la noche los canteños se acercaron lo suficiente para prender fuego a los techos de paja de las casas con el fin

de obligar a los chilenos a salir de sus refugios y se inició una lucha cuerpo a cuerpo con bayoneta. De acuerdo al parte del capitán chileno Araneda, Vento cesó el ataque y le propuso que se rindiera, pero el capitán se negó y como única respuesta hizo que el corneta tocara varias veces el toque de «cala cuerda», una conocida marcha militar (Araneda, 1888). Ante la negativa de Araneda, Vento reinició el ataque con más vehemencia. Fue en ese instante en que se produjo otro momento emblemático de la batalla y que suele ser mencionado en la historia oral canteña. El comunero Nazario Chamorro estaba luchando cuerpo a cuerpo contra un chileno y de un mordisco le arrancó la oreja, y le dijo: «no te mato, pero cuenta de esto a tus compatriotas»³. Otras versiones señalan que le cortó la oreja con un cuchillo. En todo caso, el parte chileno sobre la batalla dice que uno de los heridos de la batalla llegó con una oreja menos «que le arrancó un cholo con un cuchillo cuando, herido, aturdido a golpes, lo creyó bien muerto para mutilarlo tan brutalmente» (Linares, 2011). En la madrugada, al ver que la mayor parte de chilenos habían sido neutralizados por el incendio, los canteños dejaron de atacar la hacienda y decidieron regresar a Canta con sus muertos y heridos, y llevaron consigo 70 rifles Comblain que habían arrebatado a los chilenos, así como 800 carneros que estos planeaban llevar a Lima para alimentar a las tropas chilenas (Icochea, 2013, p. 27).

Según la versión chilena, la batalla de Sangra es importante porque fue una de las victorias del ejército chileno durante la ocupación del Perú. Originalmente la batalla se conocía con el nombre de Batalla de Cuevas, que fue la localidad donde se quedó una parte de la compañía de Araneda. Sin embargo, a inicios del siglo XX, se hizo común llamarla batalla de Sangra (Linares, 2011). El historiador Benjamín Vicuña Mackenna se refiere a la batalla en *Sangra: la jornada heroica* y la considera como una derrota. Aquí señala que, aparte de Tarapacá,

³ Información obtenida en el blog de la comunidad de San Buenaventura. <http://sanbuenaventura-canta.blogspot.com/p/historia.html>. Fecha de consulta: 20/3/2015.

el otro revés que el ejército chileno tuvo en el Perú fue en la Batalla de Cuevas, vale decir en Sánger. El historiador señala que la batalla fue cruel y sangrienta y que las fuerzas del regimiento Buin tuvieron que enfrentarse a más de 700 peruanos comandados por el coronel Manuel Encarnación Vento. Como se mencionó líneas arriba, el Batallón Canta No. 1 contaba con aproximadamente 300 hombres al momento de iniciarse el combate. Vicuña Mackenna se basa en el parte de Araneda, quien dijo que cuando se dirigía a Sánger, le informaron que en Canta «había unos 700 enemigos, de ellos 400 bien armados» y que cuando los centinelas en Sánger le dijeron que se aproximaban los canteños «inmediatamente inspeccionó el campo» y se «convenció de que pronto serían atacados por unos 700 hombres» (Araneda, 1888). El parte de Araneda no señala una victoria o una derrota para Chile, simplemente dice que luego de una noche de intensos ataques por parte de los canteños, a las 2 a.m. estos dejaron de atacar y se retiraron. Al amanecer solo había pequeñas partidas sobre las cumbres vecinas (Linares, 2011).

Se puede observar la relevancia que la batalla tuvo en Chile a través de la representación que se hizo de ella en diferentes objetos y espacios de memoria. Existen al menos dos representaciones pictóricas de la batalla de Sánger. La primera es una pieza de pintura militar, *Batalla de Sangra*, del artista plástico Nicolás Guzmán Bustamante, que se encuentra en la Pinacoteca Museo de la Escuela Militar de Chile en Santiago (figura 2). Esta pintura representa el momento en que los soldados chilenos resisten el ataque canteño en una de las edificaciones aledañas a la capilla. Al fondo se observa la casa hacienda de Sánger con el techo en llamas. La segunda es una pieza del artista Luis Lemoine, *Batalla de Sangra*, que brinda otra perspectiva de la defensa de los soldados chilenos desde la capilla de la hacienda. Otras instancias sobre la memoria de Sánger y del capitán Araneda son la designación de una calle en Santiago con su nombre, la emisión de una estampilla conmemorativa en honor al héroe chileno, en 1981, al celebrar el centenario de la batalla, y la designación de Araneda como héroe patronímico de los reservistas chilenos.

Figura 2. Batalla de Sangra



Fuente: Pinacoteca del Museo Escuela Militar, Santiago de Chile.

La versión de que las fuerzas chilenas ganaron la batalla de Sangra es recreada y difundida en libros de textos chilenos, así como en varios sitios en el internet. Por ejemplo, un texto de historia chilena publicado por la Universidad de Concepción señala que Sangra fue un combate «glorioso» donde «35 soldados del Buin, al mando del capitán José Luis Araneda, rechazaron tras más de 13 horas de combate a casi 3000 peruanos, en su mayoría indios y montoneros» (Etchepare & Valdés, 2005, p. 92). Las narrativas que circulan en la web resaltan la valentía de los soldados chilenos. La página *Legión de los Andes*, un sitio creado para reflexionar sobre la historia de Chile desde «el descubrimiento hasta el año 1900», resalta la desigualdad numérica entre chilenos y canteños, y enfatiza la heroicidad del capitán Araneda. El sitio también menciona la presencia de un niño corneta, quien alertó a los soldados sobre la proximidad de las fuerzas canteñas y presenta una imagen bastante racializada de los montoneros, a quienes considera como cobardes. Señala que «los indios se peleaban por entrar a la casona [de la hacienda], pero cada uno que lo intentaba

era muerto a bayoneta o sable... tanta muerte introdujo el pánico entre los indios. Bastó uno que huyera gimiendo, para que el resto lo siguiera». La página no presenta las fuentes de las cuales extrae esta información.

Por otro lado, el diario *La Tercera de Chile* tiene un sitio web, *Icarito*, de contenidos educativos destinados a reforzar la asignatura de historia. La sección para el quinto y octavo grados tiene un artículo sobre la batalla de Sangra que hace mención a los 700 soldados de Vento y a los 36 soldados de Araneda. La nota menciona la presencia del niño héroe de trece años, el corneta José Gavino Águila, entre las tropas chilenas. Según *Icarito*, el coronel Vento se acercó lo suficiente a la hacienda de Sangra y gritó a Araneda: «Capitán ríndase; ya ha cumplido con su deber; no busque la muerte; como caballero le ofrezco toda clase de garantías, ¡ríndase!», pero el capitán se negó a rendirse y el joven corneta tocó la pieza musical «cala cuerda» en señal de que iban a continuar luchando. La nota sobre la batalla dice que «solo 10 quedaron con vida, a los que la historia reconoce como: «Los diez de Araneda» o «Los diez de Sangra».

2. LA CELEBRACIÓN DE LA BATALLA COMO CREADORA DE UNA IDENTIDAD PANPROVINCIANA ENTRE LOS JÓVENES

A lo largo de los años, los canteños han luchado por el reconocimiento oficial de la batalla de Sánger y la han conmemorado de manera pública desde, por lo menos, 1930. Esta fiesta cívica es considerada incluso más importante que la celebración de las Fiestas Patrias. Los viejos canteños sabían de los eventos de Sánger por las historias que escucharon en sus hogares por parte de padres y abuelos. Al participar en los eventos cívicos alusivos a la batalla sabían que conmemoraban eventos que eran parte de su propia historia. Además, algunos canteños ilustrados habían escrito recopilaciones, artículos y textos sobre la batalla de Sánger⁴.

⁴ Tal es el caso de, por ejemplo, *Sociedad patriótica. Héroes de Sánger. Cullhuay-Canta-Perú. Sánger (26-6-1881), primera victoria peruana en la Campaña de la Breña*, de Luis Cajavilca Navarro.

Sin embargo, la composición demográfica de la provincia de Canta cambió en las últimas décadas del siglo XX debido a un proceso de doble migración en que la mayor parte de hijos de comuneros canteños migró a la ciudad de Lima o al extranjero, y cientos de personas de las comunidades de altura de Huánuco, Cerro de Pasco y Junín migraron hacia Canta. La mayoría de jóvenes que viven hoy en la ciudad de Canta pertenecen a este último grupo. Son estas nuevas generaciones, que no se nutrieron de una historia oral y colectiva sobre la batalla de Sánger, las que aprenden a través de diferentes actividades escolares y cívicas sobre el pasado heroico de la provincia en la que han nacido.

El evento más importante en las celebraciones en Canta es el desfile cívico-escolar que se lleva a cabo el 26 de junio, cuando todas las escuelas de la provincia tienen que enviar delegaciones a la capital de la misma. Desde muy temprano cientos de escolares acompañados por sus profesores llegan hasta Canta ciudad, con gallardetes y banderolas, en ocasiones maquetas o antorchas (figura 3), vestidos con uniformes multicolores y disfrazados de montoneros con poncho y llanques. En ocasiones, algún niño de los centros de educación inicial es vestido como si fuera el Niño Jesús Chaperito, el santo patrón de Canta. Después del desfile, la gobernación y la municipalidad de Canta brindan un almuerzo a todas las delegaciones.

El desfile cumple la función de reforzar la primacía de la capital de la provincia, ubicada en la parte alta del valle, con respecto a las comunidades de la parte baja. Si bien el centro del poder político y oficial se encuentra en la parte alta del valle, desde hace varios años, los canteños saben que las elecciones se deciden en la parte baja y que estos son los espacios que tienen que captarse para ganar la alcaldía o los consejos regionales. El que todas las delegaciones de la parte alta y baja del valle viajen hasta Canta ciudad constituye un acto de reafirmación de auto-ridad de la capital de la provincia.

Figura 3. Escolares en el desfile cívico-militar de Canta, 2007



Estudiantes del Colegio Agropecuario que participaron en el desfile de 2007 y prepararon una maqueta alegórica al Monumento a Sángrar. En la mitad del monumento se lee la frase «¡Hoy o nunca!». Foto: Lourdes Hurtado.

En Canta, el principal vehículo de transmisión de una memoria heroica acerca del combate de Sángrar es la escuela pública. Los maestros, uno de los grupos de letrados de Canta, han jugado un rol importante en la configuración de la memoria histórica local. Después de que se aprobó la ley 28712, que declaró el 26 de junio como Día del combate de Sángrar, la UGEL de Canta dispuso que todas las escuelas de la provincia debían entonar el Himno a Sángrar los días lunes, así como en cada celebración cívico-patriótica, luego de entonar el himno nacional. Esta directiva tiene como propósito ayudar a crear una identidad provincial en los niños que forman parte de las generaciones de nuevos canteños que no cuentan en casa con una narración familiar referente a la batalla⁵.

⁵ Comunicación personal con el director de la escuela pública de Carhua, Augusto Hurtado Ruiz, 20/1/2015.

El *Himno a Sánger*, cuyo autor es el profesor canteño Aurelio Salazar, es un artefacto de creación de memorias provincianas. Esta canción resalta la heroicidad de los canteños que en la batalla lucharon «eclipsando la heráldica estrella», es decir, que derrotaron al ejército chileno, y reivindica la memoria de la batalla al situarla como un evento más de la Campaña de la Breña:

Con destello de sangre y de fuego
«Hoy o nunca» está escrito en la Breña,
y en los Andes retumba tal eco
como un himno de gloria canteña.

El himno también se refiere al tema del olvido y a cómo generaciones de canteños han sentido que el Estado no ha apreciado los eventos de junio de 1881 en toda su dimensión y que no ha reconocido la valentía y entrega de los canteños.

Si el Perú te olvidara en su historia
sepultando el canteño valor,
piensa siempre que diste la gloria
al Perú con arrojo y honor (Saona, 2013).

Además del *Himno a Sánger* existen otros artefactos culturales en los que los canteños «viejos» expresan sus puntos de vista sobre la batalla y sus legados. Es el caso de, por ejemplo, el poema *A los vencedores de Sánger*, escrito por el intelectual, profesor y poeta canteño Diego Vicuña. En su poema, Vicuña resalta el arrojo de los canteños que «se hicieron grandes» en heroica lucha y de cómo en esa jornada hicieron historia:

Y en ese instante esa dama augusta que se llama Historia
colocó en sus frentes laureles de gloria.
y desde ese instante sus heroicas vidas
fueron el orgullo de generaciones.

El poema también menciona el carácter civil de los canteños que participaron en los eventos del 26 de junio, pues estos eran montoneros, milicias civiles bajo el mando del coronel Vento, quienes lucharon en defensa de su terruño:

¡No! No fueron guerreros sino defensores
 que enfrentan las ansias de los invasores
 que arrasar querían todos los rincones de la Patria amada.

Más allá de poemas y marchas patrióticas, existen otras expresiones artísticas e identitarias, como la literatura infantil y el hip hop, en las que se discuten los eventos de Sánger. En *El corcel del Monte Carmelo en la fiesta del Niño Chaperito*, el profesor canteño Félix Huamán Cabrera recoge una serie de tradiciones asociadas al Niño Jesús Mariscal Chaperito, el santo patrón de Canta. Huamán dice que en medio del ataque de los canteños a los chilenos atrincherados en Sánger se veía a Chaperito montado sobre un corcel, blanco como la nieve, arengando a los soldados canteños. El Niño Jesús vestido de militar era un montonero más y se deslizaba entre las filas enemigas con la espada en alto, guiando y arengando a los canteños (Huamán, 2013). Relatos de este tipo, que asocian a Chaperito con la victoria de Sánger, tienen una correlación en la presencia del Niño en el desfile cívico-patriótico del 26 de junio (figura 4). La relación de los canteños con la imagen del Niño Chaperito merece un estudio aparte, pero es suficiente señalar aquí que este Niño Jesús vestido de militar genera mucha devoción en los lugareños, especialmente entre los jóvenes.

«CHHS Negro», Carlos Augusto Hurtado Heredia, es un joven canteño, cantante y compositor de hip hop. En sus canciones, el artista critica el neoliberalismo, las brechas generacionales y las convenciones sociales, pero también rememora su vida en Canta. En *Mi Chaperito*, una melodía tradicional que se canta en honor al Niño Jesús, «CHHS Negro» superpone una letra de su autoría a la música original y allí reafirma

su orgullo de ser canteño, reflexiona sobre el pasado heroico de Canta y de cómo los eventos del 26 de junio de 1881 unen a la capital de la provincia con el distrito de Pariamarca y el anexo de Obrajillo:

Los años pasan, nada ha cambiado
mi tierra hermosa «hoy o nunca» grito
en las Pampas de Sánger.
Pariamarca, Obrajillo y Canta
rinden homenaje un 26 de junio
y con orgullo lancemos al viento
la canción de la tierra natal
que me vio nacer, que me vio crecer
que me vio ganar, que me vio perder.

Figura 4. Niño Jesús Mariscal Chaperito



El Niño Jesús Mariscal Chaperito en procesión durante el desfile del 26 de junio de 2014.
Foto: Lourdes Hurtado.

«CHHS Negro» resalta la laboriosidad y empeño de los canteños y su condición de civiles y campesinos al momento de la batalla. Más interesante aún, el artista toma posición con respecto a la controvertida figura del coronel Vento, un tema ausente en otros artefactos de memoria que se refieren a la batalla. En Canta el coronel Vento es una figura heroica pues guio a las tropas a la victoria de Sánger. Al mismo tiempo, Vento es una figura problemática en la historia del Perú debido al apoyo que brindó al presidente Miguel Iglesias, quien se alió con las fuerzas chilenas en contra de Cáceres con el objetivo de firmar un tratado de paz con Chile lesivo para la integridad territorial del Perú. Para «CHHS Negro», el que Vento pactara con los chilenos desmerecía la sangre derramada por los canteños en la Pampa de Sánger:

Todo el pueblo canteño que suda y que lucha
son aguerridos campesinos que defendieron,
dieron sus vidas en Pampas de Sánger.
Sangra la pampa con dolor, por una cruel traición
de un vil traidor, de un maricón,
Manuel Encarnación Vento,
vientos y el grito en los tiempos,
y en la peña Campaña de la Breña
es hoy o nunca, es hoy o nunca.

A pesar de su dura crítica a Vento, «CHHS Negro» resalta su lealtad para con Canta, los canteños y sus tradiciones religiosas y culturales, vuelve a la letra original de la canción en honor al Niño Jesús Mariscal Chaperito y culmina refiriéndose a la naturaleza guerrera del Niño Jesús, patrón de Canta:

Guerrero fantasma del Ande,
mariscal de los canteños,
orgullo del suelo peruano
es mi lindo Chaperito.

Un último espacio que permite crear memorias y sentidos de pertenencia asociadas con la batalla de Sánger es el internet, a través de las redes sociales y los blogs. Existen en Facebook diferentes páginas y grupos relacionados con Sánger. Lo común que tienen páginas como *Hogar Estudiantil Hijos de Sánger*, *Herederos de Sánger*, y *Club Estudiantil Sánger* es la idea de continuidad entre los canteños de hoy, las generaciones más jóvenes y los estudiantes con el pasado, aunque los bisabuelos o tatarabuelos de esos jóvenes no hayan estado directamente involucrados en los acontecimientos de la batalla. El blog *Sánger, primer grito de victoria*, escrito por la periodista y catedrática canteña Juana Enciso, es uno de los espacios más interesantes en la red, pues contiene basta información sobre la documentación histórica de la batalla, así como un registro de los diferentes eventos con los que la batalla se conmemora tanto en Lima como en Canta. Finalmente, en Youtube se encuentran varios videos sobre la escenificación de la batalla en la Pampa de Sánger (a 4400 m.s.n.m.), que en la actualidad ya no pertenece a la provincia de Canta sino al distrito de Marcapomacocha, provincia de Yauli, departamento de Junín, en donde participan los comités de autodefensa de Canta, Huarochirí y Yauli, y de las delegaciones escolares y de organizaciones de base que celebran el legado heroico de los eventos de 1881.

3. EL RECONOCIMIENTO OFICIAL DE LA BATALLA DE SÁNGER

Un paso importante en el reconocimiento por parte del Estado peruano de la relevancia del combate de Sánger fue la inauguración en 1963 de un monumento en la Pampa de Sánger (Junín) a 4400 m.s.n.m., el lugar donde se peleó la batalla (figura 5). El monumento es una pirámide de granito que lleva la inscripción «Hoy o nunca», en memoria a la frase de Nazario Igrada y de todos los canteños que decidieron apoyar el ataque contra los chilenos. La pirámide fue construida por iniciativa del Comité Pro-Monumento a los Combatientes de Sánger,

presidido por el intelectual canteño Teodoro Casana y con la contribución económica de Empresas Eléctricas Asociadas (EEEEAA). El monumento fue construido con rocas extraídas durante la construcción del túnel acueducto transandino, que conduce las aguas de Marcapomacocha a Huinco (CEHMP, 1974). Un artículo escrito en 1963 por el intelectual canteño y periodista Antenor Escudero Villar sintetiza parte del sentir canteño al obtener el reconocimiento oficial de la batalla y considerarlo como un acto de justicia para resarcir el olvido de los combatientes de 1881:

Este magnífico homenaje a los vencedores de Sánger es tardía. Mas la sabia filosofía de Cronos dice que el tiempo demora, pero no olvida. El valor, el heroísmo, la irrefrenable decisión de victoria del pueblo canteño, brillarán por siempre, señeramente, y darán tónica al avance de las nuevas generaciones que jamás olvidarán la gloriosa ejemplaridad de sus mayores (1969, p. 25).

Figura 5. Monumento en homenaje a la batalla de Sánger



El monumento en la Pampa de Sánger, Marcapomacocha (Cerro de Pasco). Al fondo se observa el nevado Rajuntay. Foto: Lourdes Hurtado.

Durante las décadas de 1960 y 1970, el Ejército peruano participó activamente en las romerías a la Pampa de Sánger a más de 4000 m.s.n.m. Estas peregrinaciones cívicas fueron producto del esfuerzo conjunto del Comité de Homenaje a los Vencedores de Sánger y el Centro de Estudios Histórico Militares del Perú (CEHMP) que, como parte del proyecto nacionalista popular del Ejército, durante esos años, estuvo muy interesado en resaltar las contribuciones patrióticas de los sectores subalternos tanto en el contexto de la guerra de Independencia como de la guerra con Chile (Hurtado, 2013). Las notas aparecidas en la revista vocero del ejército *Actualidad Militar* acerca de la romería a Sánger dan cuenta de la participación no solo de delegaciones militares sino también de alumnos del Colegio Militar Leoncio Prado y de representantes del CEHMP. A pesar de la belleza de los parajes que rodean a la pampa, el camino hasta allá es largo, cansado y sinuoso. Toma entre siete a ocho horas ascender desde la ciudad de Lima hasta Sánger.

La última gran romería a la Pampa de Sánger fue en 1981, para la conmemoración del centenario de la batalla. Durante los años siguientes, la romería se convirtió en un acto esporádico por problemas de logística al tener que movilizar a las delegaciones militares hasta un monumento que está a más de seis horas de Lima y sobre los 4000 m.s.n.m., pero, sobre todo, porque durante la década de 1980 el Ejército se hizo cargo de la lucha contra la subversión y sus prioridades cambiaron. Si bien las delegaciones militares que iban a Sánger eran pequeñas en número, para los canteños esta presencia era significativa, pues representaba el reconocimiento del Estado y especialmente de los militares de la relevancia de los eventos de junio de 1881. Paralelamente, en la década de 1980 se construyó una réplica del monumento a Sánger en la ciudad de Canta y este se convirtió en el eje de las celebraciones cívico patrióticas en la capital de la provincia. Los comuneros canteños no tenían que subir hasta la pampa para conmemorar la batalla.

Fue en la década de 1990 cuando apareció un nuevo actor en las conmemoraciones de Sánger: los comités de autodefensa de Canta, Huarochirí y Yauli. Ante la ausencia de una presencia estatal oficial en las celebraciones del combate de Sánger, fueron los ronderos quienes se convirtieron en las figuras representativas de esta conmemoración cívica y quienes acordaron escenificar la batalla. Sin embargo, aunque todos los comités de autodefensa de la zona se unían para participar en el desfile cívico en la pampa, los únicos autorizados a escenificar el combate eran los canteños, por ser ellos herederos históricos de aquellos que habían peleado en la pampa más de cien años atrás⁶. Más aún, hacia fines de la década de 1990, se observó un mayor interés de las comunidades de Huarochirí y Yauli, colindantes con la provincia de Canta, por insertarse en la memoria histórica de la batalla. Estas comunidades formaban parte de los refuerzos que se iban a unir en la lucha contra los chilenos en Sánger en 1881, pero como los canteños insistieron en que debían atacar «Hoy o nunca», Vento inició el combate el 26 de junio en la tarde⁷.

Si la conmemoración de la batalla de Sánger en la década de 1990 adquirió una nueva dinámica inter e intraprovinciana, a inicios del siglo XXI, los notables canteños residentes en la ciudad de Lima se organizaron para exigir al Estado nuevas formas de reconocimiento de la batalla y presentaron al Congreso de la República un memorial en el que solicitaban que se declare el 26 de junio como Día del combate de Sánger. El autor del memorial fue el profesor e intelectual canteño Wilfredo Keller Icochea y contó con el apoyo de notables y autoridades locales y regionales. El memorial fue presentado al Congreso en 1999, pero la ley recién fue aprobada por el Pleno el 24 de marzo de 2006. La ley 28712 declaró el 26 de junio de cada año como Día del combate de Sánger, Día Cívico Nacional Laborable. A raíz de la aprobación

⁶ Comunicación personal con el comunero canteño y líder del comité de autodefensa de Canta, Guillermo Falconí Solís, 26/6/2015.

⁷ Comunicación personal con el director de la Escuela Pública de Carhua, Augusto Hurtado Ruiz, 20/1/2015.

de la ley en el Congreso, los canteños solicitaron que los ministerios de Educación y Defensa la ejecutaran a nivel nacional y la agregaran a los calendarios cívicos y militares.

Desde el año 2006, el Ejército ha realizado ceremonias militares para conmemorar la batalla de Sánger. Inicialmente estas se llevaron a cabo en la Plaza de la Bandera y contaban con la asistencia de los canteños residentes en Lima, así como de las autoridades políticas de la provincia. En los últimos años estas ceremonias se han realizado en el Cuartel General del Ejército, más conocido como El Pentagonito. Tuve la oportunidad de presenciar la ceremonia en junio de 2014. A este evento asistieron militares pertenecientes a las tres fuerzas armadas, así como policías y agregados militares de otros países. Entre los invitados civiles, aparte de las autoridades elegidas como el alcalde, regidores y gobernador, se encontraban los canteños «notables» en Lima. En esta ocasión se llevó a cabo un servicio religioso y se presentó una alocución referente a la batalla y a lo que esta significa para la historia de la resistencia campesina durante la guerra con Chile. El evento culminó con un brindis de confraternidad entre civiles y militares. Para muchos canteños, que el día de hoy se celebre una ceremonia en homenaje a los luchadores de Sánger en el corazón del poder militar, el Pentagonito, es una manera de obtener el reconocimiento oficial de un Estado que durante el siglo XX no estuvo muy interesado en mantener la memoria heroica de los civiles canteños que participaron en la defensa del Perú durante la guerra con Chile.

4. ACERCA DE LOS OLVIDOS Y SILENCIOS

El análisis de las memorias sobre el combate de Sánger revela el interés de una comunidad, en particular de sus élites, de reivindicar el rol que los pobladores de la provincia de Canta jugaron en medio una guerra traumática para el Perú como fue la Guerra del Pacífico. Al tratar de ubicar los eventos de Sánger como parte de la gesta heroica de la Campaña de la Breña, se observa el deseo de los canteños de situar

su historia local en el medio de una gran historia nacional en la que sienten que se les ha dejado de lado.

Una de las interrogantes respecto a Sánger es por qué la batalla no alcanzó en el imaginario oficial peruano el rango de otras batallas emblemáticas durante la resistencia en la sierra central. Como se ha mencionado anteriormente, entre los canteños siempre existió una memoria pública sobre los eventos de junio de 1881 que mezclaban historia con leyenda y en la que incluso había espacios para la presencia de una figura religiosa guerrera como la del Niño Mariscal Chaperito, el santo patrón de Canta.

Se puede analizar el «olvido» de la batalla desde diferentes ángulos. En primer lugar, en Sánger no se vio una victoria contundente de los canteños y tampoco una derrota de los chilenos. El combate terminó cuando los canteños han ejercido su mayor potencia de fuego, asumen que los chilenos fueron derrotados y regresaron a Canta llevando a sus muertos y heridos, así como 70 rifles requisados al enemigo y 800 carneros que Araneda iba a enviar a Lima para alimentar a las tropas de ocupación. Los montoneros canteños no aniquilaron a todos los soldados acantonados en la hacienda. Este hecho es leído por los chilenos como un acto de abandono por parte de los canteños. El relato de la sobrevivencia heroica del capitán chileno Araneda, luego, permitiría la construcción de una narrativa en la que los soldados del batallón Buin se convirtieron en los ganadores del combate de Sánger, aun cuando el historiador chileno Vicuña Mackenna considera este episodio como un revés para el ejército chileno. La ambigüedad de la victoria peruana se ve reforzada por el reducido número de soldados involucrados en el combate: poco más de 50 soldados chilenos y alrededor de 300 montoneros canteños. ¿Hasta qué punto se puede considerar una escaramuza como una victoria cuando la superioridad numérica de un bando no logra la sumisión completa del otro?

En todo caso, lo importante en torno a la memoria de la batalla o combate de Sánger no es ver si fue realmente una victoria para los

canteños y una derrota para los chilenos, o viceversa, sino las narraciones históricas que se han construido sobre este hecho, los usos que se dan a dichas narraciones, así como los silencios que estas narrativas articulan. Michel-Rolph Trouillot es un académico poscolonial que estudia el rol que juega el poder en la construcción de narrativas históricas. En *Silencing the Past. Power and the Making of History* hace referencia al acceso diferenciado que los grupos subalternos tienen para poder dejar huellas de su propia historia y cómo luego esos trazos pueden convertirse o no en fuentes históricas primarias. La batalla de Sánger fue «olvidada» por mucho tiempo porque los canteños no tuvieron mayor poder para exigir el reconocimiento de su participación en la historia de la guerra con Chile. Esto tuvo que ver con el rol ambiguo del coronel Vento.

El coronel Manuel Encarnación Vento dio muestras de patriotismo cuando viajó hasta Lima con un batallón de reclutas canteños y participó en la defensa de Lima, en las batallas de San Juan y Miraflores, en enero de 1881. En junio de ese año reorganizó el Batallón Canta No. 1 y lo condujo hasta la cordillera para luchar contra las fuerzas de la expedición Letelier. Durante el combate de Sánger prendió fuego a su propia hacienda para poder derrotar a los chilenos. En los meses iniciales de la ocupación chilena, Vento tuvo un comportamiento patriótico. Sin embargo, en el transcurso de la guerra, tomó partido por el bando del general Iglesias, quien buscaba poner fin al conflicto y para ello estableció una alianza con el chileno Patricio Lynch en contra de Cáceres. Vento y Cáceres se convirtieron en antagonistas y esto no solo ubicó a Vento, sino también a sus montoneros canteños en el lado «incorrecto» de la historia de la Guerra del Pacífico. En una narrativa histórica como la de la Campaña de la Breña, en la que se suele resaltar la participación y entrega de las poblaciones rurales de la sierra central para salvar la dignidad del Perú y en la que Cáceres es la figura emblemática, la presencia y el reconocimiento de una figura como la de Vento, que pactó con los chilenos cuando Cáceres trataba de resistir en la sierra, era altamente problemática.

Sin embargo, más allá de las decisiones que Vento tomó en el transcurso de la guerra y la posguerra, y si se le debe calificar de traidor o no, lo cierto es que durante los eventos de junio de 1881, organizó y lideró a los montoneros canteños. Estos hombres, que no eran militares sino civiles, que habían caminado por casi dos días, expuestos al frío y al viento de la puna, se enfrentaron a los chilenos que se habían parapetado en Sángerar. La memoria que quedó en Canta y en las comunidades aledañas es que ellos habían luchado por la patria y que por eso era necesario recordarlos, homenajearlos, contar con el reconocimiento expresado no solo en monumentos sino también en una legislación que oficialice ese reconocimiento; tal es el caso de la ley 28712 que declara el 26 de junio como Día Cívico Laborable.

Las memorias cuestionadas, los silencios y olvidos alrededor de la batalla de Sángerar revelan la complejidad de los procesos históricos en el Perú y de cómo los escenarios de guerra y conflicto, ya sean de hace una década o de 130 años atrás, producen una multiplicidad de narrativas en las que los intereses de los actores, sus lealtades y motivaciones no siempre están bien definidos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araneda, José Luis (1888). Parte oficial. En *Recopilación de Ahumada*, tomo V. <http://www.voltairenet.org/article170639.html>
- Basadre, Jorge (1998). *Historia de la República del Perú, 1822-1933*. Octava edición. Tomo VII. Lima: La República.
- CEHMP-Centro de Estudios Histórico Militares del Perú (1974). *Monumento más alto del mundo*. Lima: Imprenta del Colegio Militar Leoncio Prado.
- Domínguez, Antonio (1912). Victoria peruana. En *De los Reductos a Julcamarca* (pp. 150-155). Lima: Comisión Permanente de Historia del Ejército.
- Enciso, Juana (s.f.). *Sángerar, primer grito de victoria* [blogspot]. <http://sangrarprimergritodevictoria.blogspot.com/2012/06/resumen-combate-de-sangrar.html>

- Escudero, Antenor (1969[1963]). Inauguración del Monumento a Sánger. *Actualidad Militar*, VIII(141), 35-36.
- Escudero, Luis G. (1912). *Carta al director del periódico La Prensa*. <http://gdp1879.blogspot.com/2011/06/carta-de-escudero-sobre-sangrar.html>
- Etchepare, Jaime & Mario Valdés (2005). *Curso de Historia de Chile. Para la enseñanza media y para pruebas de ingreso a la educación superior*. Volumen 2. Concepción: Universidad de Concepción.
- Huamán, Félix (2013). *El corcel del monte Carmelo en la fiesta del niño Chaperito*. Lima: Crecer SAC.
- Hurtado, Lourdes (2013). Héroes de la independencia: mitos, representación y memoria en la prensa militar (1960s-70s). Ponencia presentada en el *I Curso Internacional de Introducción a la Historia Militar. La formación de los ejércitos en Hispanoamérica durante las Guerras de Independencia Siglos XVIII-XIX*. PUCP, agosto.
- Icarito (s.f.). *Combate de Sangra*. <http://www.icarito.cl/2010/03/76-8869-9-combate-de-sangra.shtml/>. Fecha de consulta: 27/3/2015.
- Icochea, Wilfredo (2008). *Los inmortales del Batallón Canta. El incendio de Sánger encendió la sierra central*. Lima: Juan Gutemberg.
- Icochea, Wilfredo (2013). *Epopéya del combate de Sánger. Primera victoria peruana en la campaña de La Breña*. Lima: Juan Gutemberg.
- Linares, Ernesto (2011). *Combate de Sánger*. <http://www.voltairenet.org/article170639.html>
- Saona, Jonatan (2013). *Himno a Sánger*. <http://gdp1879.blogspot.com/2013/06/himno-sangrar.html#ixzz3OJY2wekf>. Fecha de consulta: 18/3/2015.
- Troiullot, Michel-Rolph (1997). *Silencing the Past. Power and the Making of History*. Boston: Beacon Press.
- Vicuña Mackenna, Benjamín (1915). *Sangra: la jornada heroica*. Santiago de Chile: L. A Lagunas M.
- Villar Córdova, Pedro Eduardo (1980). *El Chaperito: historia de la bella imagen colonial que se venera en la Iglesia de Canta*. Lima: UNMSM.

SILENCIANDO A ÉSTELA: EDUCACIÓN, RECONOCIMIENTO ESTATAL Y LA PRESENCIA TEMPRANA DE SENDERO LUMINOSO EN LAS ALTURAS DE HUANTA¹

Caroline Yezer
College of the Holy Cross

1. INTRODUCCIÓN

A mediados de la década de 1980, en la provincia de Huanta, Ayacucho, una docena de hombres con uniforme militar llegó hasta el centro de la plaza de Aranhuy, una comunidad andina de 200 familias quechuahablantes². La guerra entre Sendero Luminoso y el Estado llevaba ya unos años y los rebeldes habían comenzado a asesinar selectivamente tanto a terratenientes como a líderes locales. Designada como una «zona roja»,

¹ Agradezco por su atenta lectura y críticas de versiones anteriores de este artículo a Rocío Trinidad y a los participantes de la conferencia de LASA en San Francisco, California, en 2012, incluyendo a Elizabeth Jelin, Antonio Zapata y Olga González. Aun así, recalco que los errores que pueda tener este artículo son enteramente míos. Por otro lado, la investigación realizada para este trabajo fue subvencionada por Wenner-Gren Foundation; Harry Frank Guggenheim Foundation; Ford Foundation; el Instituto de Paz de Estados Unidos; y los Departamentos de Antropología Cultural y Estudios Latinoamericanos de Duke University y de College of the Holy Cross.

² Este artículo está basado en mi investigación etnográfica en Aranhuy, distrito de Santillana, provincia de Huanta, Ayacucho. Residí entre las provincias de Huamanga y Huanta durante cuatro años, entre 1999 y 2003. En todo ese tiempo, entre idas y venidas, pasé dos años en la aldea en Aranhuy. Y posteriormente hice tres visitas a la comunidad en 2008 y 2009.

el Ejército y la armada empezaron a hacer incursiones en la aldea. Unas semanas antes del incidente, los soldados habían derribado las puertas de varias casas y amenazado a los habitantes con su desaparición si les daban tan siquiera un mendrugo de pan a los rebeldes. Por esta razón, muchos aranhuaínos se detuvieron ante la llegada de los desconocidos, cuyo comandante les increpó: «¿Por qué corren? ¿Son terrucos?». Conscientes de que se les podía considerar culpables por huir de los militares, los miembros de la comunidad obedecieron las órdenes de los soldados y del comandante, y se congregaron frente a la puerta de la iglesia católica. El comandante los interrogó sobre sus métodos de contrainsurgencia:

—«Dígannos, ¿han estado aquí los terrucos? ¿Cómo luchan contra ellos?».

—«Sí, han estado aquí, Capitán», respondieron algunos. «Entraron, mataron a Mama Quispe y a Tayta Huamán; nos aterrorizaron».

No pasó una hora cuando sesenta hombres y mujeres, armados con rifles semiautomáticos, llegaron del monte y, rodeando el pueblo, nuevamente llevaron a los comuneros hasta la iglesia. Los miembros de la comunidad se dieron cuenta de que el pequeño grupo de soldados que los había interrogado hacía unos minutos no era tal, sino que, en realidad, se trataba de una columna de senderistas. Algunos aranhuaínos comenzaron a llorar y a murmurar, pues circulaban rumores de que los rebeldes habían quemado vivas a decenas de personas, metiéndolas en edificios que cerraban por fuera y prendiéndoles fuego, y temían ser encerrados en la iglesia. Algunos combatientes sacaron granadas de sus mochilas, y una mujer joven, de unos veinte años, con cara de enfadada, salió de entre las filas. Dándoles la espalda a sus compañeros armados, les habló a los comuneros. Era de baja estatura y piel morena, como las mujeres de la comunidad, y, al igual que ellas, vestía varias faldas de coloridos bordados y una manta de lana. Excepto por su

pelo corto, de estilo urbano, parecía una campesina. Los miembros de la comunidad la reconocieron de inmediato por su nombre de guerra, «Camarada Estela». Señalando a los arahuáinos reunidos, ella gritó, molesta: «¡Con que así es que nos tratan! ¡Son unos traidores y deben ser castigados!».

Era ya tarde, cierta noche, cuando Mama Laura, una viuda de aproximadamente 70 años, y su hija María, de 45 años, me relataron esa incursión del PCP-Sendero Luminoso, con pinceladas dramáticas que he intentado evocar aquí³. En varias ocasiones, tanto Sendero como las Fuerzas Armadas del Estado peruano, se valieron del engaño y el disimulo para ingresar a las comunidades. Sin embargo, en aquella oportunidad, las comunidades campesinas aún no sabían que los senderistas se disfrazaban de militares para probarlos, para tantear la afiliación política de la aldea. Como argumentó Carlos Iván Degregori, los campesinos analfabetos de la sierra eran siempre «engañados» por los grupos más poderosos (1990). Para muchos, el relato de Mama Laura simboliza la naturaleza falaz de la guerra interna del Perú, en la cual los bandos se intercambiaban y las familias se dividían —un primo en un lado, el otro, en el contrario—. Una guerra en la cual tu vecino o tu cuñado podían ser tus enemigos políticos o en la que representantes del Estado podían ser senderistas.

Sin embargo, la figura de esta joven, Camarada Estela, no encajaba fácilmente con otras narrativas de la guerra en la historia oficial. Ello se debe a que Estela, la dirigente de la incursión que amenazaba a los arahuáinos con castigarlos, había vivido en la comunidad. No era una comunera, sino una de las tantas estudiantes, universitarias y de escuela superior, que habían llegado de la ciudad antes de la insurgencia armada buscando apoyo para la revolución. «Estela estaba enojada porque la habíamos traicionado», me explicó Mama Laura.

³ Todos los nombres de las personas con quienes hablé han sido cambiados para proteger su privacidad, excepto los de figuras públicas, como Estela y Leoncio.

—«Cuando la gente la vio, todos callamos... ¡De repente, se dieron cuenta de que se habían estado quejando con la gente equivocada!

—«Si Estela no nos hubiera salvado, nos habrían matado a todos ahí mismo. Ella conocía a casi todos [en la comunidad]. Las mamitas la vieron y empezaron a llorar, “Estela, por favor, sálvanos, tú nos conoces...” Y el corazón de Estela cambió, y no nos mataron. Ella salvó las vidas de todas las personas»⁴.

El relato de este encuentro cercano con la muerte a manos de Sendero, confundió mi sentido de la historia de la guerra y las simpatías de las comunidades. Como otras antropólogas que trabajaron en comunidades de Ayacucho —Theidon (2004, 2012) y Coxshall (2005) en San José de Secce, y Gonzáles (2011) en Sarhua— observé que existía una historia oficial y, por debajo de esta, diversas historias, a veces en conflicto, narradas desde la perspectiva de cada protagonista.

Pero no estaba lista para escuchar el nivel de apego emocional de los campesinos hacia ciertos líderes rebeldes. Al cabo de dos años de visitar el pueblo, era evidente para mí que en la comunidad a veces se recordaba a estos primeros senderistas con afecto. Esto se expresaba en complicados y contradictorios sentimientos de culpa por haber «traicionado» a los rebeldes. Una especie de autoacusación mediante la cual algunos arahuáinos se culpaban a sí mismos y a sus vecinos por crear una situación en la cual Estela hubiese tenido que vengarse de ellos, mezclados con rabia por las crueles y sangrientas maneras en que los rebeldes los atacaban.

Ante la narrativa de la «clemencia» de Estela, me pregunté cómo Mama Laura y los demás reconciliaban el respeto que sentían hacia Estela y el crédito que le daban por haber salvado sus vidas, cuando era la propia Estela la que estaba a punto de quitárselas. Además, me preguntaba

⁴ A menos que se especifique lo contrario, todas las traducciones del quechua son mías.

cómo Estela —una comandante rebelde de una columna de Sendero— había logrado entablar relaciones de tanta cercanía con la comunidad. ¿Cómo podía Mama Laura apelar a esas relaciones en un momento de peligro para que Estela no les haga daño? Y sobre todo, ¿qué significaba Estela para los arahuáinos, para que estos la recordaran con cierta ternura, incluso después de que Sendero acabó asesinando a casi sesenta personas en esta pequeña comunidad de noventa familias?

2. LA NARRATIVA OFICIAL: ENTRE DOS FUEGOS

Estela es una figura atractiva, no solo porque su recuerdo evoca simpatía y miedo, sino porque expresa un aspecto de la guerra sucia del Perú del cual se conoce muy poco. Hasta que terminó la dictadura de Alberto Fujimori en el año 2000 era difícil, por no decir imposible, para los campesinos de la sierra hablar de su participación en la rebelión sin suscitar algún tipo de reacción, sea armada o social. En ese contexto dictatorial (en Ayacucho el estado de emergencia estuvo vigente hasta 1998) era peligroso acrecentar los estereotipos de los militares y del Estado respecto al campesinado ayacuchano como rebeldes en potencia o terroristas con piel de cordero.

Después de todo, estos estereotipos se hallaban tras las acciones genocidas del Estado contra las comunidades indígenas durante la guerra. Debido a la intensidad del conflicto armado interno era importante para los analistas de la insurgencia subrayar la neutralidad de los campesinos en el conflicto, presentándolos como atrapados «entre dos fuegos».

A pesar de que el modelo de los dos fuegos nos ayuda a visualizar el nivel desproporcionado de violencia que sufrió la población indígena rural durante la guerra en Perú, no nos dice nada acerca de lo que pasaba dentro de esos pueblos. Y mucho menos es capaz de explicar las dinámicas de esos primeros años, cuando Sendero contó con cierto nivel de apoyo entre el campesinado (1979-1982). A veces este modelo

parece repetir los discursos esencialistas que presentan al campesinado como noble defensor de antiguas tradiciones en vías de desaparecer o como una amalgama de individuos racionales con el único motivo de aprovecharse de relaciones clientelares, aunque esto vaya en contra de sus creencias morales y culturales (Popkin, 1979). El énfasis en el estatus de víctima de las comunidades ha estado peligrosamente cerca de clasificar a los habitantes de la sierra como seres reaccionarios, incapaces de entender y mucho menos de albergar ideologías revolucionarias modernas (Starn, 1991; Scott, 1985 y Said, 1979).

Estudios recientes han trascendido este modelo de los dos fuegos, al investigar las dinámicas de compromiso y conflicto interno de las comunidades y prestar especial atención a los patrones de acción y voluntad de las comunidades durante la violencia política. Kimberley Theidon señala que el anterior modelo oscurece uno de los aspectos más trágicos de la guerra: el que las simpatías, por un lado o por el otro, se daban entre prójimos, es decir, entre familiares, vecinos y amigos, dentro de las propias aldeas (2012), mientras que Olga González analiza la forma en que secretos públicos sobre historias ocultas de acciones y apoyo a los rebeldes operan hoy, en medio de procesos de reconciliación posconflicto (2011). El historiador Miguel La Serna ha mostrado que los rebeldes eran recibidos en diferentes regiones de la zona de emergencia de maneras radicalmente distintas (2012). Y, anteriormente, Ponciano del Pino, José Coronel y Orin Starn habían mostrado que algunas personas de las comunidades, quienes se mostraban a favor de Sendero al comienzo de la revolución, organizaron más tarde patrullas contrainsurgentes —conocidas como rondas campesinas o comités de autodefensa— como una manera de mantener cierto grado de autonomía dentro del control militar ejercido sobre ellas (Coronel, 1996; Degregori y otros, 1996; Pino, 1991; Starn, 1993 y 1999). Más recientemente, María Eugenia Ulfe analiza cómo el poder estatal se multiplica a través del proceso de categorización de las experiencias de guerra, el cual hace que ciertas personas sean consideradas «víctimas»

oficiales, merecedoras del reconocimiento del Estado y de reparaciones posconflicto, y que otras personas no (2013).

En este artículo veremos la naturaleza cambiante y la magnitud del apoyo a Sendero. Primero, presentaré un breve análisis del surgimiento de Sendero en Huamanga, la capital de Ayacucho, donde empezó como un movimiento maoísta de estudiantes y profesores de la UNSCH. Luego, mostraré cómo la primera oleada de rebeldes —en nuestro caso, encarnada por Estela y su pareja, Leoncio— llegó a las comunidades a través de los colegios locales. Sobre la base de algunas de las aportaciones fundamentales de Carlos Iván Degregori —quien argumentaba que uno de los atractivos centrales de Sendero para los jóvenes de la ciudad y los campesinos en general era la promesa de educación y profesionalización que este representaba— describo las formas en que la lucha por el derecho a la educación, y el capital lingüístico que trae consigo, era un objetivo común de los líderes de la comunidad de Aranhuy, así como de los primeros senderistas. Una parte integral de este objetivo compartido se basaba en la creencia, difundida entre los comuneros, de que los terratenientes y los mestizos poderosos los engañaban sistemáticamente debido a su ignorancia, y que la única forma de acabar con esto y asegurar sus derechos como ciudadanos modernos era alcanzar el reconocimiento asociado a la educación formal, la alfabetización y el dominio del castellano.

De hecho, veremos que, contrariamente a los estudios que postulan que había muy poco solapamiento ideológico entre la política campesina y la ideología revolucionaria de Sendero, los deseos de los campesinos por alcanzar la modernidad coincidían con el maoísmo temprano que trajeron los primeros senderistas al campo. Muchos campesinos fueron atraídos a la revolución por sus promesas de modernidad, progreso y utopía socialista. Pero, al final, estas promesas no fueron cumplidas.

3. EL COLEGIO, LA CAPITAL DISTRITAL Y LA GUERRA DE LA ETNICIDAD

Como en muchas partes del Perú, los terratenientes dueños de las tierras que colindaban con Aranhuy estaban en contra de la educación formal, tanto para las familias que trabajaban como arrendatarios y peones en sus tierras, como para las comunidades campesinas vecinas. La educación formal podía devenir en demandas de justicia social y, posiblemente, en el conocimiento necesario para navegar en el sistema de justicia local y presentar reclamos relacionados a sus derechos y propiedades. Por estos potenciales problemas, muchos hacendados prohibían que se establecieran escuelas en sus tierras y luchaban contra las comunidades vecinas que intentaban organizar escuelas propias.

A finales de 1970, la Reforma Agraria había acabado con el monopolio del control social y económico de muchos de los terratenientes de la región de Aranhuy y con la oposición a la educación en zonas rurales. Antes, en 1953, el gobierno militar estableció la gratuidad de la enseñanza secundaria en las instituciones estatales que, según Degregori, «impulsó a la masificación de la educación secundaria entre los sectores medios y populares de todo el país» (2007, p. 38). Durante ese período, el interés de las clases populares en la educación aumentó tanto en la ciudad como en el campo. En las zonas rurales y en lugares remotos como Aranhuy se abrieron escuelas primarias. Sin embargo, los dirigentes aranhuaínos tenían grandes ambiciones, que iban más allá de contar solo con una escuela para la educación primaria.

Intentaron atraer maestros y financiamiento estatal para abrir un colegio en su comunidad. Ya habían establecido una escuela primaria cuyo cupo de alumnos estaba completo y la comunidad decidió que necesitaban un colegio secundario para que esos alumnos pudiesen completar sus estudios. Anteriormente, los padres de familia que deseaban que sus hijos estudien, debían enviarlos a San José de Secce, la capital del distrito de Santillana, o a la ciudad de Huanta, la capital de la provincia, donde el costo del alojamiento y la alimentación, los libros

y los uniformes eran demasiado altos para poder ser asumidos por el campesino promedio. En consecuencia, pocos miembros de la comunidad podían acceder a la educación superior y el número era mucho menor entre las mujeres, debido a la costumbre de la sierra de escolarizar principalmente a los varones. De hecho, pocas mujeres habían cursado estudios más allá de segundo grado de primaria. La ambición de la comunidad era proveer a sus hijos de más oportunidades y alternativas profesionales —para que pudiesen ser enfermeras, maestros o maestras, o formar parte del pequeño empresariado de la región—. Pero, además de lo mencionado, el hecho de que Aranzhuay contase con una escuela secundaria constituía un objetivo político, un golpe a la capital del distrito, localizada a tan solo un día a pie del centro poblado.

El colegio secundario José Carlos Mariátegui de Aranzhuay fue, según los miembros de la comunidad, el primer centro educativo secundario en la región, «precedió» incluso «a la del distrito» de Santillana, como le gustaba recordar a la mayoría de los comuneros. Su orgullo era legítimo: en 1978, cuando se comenzó la planificación y construcción de la escuela, su futura existencia parecía ser un milagro. Las familias de hacendados que aún vivían en el distrito consideraban como un acto de arrogancia el proyecto de los aranzhuayinos de abrir su propia escuela secundaria. Estas familias residían en la capital distrital y si la escuela secundaria pública más cercana era la de Aranzhuay, tendrían que enviar a sus hijos a estudiar a «las alturas» —a la sierra, con los «*chutus de mierda*», como llamaban a los habitantes de la sierra. El que un espacio de educación superior se construyera en un pueblo de la sierra antes que en el valle era una clara inversión de la jerarquía de poder (y discriminación) imperante, según la cual los pueblos de los valles, dominados por los terratenientes, comerciantes y la «gente decente», debían ir siempre por delante. Como era de esperarse, el plan causó encono y suspicacia entre líderes y autoridades distritales.

Los aranzhuayinos recuerdan su lucha por construir el colegio secundario en 1978 como una época en la cual «le ganamos a la capital del distrito».

«En esos días», dijo Rudolfo, un comunero de 30 años, «[el distrito] tenía que escucharnos a nosotros. Éramos los reyes». El contar con un colegio no solo conllevaba incrementar el capital cultural y las opciones profesionales para los jóvenes, sino que era el inicio de un plan más ambicioso. Los líderes deseaban nada menos que quitarle a San José de Secce, a los antiguos hacendados que allí vivían, la prerrogativa de seguir siendo capital de distrito, para instalarla en Aranhuy. Ganar el colegio sería una justificada razón para solicitar al gobierno este cambio. Y ello significaría, nada menos, que una revolución sociopolítica en la zona.

Cuando comenzó el año escolar de 1980, el colegio secundario de Aranhuy ya estaba listo, pero mientras continuara la guerra con la capital de distrito no habría maestros oficiales. Sin embargo, había personas en la comunidad que eran capaces de enseñar. Estaba Leoncio Gamboa, un joven ingeniero de Huamanga que, según cuentan los aranhuaínos, se apareció un día en el pueblo para vivir como un miembro más de la comunidad. Los comuneros recuerdan que Leoncio trabajaba duro en el campo y que era «más pobre que el campesino más pobre». Leoncio parecía poseer tan solo una camisa vieja y unos pantalones, y se cubría la cabeza con el sombrero de fieltro más estropeado de todo el pueblo. Máximo, un aranhuaíno de 45 años que fue presidente de la comunidad en la década de 1980, recuerda que él mismo le prestó a Leoncio una camisa para que se cambie. Leoncio participaba de las asambleas comunales y era el primero en llegar a las faenas de trabajo comunal y el último en irse. Máximo —un líder de Aranhuy que tenía 19 años en 1982—, comenta maravillado que «Leoncio trabajaba más duro que ninguno de nosotros, y era de la ciudad», cuando recuerda cómo Leoncio ayudó a construir el colegio. Cuando se ofreció a enseñar matemáticas a los estudiantes en su primer año de secundaria, los miembros de la comunidad lo consideraron una bendición. Pronto se le unió una joven de Huanta; los aranhuaínos la conocían tan solo por su nombre de pila —que resultó ser un nombre de guerra— Estela. Tanto ella como Leoncio recibían alojamiento y comida a cambio de sus labores en la escuela.

4. CAPITAL CULTURAL EN LOS ANDES: LA EDUCACIÓN BLANQUEA A LOS HIJOS DE LOS ENGAÑADOS

Según Degregori, para muchos campesinos la educación era un objetivo más importante que la tierra durante este período (2007). Esto constituyó un importante punto de encuentro entre las comunidades campesinas de las zonas rurales y los militantes de base de Sendero, particularmente los recién graduados de orígenes humildes formados en la ciudad de Huamanga. Degregori llamó a estos primeros seguidores de Sendero en la universidad y las escuelas secundarias huamanguinas «los hijos de los engañados», refiriéndose con esto a la experiencia de este sector de ser los primeros en sus familias en vencer al analfabetismo y adquirir una escolarización (1989). La educación formal fue entonces el primordial «instrumento de dominación» del cual los andinos subalternos intentaron apropiarse. Después de todo, «arrancarles a los *mistis* el monopolio de sus conocimientos es el equivalente del gesto de Prometeo arrebatándole el fuego a los dioses. Aquí, las poblaciones andinas le quitan el monopolio del castellano, la lectura y la escritura a los *mistis*, que se comportaban como dioses en tanto ejercían la “dominación total”» (1989, pp. 59-60). Fue la lucha por la educación la que, como un puente, acercó las distintas posiciones y experiencias de intelectuales universitarios de base urbana, los estudiantes de secundaria y universidad pobres, y los campesinos.

Siguiendo las ideas de Degregori, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena ha postulado que la educación no solo conlleva un aumento de clase o estatus socioeconómico, sino que tiene el poder de cambiar la identidad étnica. De la Cadena muestra cómo en el Perú, donde para conseguir un empleo profesional había que ser de la «gente decente» (esto es, no indio), aquellas personas que han alcanzado una educación superior no son clasificadas como indígenas, sino que, más allá de su fenotipo u origen familiar, son representados como más blancos (1997).

Los «hijos de los engañados», entonces, eran aquellos estudiantes universitarios cuyos padres o abuelos, campesinos o migrantes en la ciudad, los habían apoyado precisamente para que a ellos no los engañaran

los *mistis*, y cuya experiencia los llevó a estar entre los primeros seguidores de Sendero, por lo que se convirtieron en los intermediarios que viajarían a pueblos como Aranhuary tratando de sembrar las semillas de la revolución con su ejemplo y con sus ideas. Entre 1975 y 1979, decenas de estudiantes afiliados a Sendero desaparecieron de colegios secundarios y de la universidad de Huamanga, y empezaron a preparar la «guerra del pueblo». Fue precisamente en estos momentos, entre 1978 y 1979, que Leoncio llegó a Aranhuary, seguido un año más tarde por Estela. Apenas había comenzado la construcción del colegio secundario y todos los documentos relevantes habían sido sometidos al Departamento de Educación de Huamanga. Leoncio les dijo que había escuchado su solicitud de que el colegio fuese considerado parte del sistema público, y se ofreció como maestro en tanto el Estado les enviara maestros oficiales. A cambio, recibiría tan solo alojamiento y comida, lo suficiente como para poder vivir en la comunidad.

Con un tono un tanto melancólico, Eduarda recordaba que «ahí era cuando los maestros y los líderes estaban mejor, más progresistas. Les importaba el desarrollo de los pueblos donde trabajaban». Muchos aranhuaínos expresaron una nostalgia similar hacia las primeras generaciones de maestros rurales, a quienes recuerdan como comprometidos más con la justicia social, mientras que a los nuevos maestros «solo les importa el sueldo». Este respeto hacia esos primeros maestros se repite a lo largo de los Andes. De hecho, en muchos casos, eran los maestros quienes se erigían como representantes del campesinado y defensores de sus derechos ante los abusos de los hacendados.

5. CULTURA CAMPESINA Y REBELIÓN

La relación establecida con estos maestros al principio del conflicto político no estaba basada tan solo en el respeto que inspiraban, sino que, contrariamente a lo que se suele asumir, también influía el respeto que demostraban hacia las tradiciones y costumbres del campo. Se suele argumentar que los senderistas perdieron el poco apoyo que habían

logrado conseguir en la sierra por ir en contra de antiguas tradiciones valoradas por las comunidades (Coronel, 1996 y Degregori, 1992). De acuerdo a esta narrativa, la revolución se encontró frente a una pared en aquellas comunidades en las cuales se mantenían con más fuerza los rituales y costumbres del Ande. En Aranzhuay, la historia parece haber sido más compleja. Allí Sendero tenía una relación ambivalente, en el peor de los casos, con las tradiciones de la comunidad. Por un lado, respetaban las prácticas laborales tradicionales y otras costumbres. Leoncio, por ejemplo, se ganó la admiración de aranzhuayinos como Máximo por su tesón en las tierras comunitarias y en la construcción de la escuela, donde «trabajaba más duro que ninguno de nosotros los comuneros». Por su parte, Estela cocinaba con las mujeres en sus hogares y las acompañaba y ayudaba en sus tareas.

Las mujeres de la comunidad también recuerdan la ropa que usaba la pareja como particularmente «campesina». Leoncio es descrito como *waqcha* («pobre») por usar ropa raída y desgastada, mientras que Estela vestía una impresionante falda bordada en flores de vivos colores, los preferidos por las mujeres de la región. Además, llevaba sus libros (escritos por Mao) en una manta tradicional de color brillante que se ataba a la espalda. En estos aspectos, Estela y Leoncio no solo asumieron la identidad tradicional de la aldea, sino que la exageraron o representaron de manera hiperrealista, metiéndose de lleno en sus roles de campesinos.

Era poco usual que unos jóvenes de la ciudad mostraran tal respeto por el estilo de vida y las costumbres del campesinado. Dada la fuerte estigmatización asociada a todo lo que fuese quechua a los ojos del Perú urbano y profesional, los hijos de campesinos, como Estela y Leoncio, olvidaban o rechazaban sus orígenes, ya fuese por orgullo o simplemente para forjarse una carrera y conseguir el respeto de sus conciudadanos. Pero, como señaló el historiador francés Henri Favre, en los comienzos de la revolución, esos mismos jóvenes de la ciudad, los más propensos a pensar en las costumbres y formas de las comunidades rurales con vergüenza por considerarlas atrasadas, se unieron a Sendero

y cambiaron de parecer (1984). La adhesión de Sendero al maoísmo y a Mariátegui con su énfasis en la tierra ayudó a los estudiantes de secundaria y de la universidad en la ciudad de Huamanga a enorgullecerse de una vida presentada como ideal, un estilo de vida de subsistencia alejado de la enajenación. Esto permitía una reevaluación del campesinado que era respetuosa de sus costumbres a la vez que moderna.

De esta forma, el maoísmo les dio a estos hijos de campesinos una forma de expresar sus propias identidades híbridas modernas y provinciales, una nueva manera de sentir orgullo de sus orígenes rurales. Los jóvenes rebeldes lograron establecer una conexión con los comuneros porque se ganaron su respeto participando en, y por tanto valorando y estimando, la vida cotidiana en la aldea. Estela, especialmente, usó la intimidad ganada para hacerles preguntas a las mujeres. Mama Laura me dijo que Estela siempre quería saber quién era el comunero más rico, quién trataba mal a los otros y quién era egoísta. Mama Laura no tenía dudas acerca de por qué Estela quería saber estas cosas en particular. En retrospectiva era evidente que usó esa información para castigar o asesinar a esos que tenían más que los demás comuneros. Y aún, a pesar de este conocimiento, las mujeres con las que hablé sentían mucho cariño por ella: «Oh, ella era una muy buena persona», recuerda María.

6. MAESTROS, TRADICIONES CULTURALES Y JUVENTUD DESRURALIZADA

En un revelador y temprano artículo, Henri Favre describió cómo los primeros representantes de Sendero asumieron la vida de las comunidades campesinas:

A los ojos de los locales, estos jóvenes de ambos sexos, tan dedicados a la comunidad, tan respetuosos de sus costumbres y tradiciones, parecían muy distintos de aquellos que habían huido a la ciudad, abandonando a sus familias y a sus amigos, y quienes, en sus escasas visitas, se mostraban superiores y condescendientes (1984, p. 16).

Desde la década de 1940, decenas de aranhuaínos y comuneros de otras aldeas migraban a la ciudad para luego mirar sus orígenes con desprecio. Muchos de esos migrantes se quedaban a vivir ya en la ciudad, pero mantenían sus tierras en la comunidad y su estatus de comuneros, aunque no fueran capaces de cumplir sus obligaciones, como las faenas en las tierras comunales. Los que volvían lo hacían con más dinero y ropa más moderna que la que vestían sus vecinos, a quienes a veces trataban con el mismo desprecio con que ellos mismos habían sido tratados en la ciudad, mirando con displicencia la vida diaria y el trabajo de la comunidad.

A pesar de que se implicaban de lleno en algunas de las tradiciones de la comunidad, Leoncio y Estela se mantenían al margen de otras, en particular, de los rituales de connotación religiosa. La procesión anual de la Virgen en el día de Santa Rosa de Lima era condenada por los senderistas, al igual que lo eran el pago a la tierra y otras ofrendas a las huacas, los espíritus de las montañas y formaciones rocosas de alrededor del pueblo —los huamani—. En incursiones más tardías, Sendero saqueó la iglesia católica de Aranhua, robándose imágenes de santos que habían estado allí durante cientos de años, y vendió la plata que había decorado el interior del edificio. Los comuneros más viejos, como Mama María, recuerdan con amargura las proscricciones y ataques de Sendero contra las fiestas religiosas: «Los senderistas eran igual que los evangélicos; ambos abandonaron a la *Mamacha* [la Virgen de los Andes]». El desdén de Sendero hacia la Virgen y los huamani, sin embargo, no parecía molestar a los aranhuaínos más jóvenes, muchos de los cuales habían abrazado el cristianismo evangélico y protestante que estaba creciendo a lo largo y ancho de las colonias de migrantes en las ciudades. Como es sabido, las iglesias protestantes y evangélicas en los Andes condenaban (y condenan) la adoración de los santos católicos y el culto a los espíritus de las montañas como prácticas blasfemas.

Como ha mostrado Fiona Wilson en su trabajo sobre educación en Tarma, Sendero reconocía la importancia de la escuela rural como un poderoso representante y productor/fábrica de ciudadanos. Wilson describe cómo en Tarma, los senderistas intercambiaron los símbolos de la nación por los suyos en paridad absoluta: la bandera nacional fue sustituida por la bandera roja con la hoz y el martillo; el himno nacional, con el himno al presidente Gonzalo; y el calendario oficial, con sus celebraciones políticas y religiosas, por un nuevo calendario del Partido Comunista Peruano (2000). Pero no solo se intentaba sustituir los viejos símbolos, sino que se prohibían y, en particular, se vetaba el viejo currículo por considerarlo burgués.

En Aranhua, aquellos que fueron estudiantes de Leoncio y Estela aún recuerdan cómo los intrigaron los nuevos maestros y sus poderosas ideologías. Varios recuerdan el «librito rojo» que estaba lleno de citas que valorizaban el potencial militar del campesinado. Don Manuel recuerda cuánto le gustaba leer a Mao en la escuela y cuán triste se puso un día cuando Leoncio dejó de traerlo, por miedo a ser capturado. En las palabras de Manuel: «en esos días, los maestros estaban más interesados en los pueblos en los que trabajaban. Eran más progresistas, les importaba el progreso de la gente de aquí». En otras comunidades, también, el público más receptivo a los mensajes de los estudiantes senderistas estaba compuesto por jóvenes campesinos con educación primaria o secundaria. Estos jóvenes eran más proclives a apoyar la revolución por sus propios deseos de movilidad social y poder. Degregori sugiere que estos «jóvenes [estaban] en busca de una identidad, la identidad «tradicional» de sus padres parecía demasiado remota una vez [que] habían sido expuestos al “mito del progreso”» (1989). En ese mito, o narrativa popular de la modernización, la escuela era vista como la principal fuerza de la modernidad, capaz de transformar a los seres tradicionales y atrasados en ciudadanos modernos y poderosos. Degregori describe además el poder seductor de Sendero, cómo llegaba a cada aldea con sus armas y sus botas, y llamaba «compañeros»

a los jóvenes de la comunidad, quienes no disfrutaban de todos los derechos y deberes de sus padres ni eran considerados pares por estos. Eran el «poder en todo su temible esplendor, y se ganaban la adhesión de los más jóvenes en Rumi, a quienes les prometían investir con sus mismos atributos. Este poder intoxicaba a los jóvenes» (1989, p. 130).

Pero fueron precisamente las enseñanzas impartidas por Leoncio y Estela las que comenzaron a generar una pérdida de apoyo entre los campesinos de Aranzhuay hacia Sendero. La razón por la cual se terminó la popularidad de la pareja de jóvenes maestros no fue ideológica, aunque eso jugase también un papel. Como me lo contaron los aranzhuayinos, lo más importante es que los maestros estaban enseñando «la política» en lugar de enseñar el currículo nacional de ciencia, lengua y matemáticas. A pesar de la emoción que sentían los estudiantes al leer sobre la revolución, a sus padres no les gustaba que en lugar de aprender castellano propiamente, se la pasaran leyendo el librito rojo de Mao. Los estudiantes también aprendían a hacer saltos en tijera y flexiones; a limpiar fusiles; y a marcar la ladera de los montes con un martillo y una hoz encendiendo un fuego con una botella de kerosene y una caja de cerillas. Los padres estaban muy molestos porque el colegio secundario por el que tanto habían luchado no les proveía a sus hijos la educación que les abriría las puertas de un mundo de trabajos profesionales. Por esto, fueron los primeros en quejarse al presidente de la comunidad de que los nuevos maestros se tenían que ir.

Aunque en un contexto muy particular, la reacción de los padres en Aranzhuay nos remonta a situaciones similares a lo largo de Perú, surgidas cuando grupos que abogan por los derechos de ciertos sectores se equivocan acerca de los deseos de sus «defendidos». El más claro ejemplo está en el conflicto entre las organizaciones humanitarias de izquierda que promueven la educación en quechua en la sierra de Cusco, y los campesinos que supuestamente se beneficiarían de la misma. Los comuneros cusqueños, por el contrario, insisten en que sus hijos estén inmersos en una educación en castellano. El quechua, argumentan, lo aprenden en casa,

y lo que sus hijos necesitan para progresar es aprender castellano correctamente. Señalan además que los propios izquierdistas que promueven clases en quechua, envían a sus hijos a escuelas privadas en Lima para que aprendan inglés (García, 2005).

7. EL AUTORITARISMO DE SENDERO Y LAS DIVISIONES EN LA COMUNIDAD

Cuando Sendero, representado por las figuras de los maestros Leoncio y Estela, abandonó la escuela, el pueblo de Aranhua y se dividió entre aquellos que apoyaban a los rebeldes y quienes intentaban permanecer neutrales. Pero esta segunda opción se volvió cada vez más difícil e insostenible ante el creciente autoritarismo de Sendero y los abusos y presiones estatales. A pesar de que el colegio ya no estaba controlado por los senderistas, estos no abandonaron la zona y continuaron controlándola de cerca, con la organización de reuniones clandestinas por las tardes y con su aparición repentina en las asambleas comunales. Comenzaron, además, a celebrar «juicios populares» en los que acusaban y enjuiciaban a los pequeños hacendados que todavía quedaban en el área circundante. Varios comuneros apoyaron la celebración de estos juicios, pues llevaban años luchando contra el gamonalismo y la expansión de las haciendas que ponían en peligro la integridad territorial de su comunidad. Los propios aranhuaínos se quejaban de los pequeños propietarios con Sendero, buscando su ayuda para vengarse. En la década de 1980, Sendero llevó a cabo varios robos de ganado y requisas de cosechas entre los hacendados menos populares y, finalmente, mató a dos hermanos que eran muy odiados por la comunidad. Estos asesinatos fueron el resultado de las denuncias de los aranhuaínos, quienes pidieron a Sendero que se hiciera un juicio popular contra la pareja de propietarios. Según entrevistas con los comuneros que asistieron al juicio, votaron por mandar *huk pachaman* («a otra tierra») a los hermanos, pensando que iban a echarlos de la zona. Pero los senderistas se

los llevaron a otra parte para asesinarlos; los cuerpos serían descubiertos después. El ajusticiamiento de estos hacendados afectó la sensibilidad de algunos de los comuneros, según mis entrevistas, generándoles mucha ansiedad. La justicia económica de los rebeldes era muy popular entre los miembros de la comunidad, pero muchos se escandalizaron y distanciaron de ellos ante el incremento visible y exponencial de la violencia extrema.

Después de que se fueron de la escuela, los senderistas incrementaron su autoritarismo y enfocaron su accionar violento en la comunidad. Los días en los que actuaban según lo que decía el libro Mao, «no tomar una sola aguja o un pedazo de hilo de las masas», se acabaron. Además de Estela y Leoncio, llegaron otros senderistas; pero a comerse la comida del pueblo, a llevarse su ganado, sus medicinas y hasta, a veces, a sus hijos para incrementar sus columnas. Ellos, en vez de quedarse en las casas humildes, se ubicaron en la casa hacienda abandonada por la familia Quintanilla. Así, ocuparon el espacio físico y simbólico de los minifundistas. Los aranhuaínos ya no sabían cuándo los senderistas iban a aparecer en la comunidad. Y cuando lo hacían, la situación era terrorífica. Aquellos que no asistían a las reuniones eran marginados y se arriesgaban a ser considerados simpatizantes de los militares o soplones, *yana-umas* en quechua, literalmente, «cabezas negras». Así era como los senderistas despectivamente se referían a los militares y miembros de las patrullas de autodefensa que vestían pasamontañas negros. El mero acto de insultar a alguien usando cualquiera de estos términos era suficiente como para que su nombre fuese incluido en las listas negras de Sendero y ser considerado como futura víctima de asesinato. Los senderistas llegaban por la madrugada a la localidad para asesinar a quienes, según ellos, no los ayudaron, o a quienes dieron comida a un policía o a un militar.

Cuando ingresaron a Aranhua, los militares presionaron a los líderes de la comunidad para delatar a los «subversivos»; finalmente, capturaron a Estela y Leoncio y los entregaron a las fuerzas estatales.

Pero la pareja escapó en el camino. Estela se quedó por Santillana y Ayahuanco y fue líder de la zona para regresar un año después y engañar a todos frente a la iglesia, como me contó Mama Laura. De sus días finales solo existen rumores: que Leoncio murió en combate y, mucho después, también murió Estela. Miguel, primo de Máximo, me contó el final de su historia con detalles casi míticos: «Se dice que Estela era tan fuerte que, aunque una bala atravesó su estómago, sujetó sus intestinos con un mano y siguió peleando con la otra».

8. CONCLUSIÓN

El popular argumento de que el campesinado de Ayacucho estaba «entre dos fuegos» puso el foco en la terrible e insostenible situación de las comunidades atrapadas entre las fuerzas del Estado y las de la rebelión. También contradujo la creencia errónea de que los campesinos indígenas eran los proponentes e instigadores de la revolución. A pesar de que el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) demostraba que la gran mayoría de las víctimas de la guerra eran indígenas quechuahablantes, esto no disipó las sospechas y aprensiones de muchos ciudadanos de clase media, blancos y mestizos, en torno a la implicación de los campesinos de la sierra, a quienes imaginaban deseosos de rebelión, conspiraciones y violencia. Aún hoy, muchas personas de clase media y alta en las zonas urbanas de Perú creen que ser pobre y de los Andes es prácticamente sinónimo de ser terrorista. Esta ansiedad por parte de muchos mestizos en Lima acerca de los indígenas pobres se enraíza en los legados del colonialismo, con sus lastres de desigualdad y discriminación que predecían una gran insurrección indígena y el regreso de Inkari. Pero estos miedos fueron además explotados y ampliados durante y después de la guerra, cuando «el terrorista» era una útil herramienta para manipular la opinión pública. La politóloga Jo-Marie Burt ha explicado cómo, por ejemplo, a principios de la década de 1990, el régimen de Fujimori sacaba partido de la inseguridad

económica de los ciudadanos y del miedo a Sendero para cortarle las alas a cualquier política de oposición y toda protesta de la sociedad civil. El autoritarismo de Fujimori debía su poder a Sendero, porque cualquiera que hablase contra él o su gobierno era clasificado (y por tanto, descalificado) como un terrorista (2006).

Sin embargo, la naturaleza de la guerra del Perú significaba que la ambivalencia, los apoyos parciales, y los cambios de bando caracterizaban la forma en que la mayoría de los campesinos experimentaron y vivieron la violencia —especialmente en la provincia de Huanta—. Por ello, ignorar o silenciar la historia de Estela y de los lazos que la unían a ella, a Leoncio y a la comunidad no nos permite ver ni entender con claridad el breve período de coexistencia pacífica entre el senderismo temprano y los campesinos que se vivió en lugares como Aranhua.

Al examinar el contexto temprano de los senderistas en Aranhua podemos empezar a desentrañar y comprender estos lazos. Estela y Leoncio eran de la ciudad, pero, como otros estudiosos han demostrado, estos primeros soldados de a pie de Sendero no eran tan distintos o ajenos a los comuneros y campesinos de la zona. Los campesinos y los rebeldes compartían una fuerte creencia en el poder de la educación como capaz de mejorar sus vidas y reformar las viejas estructuras de racismo y desigualdad que caracterizaban la vida en la sierra ayacuchana. Opuestos a la mayoría de los jóvenes de la comunidad que casi no podían esperar para escapar del campo, Leoncio y Estela eran jóvenes educados de la ciudad que respetaban la vida comunitaria y la mayor parte de las tradiciones andinas.

Esta pequeña historia contradice algunas de las generalizaciones que se han hecho sobre Sendero, en particular la declaración popularizada de que los rebeldes rechazaban o despreciaban las tradiciones locales y la cultura andina. Ciertamente, fieles a sus raíces marxistas, Leoncio y Estela condenaban y rechazaban toda creencia religiosa, y por tanto, menospreciaban y, más tarde, prohibían la participación de los comuneros en los festivales religiosos o intentaban secularizarlos.

Pero Estela y Leoncio no solo adoptaron la vestimenta campesina sino también el habla, la alimentación, el ocio, los trabajos comunales e individuales y la vida cotidiana a la que solo se le puede llamar «cultura andina». Mientras la guerra continuaba, estaba claro que estos intermediarios no eran representativos de la totalidad de Sendero ni de las intenciones e ideas de todos sus miembros. Pero durante un breve período hubo una convergencia y cercanía entre los comuneros y estos estudiantes convertidos en maestros.

Las descripciones menos complejas de Sendero interpretarían quizás su respeto por los campesinos como una apuesta de manipulación para ganarse su confianza, lavarles el cerebro o granjearse su apoyo de manera engañosa. Pero los aranhuaínos no los recuerdan de esa forma. De hecho, Estela, Leoncio y las utopías socialistas prometidas por Sendero son ahora recordados con una extraña mezcla de nostalgia, afecto y terror. Estas palabras de una conversación con Mama Laura, Diana (36 años) y Mariluz (40 años) describen la destrucción de su relación con Estela:

Estela era buena, cariñosa... Pero entonces cambió. Venía a las asambleas comunales con guardias armados. Gritaba sus palabras. Nos amenazaba, diciendo: «Tengo ojos y oídos en todas partes⁵. Si alguien habla en contra del partido, yo sabré quién fue. Nadie puede estar contra nosotros». Desde entonces, poco a poco, la gente huía cuando venían. Estela misma cambió, se volvió totalmente mala, perversa...

Evidentemente, ni Mama Laura ni Diana ni Mariluz interpretaron que hubo un engaño inicial, sino una transformación. Quizás precisamente porque hubo unos lazos cercanos entre comuneros y rebeldes,

⁵ Algunos recordaron las palabras de Estela como si fueran memorizadas por escucharlas muchas veces, «bailaban» indicando sus orejas y alrededor, casi como una canción: *qipaypipas, nawpaqipipas / waktaypipas, lliw partepim / kichkan rinri, ñawi* («por aquí también / hace un rato también, por allá también / en todas partes / hay orejas, hay ojos»).

la traición de estos últimos era más dolorosa para los aranhuaínos que habían confiado en ellos. Los campesinos han cargado con este conocimiento y sensación de haber sido engañados y traicionados hasta el presente. Cuando hablan de cómo estos senderistas tempranos los traicionaron usan el lenguaje bíblico, en particular la profecía de los falsos mesías y la llegada del apocalipsis para explicar esta historia y el futuro que vendrá. El apocalipsis es el fin del mundo, pero también conlleva una promesa de un retorno a la transparencia, el fin de los falsos mesías y profetas que han infestado las comunidades en el pasado reciente (Yezer, 2007).

En el Perú, la tendencia estatal ha sido la de clasificar comunidades y pueblos en «resistentes» y «retornantes»—esto es, aquellos que «resistieron» los embates de Sendero quedándose en sus aldeas, y aquellos que escaparon y volvieron una vez acabada la guerra. Sin embargo, la historia que se trasluce en Aranhua y conlleva la tentación de llamar a la comunidad «no-resistente». Ciertamente, durante la guerra, el Estado los había clasificado como «rojos» y por eso se llevaron a cabo incursiones para aterrorizar a la comunidad, encerrando simpatizantes en el cuartel que luego serían desaparecidos. Sin embargo, tal no sería la historia completa, puesto que después de que se fueron Estela y Leoncio, el apoyo de muchos aranhuaínos a Sendero fue forzado, pues su asistencia a reuniones y su supuesta postura prorroevolucionaria respondía más a amenazas y violencia que a la voluntad de las personas.

La clasificación de algunos territorios como «zonas rojas» tampoco explica bien el contexto diferente de la zona urbana y del sur del departamento de Ayacucho, donde se conocían los motivos políticos de los primeros senderistas. En 1980, Sendero empezó su guerra popular en el sur, pero, según mis entrevistas, entre ese entonces y 1982, nadie en la comunidad de Aranhua había oído hablar de los «terrucos». Hasta ese momento, las únicas guerrillas de las que habían oído hablar los aranhuaínos eran las de 1965, las iniciadas por los revolucionarios del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y cuyas columnas

se desplazaban por los departamentos vecinos de Junín y Cusco. La llegada de Estela y Leoncio a Aranhuy en la década de 1980 no fue percibida por la comunidad como un evento político o subversivo, ya que no había información al respecto. Cuando, finalmente, llegaron noticias de que había subversivos por la zona, los comuneros tampoco sospecharon de la pareja de docentes. Por ejemplo, hablando de esta época, Teodora, una comunera de sesenta años, evangélica, me contó —riendo— que «pensaba que las guerrillas eran hombres montados a caballo. En la iglesia el pastor dice que cuando se acabe el mundo, vendrán los jinetes y eso me confundió».

La historia oficial de la violencia política en Perú deja poco espacio para el análisis y la comprensión de estos periodos y procesos en los cuales predominaron lazos afectivos entre los campesinos y los rebeldes. Se asume, por el contrario, que cualquier simpatía inicial hacia los senderistas partía de una aceptación de su ideología y que era, por tanto, un apoyo político hacia el grupo o un pretendido apoyo construido como una estrategia de supervivencia. Ciertamente, cuando los rebeldes tomaron las armas y se volvieron más autoritarios y violentos, esta estrategia de supervivencia se hizo muy común y necesaria. Esto fue precisamente lo que sucedió en Aranhuy después de que Sendero fuese expulsado de su escuela y las fuerzas del Estado invadieran la región por ser una «zona roja». Los comuneros tenían que presentar un discurso distinto según el oyente, es decir, el invasor de turno, o se arriesgaban a ser asesinados.

Pero al principio, los rebeldes trajeron educación al pueblo, y su relación con el campesinado cuenta una historia distinta, al menos, antes de que comenzara la lucha armada en sí. Quizás porque trabajaban tan aislados del comando central, a varias horas e incluso días de la carretera más cercana, tenían una mayor autonomía para desarrollar una conexión, una solidaridad parcial o una perspectiva común sobre un Perú distinto, un país mejor. Las historias oficiales no captan la aceptación inicial de los rebeldes en el campo que revela el caso de Estela y Leoncio. Para los aranhuaínos estos senderistas tempranos

no eran el Sendero con «s» mayúscula que solemos identificar como ese movimiento guerrillero cerrado, bien organizado en células, con su particular ideología exclusiva y excluyente.

Al ver la rebelión desde el punto de vista de las relaciones entre los campesinos y Estela y Leoncio podemos considerar que, durante un tiempo, fueron bienvenidos en las comunidades. Fueron aceptados como jóvenes maestros idealistas que buscaban mejorar la suerte de la gente del campo, que traían el «librito rojo» de Mao junto a otras ideas utópicas importadas, pero también, la intención de hacer amigos, de aprender de los pobres y vivir con ellos y como ellos, con sus propios sentimientos de solidaridad y compromiso. Ciertamente, durante ese período inicial, Estela y Leoncio deben haber parecido contrarios a los jóvenes descritos por Favre, quienes despreciaban con facilidad las «ideas antiguas» de los campesinos, descartándolas como artefactos primitivos que obstaculizaban la modernización. Este carácter de la joven pareja puede haber sido parte de una conspiración para «ganarse las masas», como el propio Comité Central de Sendero lo describiría. Pero esta conclusión contradice las memorias y narrativas compartidas y recordadas por los arahuáinos, lo que nos obliga a considerar el elemento humano de los rebeldes en sus primeros momentos y la habilidad de los campesinos de establecer conexiones con afuerinos, al entender y evaluar las utopías modernizadoras que predicaban Estela y Leoncio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Burt, Jo-Marie (2006). «Quien habla es terrorista»: The Political Use of Fear in Fujimori's Perú. *Latin American Research Review*, 41(3).
- Cadena, Marisol de la (1997). *La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas*. Lima: IEP.
- Cadena, Marisol de la (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Carolina del Norte: Duke University Press.
- Caro Cárdenas, Ricardo (2006). Ser mujer, joven y senderista: género y pánico moral en las percepciones de Sendero Luminoso. *Allpanchis*, 67, 125-156.

- Coronel, José (1996). Violencia política y respuestas campesinas en Huanta. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. Carlos Iván, Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn (eds.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (pp. 48-56). Lima: IEP.
- Coxshall, Wendy (2005). From the Peruvian Reconciliation Commission to Ethnography: Narrative, Relatedness and Silence. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(2), 203-222.
- CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima: CVR.
- Degregori, Carlos Iván (1989). *Qué difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El zorro de abajo.
- Degregori, Carlos Iván (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván (1992). Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios. En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Mariconera (eds.), *Perú: el problema agrario en debate-Sepia IV* (pp. 413-439). Iquitos: Universidad Nacional de la Amazonía Peruana-Sepia.
- Degregori, Carlos Iván (1994). The Origins and Logic of Shining Path: Two Views. Return to the Past. En David Scott Palmer (ed.), *The Shining Path of Peru* (pp. 51-75). Nueva York: St. Martin's Press.
- Degregori, Carlos Iván (2007). ¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la generación del 69 en Ayacucho y Huanta. En Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php
- Degregori, Carlos Iván y otros (eds.) (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Favre, Henri (1984). Sendero Luminoso: horizontes oscuros. *Quehacer*, 31, 25-34.
- García, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- González, Olga M. (2011). *Unveiling the Secrets of War in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kirk, Robin (1993). *Grabado en piedra: las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Pino, Ponciano del (1991). Los campesinos en la guerra. O de cómo la gente comienza a ponerse macho. En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Mariconera (eds.), *Perú: El problema agrario en debate-Sepia IV* (pp. 487-508). Iquitos: Universidad Nacional de la Amazonía Peruana-Sepia.
- Popkin, Samuel L. (1979). *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Serna, Miguel la (2012). *The Corner of the Living: Ayacucho on the Eve of the Shining Path Insurgency*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.
- Starn, Orin (1991). Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, 6(1), 63-91.
- Starn, Orin (1993). *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Documento de trabajo. Lima: IEP.
- Starn, Orin (1999). *Nightwatch: the Politics of Protest in the Andes, Latin America Otherwise*. Carolina del Norte: Duke University Press.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Theidon, Kimberly (2012). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Ulfé Young, María Eugenia (2013). *¿Y después de la violencia qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Buenos Aires: Clacso.
- Wilson, Fiona (2000). Representing the State? School and Teacher in Post-Sendero Perú. *Bulletin of Latin American Research*, 19(1), 1-16.

SEGUNDA PARTE
MOVIMIENTOS Y MOVILIZACIONES

**«NO QUEREMOS INCLUSIÓN, QUEREMOS RESPETO»:
LOS PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS Y SUS DEMANDAS
DE RECONOCIMIENTO, AUTONOMÍA Y CIUDADANÍA
INTERCULTURAL**

Óscar Espinosa

Pontificia Universidad Católica del Perú

En una reunión en el año 2013 en la que participaban dirigentes de organizaciones indígenas junto a funcionarios del Estado, académicos y representantes de las organizaciones no gubernamentales, una líder indígena afirmó contundentemente: «Los indígenas no queremos inclusión». Y, luego de un silencio incómodo entre todos los presentes, añadió: «Queremos que nos respeten; queremos que nos pregunten qué queremos, qué necesitamos».

La primera reacción de sorpresa frente a esta afirmación provino, posiblemente, de una presunción: suponer que los indígenas son pobres y excluidos y que, por ende, están ansiosos por ser incluidos. Y esta sorpresa podría aumentar, además, si se toma en cuenta que el Estado peruano está implementando una serie de programas y políticas sociales de inclusión y que este proceso constituyó una de las prioridades explícitas del gobierno del expresidente Ollanta Humala. ¿Por qué, entonces, los indígenas no querrían ser incluidos?

En las próximas páginas trataré de presentar algunos argumentos que nos permitan entender mejor por qué los indígenas en general y los de la Amazonía peruana en particular podrían no querer ser incluidos

y, al mismo tiempo, tratar de entender qué tipo de relación desean establecer con el Estado. Para ello, es necesario recordar brevemente la historia de la relación entre el Estado y las sociedades indígenas amazónicas, para luego discutir la relación entre inclusión, identidad, reconocimiento e interculturalidad en la construcción de la ciudadanía indígena y del Estado peruano en la actualidad.

1. UNA HISTORIA MARCADA POR LA CEGUERA

La relación histórica establecida por parte del Estado o de la sociedad nacional para con las sociedades indígenas de la Amazonía ha estado marcada —y sigue estándolo en gran medida— por una actitud negativa. Esta actitud podría calificarse de «exclusión», en la medida en que las élites sociales, económicas o políticas han mantenido al margen a la población indígena. Pero también podría calificarse de «falta de reconocimiento», o para utilizar una imagen que encuentro sugerente, de «ceguera». Evidentemente, se trata de una ceguera selectiva, es decir, que se «ve» a ciertas personas o grupos sociales y se invisibiliza a otros como si no existieran; o se les ve de manera distorsionada, no como realmente son.

Para entender esta ceguera histórica podemos preguntarnos: ¿qué es lo que los Incas, los conquistadores, los misioneros, el Estado peruano o la sociedad nacional republicana han visto en la región amazónica? La mirada sobre la región no se ha centrado en la gente, sino en las particularidades y potencialidades de su paisaje y de sus recursos naturales.

Los Incas desconocieron en gran medida la región amazónica. No pudieron conquistar a los pueblos que allí habitaban por desconocimiento de la región, tal como cuentan distintos cronistas como Sarmiento Gamboa (1988) o el Inca Garcilaso de la Vega (1991). Y Guamán Poma de Ayala (1993) muestra en sus dibujos prejuicios sobre los pueblos amazónicos al representarlos siempre como salvajes, desnudos o emplumados, rodeados de árboles, monos y loros.

Imágenes similares se encuentran en los dibujos y grabados de *q'eros* o vasos ceremoniales estudiados por Bertazoni (2007). La insistencia en los monos o loros, por ejemplo, pone en evidencia la mirada etnocéntrica y distorsionada de los andinos, en la medida en que, para las sociedades amazónicas son mucho más importantes —además del jaguar, que sí aparece en estas imágenes andinas— la boa, la sachavaca o el águila como animales de fuerte poder simbólico. Esta manera de representar el salvajismo amazónico fusionando a las personas con la naturaleza circundante ha permanecido hasta el siglo XXI. Hace pocos años, un video de propaganda de PromPerú (2008) presentaba a un hombre con el torso desnudo que llegaba en una canoa a una isla en el Amazonas. Una vez en la isla, este hombre emitía unos ruidos como de animal salvaje; era un animal más, confundido con el paisaje. Sin embargo, la mayor ceguera se encuentra en la representación, por parte de los cronistas andinos como Guamán Poma y Garcilaso de la Vega, de los indígenas amazónicos como seres caracterizados por su «belicoidad, fiereza y crueldad» (Santos Granero, 1992, p. 260). Blas Valera señala cómo «[l]os que viven en los Antis comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud» (citado por Garcilaso de la Vega, 1991, p. 32).

En los primeros años de experiencia colonial, los prejuicios frente a los amazónicos continuaron. Los primeros conquistadores creyeron ver en la región amazónica gente con cabeza de perro, gente sin cabeza que tenía su rostro en el torso, pigmeos o las temibles mujeres amazonas que, además, dejaron como herencia su nombre para esta región (Todorov, 1989 y Amodio, 1993). Y sin embargo, estos seres fantásticos nunca existieron. Pero fue la búsqueda de El Dorado —o de otros reinos fabulosos como El Paititi o el País de la Canela— la expresión más contundente de esta ceguera. La búsqueda de estos lugares legendarios evidencia una mirada selectiva por la cual solo se ven riquezas naturales, pero no a la gente que allí habita (Levellier, 1976; Gil, 1989; Amodio, 1993 y Espinosa, 2007). Los europeos no buscaban

el encuentro con otras personas o culturas para enriquecerse como seres humanos; la riqueza estaba claramente relacionada a la posesión y control de los recursos naturales, igual que en la actualidad. Sin embargo, esta búsqueda resultó un fracaso radical. Este desencuentro queda bellamente expresado en las imágenes que nos brinda el cineasta alemán Werner Herzog (1973), cuando nos presenta la absurda actitud de su personaje Lope de Aguirre reclamando para sí el dominio de toda la tierra que se extiende en el horizonte, pero que, sin embargo, él mismo no puede pisar con sus propios pies.

La época republicana no marca una ruptura con esta visión, sino, por el contrario, desde los inicios del siglo XIX la región amazónica es percibida como un territorio por explorar. Es más, para las élites políticas y económicas del Perú de entonces, la Amazonía era un territorio desaprovechado por los indígenas que allí habitan. En 1835, el ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Luciano Cano, escribió una carta a la Secretaría del Consejo de Estado en la que reclamaba la atención hacia las tierras de los indígenas amazónicos: «[...] esos desgraciados, que poseyendo un terreno inmenso, rico i productivo, podía la nación sacar incalculables ventajas» (Larrabure i Correa, 1905, I, p. 225).

Unas décadas después, encontramos una ceguera similar en prominentes peruanos, quienes, como señala el capitán Lewis Herndon, se consideran «buenos conocedores» del carácter del indígena y que «no tienen escrúpulos en decir que el mejor uso para un indio es colgarlo, que se convierte en un mal ciudadano y en un pésimo esclavo y (usando un decir de casa) que su cuarto es mucho mejor que su compañía [...]» (1991, p. 292). Nuevamente, para las élites intelectuales, políticas y económicas del país se trata de una región en la que sobra la gente.

Hacia fines del siglo XIX se sigue manteniendo esta prioridad del territorio sobre la gente. Cuando se promulgó la Ley Orgánica de Terrenos de Montaña, de 1898, que constituyó la primera ley peruana de carácter general para regular la propiedad de las tierras amazónicas, no se mencionó en ninguna parte de la ley la existencia de la población indígena.

Y medio siglo después, la misma actitud que invisibiliza a los indígenas la volvemos a encontrar en las ideas y políticas de Fernando Belaunde Terry. En una entrevista publicada en el diario *Expreso*, en junio de 1981, el entonces presidente de la república señalaba que era «absurdo pensar que lugares que tienen sesenta mil u ochenta mil hectáreas están reservadas para 20 o 30 familias de población nativa. Estas familias viven una vida primitiva y de lo que se trata es de concentrarlas en tierras adecuadas para el cultivo permanente [...]» (citado por Trapnell, 1982, p. 29, n. 7). En efecto, para Belaunde (1994, p. 122) la Amazonía era «una tierra sin hombres para hombres sin tierra»¹. Esta sistemática negación de la existencia de la población indígena ha llevado, según el antropólogo Richard Smith (1983), a la construcción del mito del «gran vacío amazónico»: una tierra disponible para que cualquiera haga en ella lo que quiera, ya que se invisibiliza a la gente que ahí habita.

Este mito ha perdurado y aún sigue vigente, aunque modificado, y se puede reconocer cuando, por ejemplo, se niega la existencia de pueblos en situación de aislamiento. Uno de los casos más notorios, por escandaloso, fue el protagonizado por Daniel Saba, presidente de PerúPetro, la compañía estatal de hidrocarburos, quien afirmó que los pueblos en aislamiento no existían (Survival, 2007 y Wessendorf, 2008, p. 168), y pocas semanas después, los titulares de la diarios del mundo entero mostraban fotos tomadas desde el aire a uno de estos grupos indígenas, desmintiendo así con pruebas irrefutables al funcionario que promovía la presencia de empresas en estos territorios (Ortiz, 2007). Pero, a pesar de ello, unos meses después, con mayor descaro aún, el propio presidente del país, Alan García, señaló en su famoso discurso del «perro del hortelano» que «en la selva peruana existen tierras ociosas en manos indígenas que no comen ni dejan comer, y que los aislados son un invento de antropólogos y oenegés ambientalistas» (2007).

¹ Como señala el propio Belaunde (1994, p. 122), la frase no es originalmente suya, pero él se siente identificado con ella hasta el punto de utilizarla abierta y ampliamente como eslogan político durante sus dos gobiernos (1963-1968 y 1980-1985).

Finalmente, en el siglo XXI, la cobertura mediática a las movilizaciones indígenas de 2008 y 2009 —que terminaron con los trágicos sucesos de Bagua, en junio de 2009— permitieron a la mayoría de la sociedad peruana «ver», por primera vez, a este sector del país. Pero, aun así, en muchos casos se trató de una mirada distorsionada, tal como se puede apreciar en las opiniones prejuiciosas, agresivas y violentas de muchas personas a través de Internet (Espinosa, 2009) o en las declaraciones oficiales de importantes representantes del gobierno aprista —como las de la ministra Mercedes Cabanillas, del presidente del Congreso Javier Velásquez Quesquén o del propio presidente Alan García— que intentaron explicar las movilizaciones indígenas a partir de una supuesta manipulación por agentes foráneos, ya sea por parte de la Iglesia católica, de los partidos políticos de oposición, de agentes del comunismo internacional o del presidente venezolano Hugo Chávez que buscaba atentar contra la democracia peruana (Cabanillas, 2009; Velásquez Quesquén, 2009 y García, 2009a). Estos casos demuestran cómo no se ve y no se comprende, realmente, a las comunidades amazónicas. La ceguera, pues, ha sido parte consustancial de la relación entre el Estado o la sociedad nacional y los pueblos indígenas de la Amazonía. En respuesta a esta ceguera, la acción política indígena se centra en buscar el reconocimiento, es decir, lograr que se les vea y —como se discutirá más adelante— que también se les escuche.

2. VISIBILIDAD, RECONOCIMIENTO Y COMUNIDAD POLÍTICA

Manuel Scorza supo expresar de manera genial esta relación de ceguera y de su contraparte, la invisibilidad, en su maravillosa novela que precisamente se titula *Garabombo, el invisible* (1972). En esta novela, el autor nos cuenta la historia de un campesino andino, Fermín Espinoza (alias «Garabombo»), quien cree que le han hecho «daño» y se ha vuelto invisible para todos aquellos que no son campesinos como él. Esto se puede percibir en el momento en que Garabombo descubre su invisibilidad.

Cuando él se entera de que Gastón Malpartida, el principal hacendado del lugar, ha intentado seducir a su mujer, decide ir a la ciudad a denunciarlo ante las autoridades. Sin embargo, cuando llega al pueblo, nadie le hace caso. Garabombo espera durante dos semanas seguidas en la puerta de la oficina del subprefecto para que lo atiendan y en ese tiempo nadie le dirige la palabra o contesta a sus preguntas. Incluso, cuando en un momento de descuido logra entrar a la oficina del subprefecto y explica su caso, el subprefecto no se inmuta: no levanta los ojos para mirarlo, no dice nada, no reacciona en absoluto (1972, pp. 30-31). Por tanto, Garabombo concluye que se ha vuelto invisible o, desde otra perspectiva, que las autoridades se han vuelto ciegas a la realidad que él representa. El personaje ficticio de Garabombo se convierte, entonces, en paradigma de un proceso histórico en el que el Estado y la sociedad dominante han negado a ciertos grupos o sectores del país sus derechos como ciudadanos.

Esta relación ceguera-invisibilidad predominante en nuestra historia atenta contra la creación de una comunidad política de la cual todos los ciudadanos nos podamos sentir parte. Como nos lo recuerda la filósofa Hannah Arendt, la vida política de una sociedad supone la visibilidad mutua en la vida pública. Para la autora, la vida política constituye el espacio en el que los seres humanos aparecemos delante de otros para mostrar nuestra propia diversidad, nuestra propia originalidad, donde necesitamos ponernos de acuerdo y donde el lenguaje, el diálogo, la comunicación, son elementos fundamentales, aunque no únicos, de esta presentación (1958, pp. 50 y ss.).

También nos presentamos ante los demás a través de nuestras acciones, puesto que estas expresan quiénes somos: la forma en que trabajamos, en que construimos amistades, nuestros hábitos y, en general, nuestra vida cotidiana, expresan lo que somos, lo que queremos y nuestros intereses en un espacio común, que es el espacio propiamente político. Por ello, los actores políticos necesitan «aparecer» en un espacio público para poder ser «reconocidos» como parte de la misma realidad compartida con los otros (el Estado, los otros ciudadanos, etcétera).

Así, la «visibilidad política» se halla estrechamente vinculada al concepto de «espacio público» (o de «lo público» en un sentido más amplio). Para Arendt, la realidad es precisamente todo aquello que aparece en público, todo lo que puede ser visto y oído por todos. Por ello, lo «público» equivale al mundo mismo, en la medida en que es común a todos nosotros, pero el mundo entendido como el producto de la creación humana, como el mundo de todo lo que es humano. Según esta autora, el mundo en el que vivimos ha sido creado por los seres humanos —por nosotros y por nuestros antepasados— y precisamente por ello es un mundo humano (1958, p. 52).

Pero, además, la visibilidad política requiere del «reconocimiento». Filósofos como Charles Taylor (1939), Axel Honneth (1996) y Nancy Fraser (1997) han analizado cómo la lucha por el reconocimiento constituye una demanda fundamental de toda persona, grupo social o pueblo. Es más, según Taylor, el reconocimiento no es una actitud de cortesía, sino una necesidad humana vital (1993, p. 45). Y según Honneth (1996, p. 109), solo podemos reconocernos como sujetos de derechos si somos reconocidos socialmente como siendo parte de una comunidad. Solamente podemos considerarnos como personas «legales», es decir, sujetos de derechos si reconocemos a los otros miembros de la comunidad como sujetos de derechos también. Es más, este reconocimiento de ser sujetos de derechos implica la posibilidad de que nuestras demandas puedan ser atendidas por el Estado (p. 108).

El no-reconocimiento de la diferencia y especificidad de diversos grupos sociales o pueblos —como ha sido el caso de los indígenas amazónicos— no solamente los ha hecho «invisibles» para el resto de la sociedad peruana, sino que este proceso de invisibilización ha implicado negarles a estos grupos su condición de ciudadanos al interior del Estado peruano. Y por ello, la ausencia de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural ha conllevado no solamente una serie de prácticas injustas y discriminatorias sino también la expresión violenta de esta marginación, y la lucha —eventualmente también violenta—

de estos grupos por ser reconocidos y obtener aquellos servicios que el Estado debería otorgarles por su condición misma de ciudadanos.

En este sentido, la visibilidad política permite que los grupos o pueblos marginados accedan a la posibilidad de expresar públicamente su diferencia sin tener que ser excluidos o discriminados por ello. Por este motivo hablamos también de «actores políticos», porque estos actúan frente a un público, son vistos y oídos, necesitan «aparecer en público», necesitan ser «visibles» para los demás. Actualmente, además, los medios de comunicación cumplen un rol político importante en la medida en que posibilitan o determinan la «visibilidad» o «invisibilidad» de ciertos actores políticos, ya sean individuos o grupos sociales. Es interesante notar al respecto cómo en 2008 los medios de comunicación fueron precisamente los que hicieron visibles para la mayoría del país las luchas indígenas amazónicas. Sin embargo, entre abril y junio de 2009, los grandes medios decidieron no visibilizar las movilizaciones indígenas —que fueron tan masivas e impresionantes como las de 2008— hasta que ocurrió el llamado «Baguazo» (Adán, 2009; Checa, 2009 y Espinosa, 2009).

3. RECONOCIMIENTO, VISIBILIDAD Y ESCUCHA

La visibilidad, sin embargo, no es suficiente si es que no hay reconocimiento. Tal como sugería Arendt, sin visibilidad no hay acción política y tampoco puede haber reconocimiento. El reconocimiento permite la constitución de una comunidad política en la que todos pueden participar. Para expresar esta idea, la autora utiliza la metáfora de la mesa. Según ella, los seres humanos, al vivir juntos en el mundo, compartimos un mundo común de cosas, igual que una mesa es compartida por todos los que se sientan alrededor de ella. Formar parte de la misma comunidad política —una sociedad, un Estado— es como sentarse juntos a la misma mesa. La mesa es el espacio común en el que todos los ciudadanos y ciudadanas podemos expresar nuestros intereses;

y aquí Arendt juega con las palabras «interés» e *inter-est*, es decir, lo que está «en medio de», al igual que la mesa. La vida política consiste precisamente en organizarnos para negociar nuestros diversos intereses de tal manera que podamos seguir viviendo como parte de la misma comunidad política (1958, p. 52).

Uno de los problemas políticos más graves para sociedades como la nuestra radica precisamente en que no todos los ciudadanos o ciudadanas podemos sentarnos a la misma mesa, sino que hay grupos enteros que son excluidos. Y esta exclusión nace precisamente de la ceguera y la falta de reconocimiento. Como señaló el expresidente García en la víspera de los sucesos de Bagua, los indígenas «no son ciudadanos de primera clase» (2009b).

Pero el reconocimiento político no puede fundamentarse solamente en la visibilidad. El auténtico reconocimiento no pasa solamente por la visión. Como nos lo recuerda el filósofo lituano Emmanuel Lévinas, reconocemos a los otros no solamente por la visión, imagen o concepto, sino a partir de un encuentro interpersonal que se da primero a través de la palabra, es decir, de la escucha de ese otro (Saracino, 2003, p. 52). Para Lévinas, el verdadero conocimiento de los otros supone no solamente curiosidad, sino también simpatía o amor: la otra persona no es un concepto (o un objeto), es un ser humano (1996, p. 6). Para él el conocimiento del otro basado solamente a partir de la visión «reduce al Otro a lo Mismo»; en otras palabras, una relación mediada solamente por la vista no nos lleva a conocer al otro, sino solamente nos regresa a la imagen que ya tenemos de este. Por ello, el auténtico reconocimiento de las sociedades indígenas pasa no solamente por hacerlas visibles ante nuestros ojos, sino sobre todo por escucharlas (1987, p. 99).

Desgraciadamente, no se suele escuchar a los indígenas. Una de las cosas más llamativas en torno a las movilizaciones indígenas de 2008 y 2009, y sobre todo después de los trágicos sucesos de Bagua, fue que los medios de comunicación nos mostraban a los indígenas protestando, pero —salvo raras excepciones— no se les entrevistaba, no se les

preguntaba directamente qué pensaban, por qué protestaban, qué querían. Generalmente el Estado o los medios de comunicación buscan a algún experto para que explique por qué los indígenas actúan de determinada manera. La mayoría de periodistas, políticos y funcionarios —y de muchas otras personas en nuestra sociedad— desconfía de la palabra del indígena porque no sabe expresarse bien («no es civilizado»), porque no va a entender lo que se le quiere preguntar («es tonto»), porque va a repetir lo que otros le han dicho («es ingenuo y manipulable») o porque va a mentir y engañar («es inmoral»).

Asimismo, no solamente no se les escucha cuando protestan y reclaman por sus derechos, sino que no se les escucha tampoco cuando se quiere implementar políticas sociales o programas de desarrollo. Nuevamente aparece aquí la visión del indígena como ignorante y necio frente al técnico que sí sabe lo que se tiene que hacer y, además, cómo se tiene que hacer. Esto mismo es lo que los indígenas no quieren cuando dicen que no quieren inclusión: no quieren que el Estado les diga cómo tienen que vivir, qué tienen que hacer. Ellos quieren decidir por sí mismos. Y precisamente el derecho a la autonomía y a la autodeterminación constituye el derecho de los pueblos indígenas reconocido en el orden internacional que a los Estados —y a mucha gente de sociedades como la nuestra— les cuesta aceptar y reconocer.

4. RECONOCIMIENTO Y DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN

La autodeterminación es, probablemente, el derecho más importante de todos los que se les reconoce a los pueblos indígenas en la legislación internacional y, no obstante, también es uno de los derechos más cuestionados, debatidos y posiblemente, difíciles de entender. Cuando se usa la palabra «autodeterminación» mucha gente piensa que los indígenas se quieren independizar para formar nuevos Estados. Este temor a una posible secesión, sin embargo, es infundado.

El concepto de autodeterminación tiene que ver con la gestión o administración de diversos asuntos relacionados con la vida cotidiana de las sociedades indígenas y con su territorio. En otras palabras, esta noción significa que los pueblos indígenas tienen el derecho a decidir los asuntos que les afectan. Estos asuntos pueden referirse a diversos aspectos de su vida, como la educación, la salud, el uso de los recursos naturales, la administración de justicia, etcétera.

En este sentido, la autonomía o autogobierno indígena no tendría por qué entrar en contradicción con la soberanía de los Estados, sino por el contrario, constituiría un espacio de gobierno descentralizado—similar a los gobiernos locales o municipales— con la única diferencia de que en el caso de las sociedades indígenas, estas apelarían a su propia cultura y costumbres para tomar sus decisiones. Es más, en algunos Estados, el ejercicio de autogobierno por parte de los pueblos indígenas ha resultado beneficioso para los Estados y las sociedades nacionales. Este ha sido el caso, por ejemplo, de Groenlandia, donde funciona la autonomía indígena desde 1980, la cual, desde 2008, se amplió bajo el concepto de autodeterminación. En Groenlandia los indígenas deciden efectivamente sobre asuntos educativos, culturales, lingüísticos, religiosos, laborales, ambientales, etcétera que les afectan (López, 2008 y Olsvig, 2009).

El derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas incluye, asimismo, otros aspectos importantes, como por ejemplo, su mirada hacia el futuro. Son los propios indígenas los que tienen que determinar cómo quieren vivir en el futuro. Al respecto, muchos pueblos y comunidades indígenas en la actualidad cuentan con sus propios «planes de vida». Estos planes o proyectos de vida como pueblos son el resultado de intensas discusiones al interior de estas sociedades y equivalen a los planes estratégicos que se diseñan y elaboran en distintas instituciones, o a los planes de gobierno que se pueden establecer en un distrito, región o país (Espinosa, 2014).

Otro aspecto importante respecto al derecho a la autodeterminación es el contar con autoridades propias. Estas autoridades deben de ser elegidas de acuerdo a las costumbres y creencias de cada sociedad indígena. Si un pueblo indígena tiene por costumbre que sus autoridades sean los varones más viejos de la comunidad o si tiene sistemas de representación indirecta, entonces, el Estado y la sociedad nacional tienen que aceptarlas. Este principio también es válido para otro tipo de decisiones y de consultas. Si una sociedad indígena toma sus decisiones por consenso o por voto a mano alzada, estas tienen que ser respetadas y no se deben exigir procedimientos democráticos modernos, como el voto universal y secreto.

El derecho a la autodeterminación implica también el derecho a la representación política de los pueblos indígenas ante los distintos ámbitos del Estado: ya sea a nivel local, regional o nacional. Asimismo, los Estados tienen la obligación de reconocer legalmente a las organizaciones indígenas representativas. Es decir, el Estado tiene que garantizar los mecanismos de participación, de consulta y de intermediación entre las sociedades indígenas y el Estado propiamente dicho.

El derecho a la consulta previa, libre e informada a los pueblos indígenas se funda precisamente en el derecho a la autodeterminación. Lo que las comunidades indígenas quieren es que se les escuche con respeto, que se les tome en cuenta y que se les tome en serio. Justamente es este tipo de reconocimiento y de autodeterminación lo que los indígenas —y eventualmente también otros sectores en el país— reclaman. El Convenio 169 de la OIT establece, precisamente, la «buena fe» como un requisito indispensable para la consulta. Por ello, en teoría, no se necesitaría establecer sistemas complejos de consulta. La existencia de una ley de consulta corresponde más a las necesidades de los funcionarios estatales que a las necesidades de las sociedades indígenas.

5. REFLEXIONES FINALES: INCLUSIÓN, RECONOCIMIENTO Y CIUDADANÍA INTERCULTURAL

El derecho a la autonomía y autodeterminación indígena implica, en última instancia, comenzar a pensar de manera distinta el Estado. El ideal de Estado-nación europeo y moderno —un territorio, una lengua, una cultura— nunca llegó a consolidarse en el mundo, salvo en muy pocos y pequeños países, y actualmente resulta evidente su imposibilidad para la mayoría de Estados debido a la diversidad étnica, lingüística, religiosa o cultural de sus ciudadanos. El desafío radica, entonces, en imaginar e ir construyendo un Estado pluricultural, que reconozca y respete la diversidad de culturas.

El verdadero respeto a la diversidad cultural se expresa en el predominio de una actitud de diálogo intercultural positivo (Ansión, 2007). La verdadera interculturalidad supone una actitud de escucha y de mutuo aprendizaje. Sin esta actitud, el diálogo intercultural resulta siendo solamente un discurso hueco, un monólogo en el que la sociedad dominante trata de convencer a las otras sociedades subordinadas acerca de lo que deben hacer y pensar, es decir, una estafa.

Finalmente, para concluir, quiero volver al punto de partida: por qué los indígenas no quieren inclusión. La historia del país nos enseña que cuando se habla de «inclusión de los indígenas» usualmente se piensa en «asimilación»; es decir, en que los indígenas se «integren» a la sociedad o al Estado. Y esta integración supone dejar de ser como son para convertirse en alguien igual a la sociedad dominante. No se trata, entonces, de un auténtico reconocimiento del otro con su diversidad y su propia identidad, sino de ver al otro como «uno que debe ser como yo», pero al mismo tiempo, «que es menos que yo»: porque no tiene lo que tengo, porque no sabe o no entiende. En este sentido no hemos roto todavía con aquella mirada etnocéntrica, propia de las élites limeñas o urbanas, que a lo largo de la historia han considerado a los indígenas como paganos que deben ser convertidos, como salvajes que

deben ser civilizados, como ignorantes que deben ser educados o capacitados. Desgraciadamente, esta es la imagen que todavía predomina en la mayoría de la población nacional y entre los funcionarios del Estado. Por el contrario, la propuesta de una ciudadanía intercultural supone asumir que los indígenas pueden ser ciudadanos plenos sin renunciar a su condición étnica.

La «inclusión» que quieren los pueblos indígenas es la de sentarse a la mesa, poder ser parte de la misma comunidad política, sin tener que renunciar a sus propias identidades o a sus propios intereses. Supone, por tanto, pensar en cómo construir un país en el que ciudadanos diversos —por su cultura, su identidad étnica, su género, sus creencias políticas o religiosas, su opción sexual, sus capacidades y habilidades— podamos convivir en paz y en el respeto mutuo. Supone, pues, el desafío de reconocernos como ciudadanos y ciudadanas con diversos intereses, pero dispuestos a ser parte de la misma comunidad política. Supone, en fin, comenzar a construir formas de vida política distintas, construir un Estado pluricultural con ciudadanos interculturales que nos escuchamos y reconocemos unos a otros en nuestra diversidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adán, Hugo (2009). *La cuestión amazónica*. <http://peru.indymedia.org/news/2009/05/44197.php>. Fecha de consulta: 7/2009.
- Amodio, Emanuele (1993). *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya-Yala.
- Ansión, Juan (2007). La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía. En Fidel Tubino y Juan Ansión (eds.), *Educación intercultural* (pp. 37-62). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Belaunde Terry, Fernando (1994[1959]). *La conquista del Perú por los peruanos*. Tercera edición actualizada. Lima: Minerva.

- Bertazoni, Cristiana (2007). Representations of Western Amazonian Indians on Inca Colonial *Qeros*. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 17, 321-331.
- Cabanillas, Mercedes (2009). «*Están utilizando a los nativos*». *Entrevista a la ministra del Interior Mercedes Cabanillas*. Radio Nederland, 9 de junio. <http://www.rnw.nl/es/esp%C3%B1ol/article/est%C3%A1n-utilizando-los-nativos-afirma-la-ministra-del-interior-peruana>
- Cano, Luciano (1905[1835]). Carta del ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Luciano María Cano, dirigida a la Secretaría del Consejo de Estado, fechada el 6 de febrero de 1835. En Carlos Larrabure i Correa (ed.), *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto* (Vol. 1, pp. 225-227). Lima: Imprenta de La Opinión Nacional.
- Checa Bernazzi, Miguel A. (2009). *Desbloqueo a silencio informativo: caso indígenas amazónicos*. <http://desdelamazonialoretana.blogspot.com/2009/06/desbloqueo-silencio-informativo-caso.html>. Fecha de consulta: 7/2009.
- Espinosa, Óscar (2007). Amazonía: tierra generadora de utopías. *Utopía y realidad peruana*, 1, 9-15.
- Espinosa, Óscar (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, XXVII(27), 123-168.
- Espinosa, Óscar (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía andina. *Anthropologica*, XXXII(32), 88-113.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Londres: Routledge.
- García, Alan (2007). El síndrome del perro del hortelano [editorial]. *El Comercio*, 28 de octubre.
- García, Alan (2009a). *Alan García advierte a nativos: «Ya está bueno de protestas»*. <http://www.peru.com/noticias/portada20090605/37781/Presidente-Alan-Garcia-advierte-a-nativos-Ya-esta-bueno-de-protestas>. También se encuentra en video: <https://www.youtube.com/watch?v=yjzxl1lBswc>. Fecha de consulta: 2/2014.
- García, Alan (2009b). *Mensaje del presidente de la república a la nación*. Lima, 28 de julio.

- Garcilaso de la Vega, Inca (1991[1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Edición preparada por Carlos Aranibar. Lima: FCE.
- Gil, Juan (1989). *Mitos y utopías del descubrimiento*. Volumen 3: *El Dorado*. Madrid: Alianza Universidad.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1993[1613]). *Nueva coronica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Tres volúmenes. México DF: FCE.
- Herndon, W.M. Lewis & Lardner Gibbon (1991[1854]). *Exploración del valle del Amazonas*. Volumen I. Vol I: W. Herndon. Edición, introducción y notas de Mariana Mould de Pease. Colección Monumenta Amazónica. Quito-Iquitos: IIAP-CETA-Abya-Yala.
- Herzog, Werner (1973). *Aguirre, la ira de Dios* (título original: *Aguirre, der Zorn Gottes*) [videograbación]. Múnich: Werner Herzog Filmproduktion.
- Honneth, Axel (1995). *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Nueva York: State University of New York Press.
- Honneth, Axel (1996). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Boston: The MIT Press.
- Larrabure i Correa, Carlos (ed.) (1905-1909). *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto* [edición oficial]. Dieciocho volúmenes. Lima: Imprenta de La Opinión Nacional.
- Levillier, Roberto (1976). *El Paititi, el Dorado y las Amazonas*. Buenos Aires: Emecé.
- Lévinas, Emmanuel (1987). Diachrony and Representation. En *Time and the Other (and Additional Essays)* (pp. 97-120). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel (1996). Is Ontology Fundamental? En *Basic Philosophical Writings* (pp. 1-10). Indianápolis: Indiana University Press.
- López, Atencio (2008). Groenlandia votó sí por su autodeterminación» 26 de noviembre. <http://amanecerindigena.blogspot.pe/2008/11/groenlandia-vot-si-por-la.html>. Fecha de consulta: 1/2014.
- Olsvig, Sara (2009). Groenlandia. En Kathrin Wessendorf, *Anuario indígena 2009* (pp. 22-28). Copenhague: IWGIA.

- Ortiz, Verónica (2007). *Fotografía por primera vez a indígenas aislados en la selva*. Martes 25 de setiembre. <http://www.terra.com.pe/noticias/noticias/act979223/.html#>. Fecha de consulta: 1/2014.
- PromPerú (2008). *Selva peruana* [spot publicitario]. <https://www.youtube.com/watch?v=DMeynDvNJE4>. Fecha de consulta: 2/2014.
- Santos Granero, Fernando (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala-MLAL.
- Saracino, Michele (2003). *On Being Human: A Conversation with Lonergan and Lévinas*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988[1532-1592]). *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano-Polifemo.
- Scorza, Manuel (1972). *Garabombo, el invisible*. Barcelona: Planeta.
- Smith, Richard Chase (1983). *Las comunidades nativas y el mito del Gran Vacío Amazónico. Un análisis de planificación para el desarrollo en el Proyecto Especial Pichis Palcazu*. Lima: AIDSESP-Cultural Survival.
- Survival (2007). *Jefe del petróleo: ¿Existen pueblos indígenas no contactados?* 24 de abril. <http://www.survival.es/noticias/2382>. Fecha de consulta: 1/2014.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México DF: FCE.
- Todorov, Tzvetan (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI.
- Trapnell, Lucy (1982). El Tambo: por el camino del despojo y la destrucción. *Amazonía Indígena*, 4, 22-29.
- Velásquez Quesquén, Javier (2009). «Los humalistas han boicoteado el debate y estimulado a Pizango». Entrevista al presidente del Congreso Javier Velásquez Quesquén. *El Comercio*, 7 de junio.
- Wessendorf, Kathrin (ed.) (2008). *El mundo indígena 2008*. Copenhague: IWGIA.

DEMOCRACIA DESDE LA CALLE: ESFERA PÚBLICA CONTRAHEGEMÓNICA Y GRAMÁTICAS DE RECLAMACIÓN EN LA TRANSICIÓN POLÍTICA PERUANA DEL AÑO 2000

Carmen Ilizarbe Pizarro
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

*Democracy as a regime is therefore the regime that tries to achieve,
as far as it possibly can, both individual and collective autonomy
and the common good such as it is conceived by the collectivity
concerned in each particular case.*

Cornelius Castoriadis, *Constellations*¹

1. INTRODUCCIÓN

Desde 1997 hasta hoy (2015), por un período ininterrumpido de dieciocho años, las protestas han sido una constante en el Perú y constituyen claramente una forma de participación política que se suma a —y a veces compite con— otras formas institucionalizadas (Remy, 2005). La práctica política de la protesta ha crecido a ritmo sostenido (quizás al ritmo de crecimiento del PBI peruano) hasta convertirse en parte del paisaje de la participación política, aunque convenientemente invisibilizada en los medios de comunicación masiva. A la vez, las protestas ocurren a contracorriente de la despolitización de las instituciones

¹ «La democracia como régimen es, así, el régimen que trata de lograr, tanto como sea posible, la autonomía individual y la colectiva, y el bien común, tal y como es concebido por la colectividad concernida en cada caso particular» (la traducción es mía).

representativas por excelencia, los partidos políticos, que desde la década de 1990 iniciaron un proceso de descomposición que los ha convertido en la actualidad en formas de asociación para ganar las competencias electorales, pero sin capacidad ni afán de representación. Asimismo, el discurso político de las y los líderes de estas asociaciones responde más a estrategias por posicionarse bien en el contexto de la competencia electoral, que a la necesidad de generar espacios de debate sobre temas de interés público.

El proceso de transición hacia la democracia que inauguró el cambio de siglo en el Perú estuvo marcado por este fenómeno, que continúa siendo sumamente relevante para la práctica política del siglo XXI y que quizás no ha sido suficientemente comprendido en el campo del análisis político: la politización de la sociedad y las dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas a través de las cuales se expresan las nuevas gramáticas de formulación de demandas políticas. Es decir, aún no entendemos con suficiencia por qué hay tantas protestas en nuestra sociedad, cómo y en qué circunstancias se articulan los discursos políticos contrahegemónicos, o cuáles son los términos y sentidos en los que se plantean los principales reclamos.

Como ya dije, a partir de 1997 es claramente visible el proceso de politización de la sociedad y de emergencia de una esfera pública contrahegemónica, diversa y desigual, que resultó clave para derrocar al gobierno de Fujimori y que desde entonces ha cobrado fuerza y se está convirtiendo en un espacio desde el que se practica la oposición política a los gobiernos en temas que la sociedad política no logra canalizar. A falta de canales institucionales que garanticen representatividad en la transmisión de demandas y cuestionamientos de la ciudadanía (partidos políticos principalmente), la sociedad politizada ejerce el derecho a la discrepancia e intenta influir en los procesos de toma de decisiones que los afectan directamente desde las calles —desde los márgenes de la política instituida— apelando a recursos y estrategias no convencionales (Ilizarbe, 2013b).

Las protestas en las calles que abrieron el proceso de transición han dejado de ser un fenómeno circunstancial para instalarse en nuestra vida política y redefinir el propio espacio de la práctica política, e inaugurar nuevas formas de interacción, así como replantear las demandas y expectativas respecto a la democracia de una pluralidad de actores sociales que, sin lograr necesariamente una articulación contrahegemónica nacional, afectan significativamente el ejercicio del poder.

Ahora bien, esta capacidad de influencia es relativa y rara vez consigue incidir en los procesos de toma de decisiones gubernamentales, pero hay situaciones extraordinarias de ejercicio del poder popular en las que logra constituirse en un contrapeso al poder político gracias a la articulación de sentidos y acciones contrahegemónicas que se traducen en un poder de veto al poder instituido. En otras palabras, hay circunstancias en que la sociedad politizada remonta su habitual segmentación para articular acciones colectivas de envergadura que generan corrientes de opinión favorables en la sociedad nacional, las que a su vez resultan clave para poner en cuestión y eventualmente detener las acciones de los gobiernos.

Cada uno de los gobiernos posteriores a la transición democrática ofrece casos paradigmáticos que pueden entenderse en esta clave analítica. Aunque hay diferencias importantes que no deben soslayarse en cuanto a tipos de actores, discursos, estrategias y demandas, se trata, sin embargo, de situaciones en las que es evidente una capacidad articularia —a nivel discursivo y de la acción política— que se constituyen en un poder de veto para el gobierno de turno. En el caso de Alejandro Toledo podemos citar las protestas y organización de consultas populares para oponerse a una concesión minera en Tambogrande, Piura (Paredes, 2008) o las protestas conocidas como el «Arequipazo» contra la decisión de privatizar dos empresas eléctricas en Arequipa, decisión que rompía una promesa electoral (Tejada, 2009). En el caso de Alan García, cito el sangriento conflicto denominado «Baguazo», que se originó por la protesta contra decretos supremos y políticas

que permitirían la concesión de tierras de pueblos indígenas amazónicos contra su voluntad, en beneficio de proyectos extractivos (Ilizarbe, 2013a). Durante el gobierno del presidente Ollanta Humala, el caso emblemático es el del conflicto por el proyecto minero Conga en las alturas de Cajamarca, en el que comunidades campesinas y autoridades regionales y locales se oponen a un proyecto de extracción de oro que requiere destruir cuatro lagunas en zona de cabecera de cuenca para reemplazarlas por cuatro reservorios. Aunque este conflicto aún está lejos de resolverse, hemos asistido ya a importantes puntos de inflexión que revelan la capacidad de articular acciones y discursos que trascienden lo local y regional, como la organización de una masiva protesta en las alturas de Cajamarca en la laguna El Perol (Ilizarbe, 2011) o la Marcha Nacional por el Agua, que congregó a más de 15 000 personas en Lima en 2012 en apoyo de la protesta en Cajamarca (2012).

Sin embargo, es importante recalcar que se trata de acciones extraordinarias, poco comunes, en un escenario en que lo normal es más bien la desarticulación de los discursos, de las demandas y de las estrategias de acción. Los límites de la acción política de la sociedad politizada son varios y deben apuntarse con prontitud: no es una sociedad integrada capaz de constituir sujetos políticos masivos alrededor de identidades estables, sino más bien una pluralidad de sujetos políticos con discursos, demandas y estrategias de acción diversos que se plasman en espacios públicos también diversos y desiguales. Así, la esfera pública contrahegemónica a la que hago referencia es una categoría conceptual que agrupa en realidad múltiples esferas públicas locales y regionales que tienen dinámicas políticas propias, pero también entran en tensión con la esfera pública hegemónica. Esta última es otra abstracción conceptual que —de manera esquemática en este artículo— caracterizaré como esfera pública neoliberal².

² Evidentemente se requiere más que una caracterización esquemática que, sin embargo, no puedo desarrollar aquí, puesto que el objetivo principal de este artículo es centrar el análisis en la esfera pública contrahegemónica y sus gramáticas de reclamación.

La esfera pública hegemónica naturaliza la ideología neoliberal en su espacio principal de acción: el que ofrecen las empresas dueñas de los medios masivos de comunicación. Desde los diarios, revistas y programas radiales y televisivos de análisis político, líderes políticos y de opinión debaten y definen la que debe ser la agenda pública. La esfera pública neoliberal se ha consolidado durante el proceso de transición democrática del año 2000 y ha contribuido a legitimar la hegemonía del neoliberalismo en el Perú. Aunque el neoliberalismo se inició en el país en la última década del siglo XX y en el contexto de un gobierno autoritario que devino en dictatorial, es recién durante el período de la transición y consolidación democrática que la ideología neoliberal adquiere carácter de sentido común. La esfera pública contrahegemónica emergió como una respuesta a la hegemonía del neoliberalismo. El concepto de esfera pública contrahegemónica nos permite visibilizar a actores que se posicionan como «contrapúblicos» al cuestionar la forma en que se define la agenda de debate público, así como su contenido, para intentar posicionar reclamos y debates que son excluidos de manera sistemática.

¿Cuáles son las características principales de este proceso de permanente politización social?, ¿cuáles son las gramáticas de los reclamos planteados desde la sociedad?, ¿pueden las protestas entenderse como demandas fundamentales de reconocimiento político, más allá de sus «diferencias gramaticales»? ¿en qué medida contribuye o no la politización de la sociedad a la consolidación de la democracia en el Perú? Estas son las preguntas que orientan este artículo, cuyo objetivo principal es caracterizar el proceso de politización de la sociedad y reflexionar sobre los retos que el planteamiento de nuevas demandas y nuevas gramáticas de reclamación plantean al proyecto de construcción de la democracia en el Perú. En primer término, desarrollo consideraciones conceptuales

No obstante, es importante apuntar que la esfera pública hegemónica no debe ser necesariamente identificada con Lima y la esfera contrahegemónica con otras ciudades, ya que la capital tiene también sus esferas contrahegemónicas.

y teóricas desde las que propongo analizar el proceso de politización de la sociedad. Luego analizo información cuantitativa sobre las protestas en las calles en el período 1997-2003 y establezco las características generales del fenómeno. Finalmente, ofrezco conclusiones y reflexiones sobre las preguntas aquí planteadas.

2. ESFERA PÚBLICA Y POLÍTICA CONTRAHEGEMÓNICA

Las transiciones democráticas son momentos privilegiados para observar y analizar la emergencia de actores colectivos y la expresión de imaginarios políticos, pues en estos momentos lo político emerge como actividad principal y movilizadora, y también como tema de debate masivo. La politización de la sociedad y el cuestionamiento directo de jerarquías y orientaciones políticas instituidas ofrecen una oportunidad única para analizar las lógicas que subyacen a la articulación de sentido y de acción colectiva entre una pluralidad de actores sociales (Ilizarbe, 2013b, pp. 129-134). La emergencia de actores colectivos y la articulación de discursos y acciones ocurren en la esfera pública, un concepto que nos remite a la teoría de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas. Conceptualmente, la esfera pública es el espacio de participación política de la ciudadanía organizada (la sociedad civil) a través de la deliberación sobre asuntos de interés público, algunos de los cuales logran importantes niveles de acuerdo sobre la base de los que se forman corrientes de opinión pública que inciden en el ejercicio del poder y la toma de decisiones del Estado (Habermas, 1998, pp. 374-376).

Normativamente, la teoría de la democracia deliberativa establece que las democracias requieren de sociedades descentradas en las que ni el Estado (la esfera del ejercicio y la administración del poder dentro de marcos legales), ni el mercado (la esfera del intercambio económico), ni la esfera pública adquieran centralidad en la conducción de los asuntos públicos y más bien la autonomía de estas tres esferas asegure un necesario balance de poderes en la sociedad en su conjunto. De acuerdo a esta

línea de argumentación, el rol de la esfera pública en las democracias es fundamental porque permite la articulación de discursos críticos y de retroalimentación en relación al Estado, lo que garantiza el ejercicio de las libertades políticas y civiles sin intervención estatal o de las fuerzas que operan en el mercado.

Sin embargo, el concepto normativo propuesto por Habermas oscurece las diferencias, desigualdades y exclusiones que en las esferas públicas existentes constituyen la base de las relaciones de poder de todas las sociedades. Asimismo, oscurece las dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas que en ella se producen entre públicos dominantes y contrapúblicos o públicos subordinados que pugnan por hacerse escuchar e incluir sus demandas en la agenda de discusión pública (Fraser, 1997, pp. 81-83). No es lo mismo opinar todos los días desde una columna de opinión del diario más prestigioso y poderoso del país, que esporádicamente desde un diario local. No es lo mismo opinar en contra de la opinión mayoritaria e incluso tradicionalmente establecida (por ejemplo, en contra del matrimonio homosexual) que a favor. No es lo mismo. Por eso, el concepto de esfera pública debe reformularse para hacer posible el análisis de sus conflictos, formas de dominación y exclusión, y también distintas formas de articulación hegemónica y contrahegemónica de significados y acciones colectivas que logran incidencia pública tanto en la sociedad como en el Estado. La esfera pública no debe pensarse como el espacio de la igualdad inherente, sino más bien como aquel en el que las demandas contra la exclusión y la lucha por la igualdad se producen. Y esta es precisamente la dimensión renovadora y democrática de la esfera pública.

Propone Nancy Fraser que en sociedades estratificadas (y el Perú es una sociedad estratificada, más que una fragmentada), en las que distintas formas de inequidad están enraizadas en la propia estructura social, económica y política, es necesario garantizar el derecho a la participación y expresión política de contrapúblicos y públicos subordinados en procesos deliberativos que, sin dichas garantías, operarían reforzando

las ventajas instituidas de los grupos dominantes (1997, p. 81). El término «fragmentación» es habitualmente utilizado en el Perú para explicar las dificultades de la articulación política, pero creo que induce a importantes errores analíticos porque presupone una forma de unidad previa, de la que no se puede dar cuenta, que se habría roto en algún momento, del que tampoco se puede dar cuenta, y habría dejado como resultado un conjunto de fragmentos que no pueden reunificarse ni dar lugar a nuevas unidades. La imagen de un espejo roto grafica bien la idea de la fragmentación, que en mi opinión alude implícitamente al momento imaginario de un pacto social que teóricamente —pero no históricamente— funda el Estado republicano, y también la imaginaria construcción social de una nación más o menos homogénea e integrada que se corresponde con ese Estado. Hablar de fragmentación es hablar de una ausente pero deseable unidad, como si hubiera existido en algún momento, y esta afirmación implícita no ayuda a reconocer las dificultades que la diversidad y desigualdad plantean a sociedades altamente estratificadas como la peruana.

En este artículo, el concepto de esfera pública nos remite, entonces, a la existencia de un espacio informal, simbólico y no-institucional, de participación política directa, en el cual los actores sociales debaten y organizan la acción política contrahegemónica. Concretamente, se refiere a: a) el lugar de formación de opinión política, espacio de encuentro y debate de diferentes visiones de lo político y espacio de la producción de discurso político, y b) el espacio de la acción política, es decir, en el que se decide actuar colectivamente de una manera u otra para ejercer influencia directa en el terreno formal de la institucionalidad política.

El concepto de esfera pública que utilizo se inspira también en la idea de espacio público de Hannah Arendt, definido como el espacio de la libertad y la pluralidad en el que la política emerge como resultado de la acción colectiva concertada (1990 y 1998). También puede ser pensado como una red de relaciones humanas articuladas por medio de palabras y hechos que hacen posible la generación de acción política,

y que revelan, a la vez, la pluralidad que caracteriza a la humanidad, así como su capacidad de producir cambios y nuevos inicios. Ahora bien, esas interacciones o articulaciones no están libres de conflictos, ni tampoco está garantizado el acuerdo por encima de las diferencias. Es precisamente la pluralidad —la diversidad de perspectivas, opiniones, intereses, estrategias y demandas— la que hace necesario y posible el intercambio libre (voluntario) de ideas que, cuando alcanzan un cierto nivel de acuerdo, hacen posible la acción colectiva y generan capacidad política.

Hasta aquí queda más o menos claro que nos situamos en el terreno de la esfera pública contrahegemónica, que agrupa sectores que se sienten excluidos y por ello están interesados en ampliar el espacio de la participación política. Más que de públicos, hablamos de «contrapúblicos» ya que tratamos de resignificar el contenido del concepto de ciudadanía desde los márgenes de la comunidad política.

Como ha señalado Judith Butler en sus comentarios a *Hegemonía y estrategia socialista*, de Ernesto Laclau y Chantall Mouffe, de 1985, hay también una acción colectiva excluyente que es parte de la propia democracia. En la perspectiva de la democracia radical, la democracia es dinámica y abierta a reinterpretación, de tal manera que sus límites y los bordes o fronteras que contienen y definen a la comunidad política están también sujetos a cambio y reinterpretación. Siguiendo a Butler (y también a Laclau y Mouffe), esa es precisamente la gran promesa de la democracia, la que genera expectativa y articulación: la creencia en que el cambio es posible (2000, p. 11). Podemos resignificar el concepto de igualdad, redibujar los límites de nuestra comunidad política y ensancharlos para incluir —por ejemplo— a la comunidad LGBTI peruana, que demanda con inédita fuerza en el último año el reconocimiento de derechos fundamentales, o también para incluir a sujetos colectivos, como son los pueblos indígenas amazónicos y las comunidades de la costa y sierra que hace años cuestionan la política extractivista del país que atenta contra sus vidas.

De acuerdo a esta perspectiva, ser parte de la comunidad política es estar dentro y ser reconocidas y reconocidos como iguales en derechos a pesar de las diferencias; tener voz para ser escuchados y voto para decidir, sobre todo respecto de acciones que afectan directamente; tener el derecho de cuestionar e impugnar decisiones que se consideran injustas; tener derecho al respeto de los demás, especialmente del Estado que asume la representación de los miembros de la comunidad política; tener derecho a la solidaridad de la comunidad política a la que se pertenece. Cuando solo se es parte de forma nominal de la comunidad política —y esto se reconoce cuando se percibe que existe un derecho en teoría, pero que no tiene respaldo en la práctica— es cuando se ponen en práctica dinámicas contrahegemónicas para reclamar por la exclusión y lograr la inclusión. La contrahegemonía se asienta sobre la conciencia de la exclusión, que es también la conciencia del derecho a tener derechos.

¿Y cómo ocurren esas dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas? De acuerdo a la teoría de la hegemonía desarrollada por Ernesto Laclau para explicar las formas en que actores políticos con discursos y orientaciones diferentes interactúan y articulan acción política en un escenario común, el análisis debe centrarse en el proceso de articulación de sentidos y discursos políticos alrededor de significantes vacíos (1996, p. 8). Es decir, se trata de dotar de sentido y contenido específico al proyecto político que, en este caso de estudio, es la democracia. ¿Cuál es el significado último de la democracia en el contexto de la transición política del año 2000? ¿Cuál es el reclamo de fondo de las protestas en las calles y qué es lo que une a tantos grupos distintos en el sector de la oposición al gobierno dictatorial de Fujimori? Como veremos más adelante, la democracia no tiene un único sentido o significado ni evoca siempre las mismas expectativas. En ese sentido, es un «significante vacío» que puede y debe ser fijado momentáneamente para lograr articular la acción colectiva. En consecuencia, debe haber un acuerdo básico sobre el sentido de la acción política para que esta pueda ser convocante.

En la propuesta analítica de Laclau deben considerarse siempre dos aspectos fundamentales: el nivel en el que distintos grupos coinciden en la oposición a una fuerza hegemónica y dominante, así como en el objetivo de promover cambio político; y el nivel en el que estos grupos representan demandas y visiones particulares que luchan por hegemonizar el proceso. El primer nivel revela existencia de significados generalizadores y de un lenguaje compartido que actúa como «mínimo común denominador». El segundo nivel revela la existencia de elementos particulares que más bien cuestionan la existencia de demandas universales, pues revelan la existencia de distintos significados de política democrática y su agenda de prioridades). Se debe trabajar a estos dos niveles para identificar congruencias y elementos de desacuerdo entre actores sociales que comparten el espacio de la protesta desde la esfera pública (pp. 41-43).

Metodológicamente, esto significa centrarnos en las gramáticas que articulan los discursos contrahegemónicos de diversos grupos que reclaman inclusión. Es decir, centrarnos en las estructuras de sentido que organizan los reclamos de justicia y que revelan cambios en el imaginario político, particularmente en la forma en que la justicia es imaginada. A partir del estudio de caso de las luchas feministas, Fraser ha argumentado que luego de la caída del muro de Berlín y del ocaso del socialismo se produjo un cambio en la gramática de las reclamaciones feministas que habrían pasado de los reclamos por la redistribución a los reclamos por el reconocimiento, es decir, los reclamos ya no demandarían tanto cambios en el sistema económico ni en la forma en que se distribuyen los recursos en las sociedades, sino que se centrarían, más bien, en demandar el reconocimiento y los derechos de las identidades plurales. La autora argumentaba, entonces, que las luchas por la justicia y la democratización debían complementar ambas gramáticas en vez de transitar de la una a la otra, puesto que ambos reclamos correspondían en realidad a dos versiones articuladas de injusticia (1997).

Posteriormente, ha señalado que en el contexto global actual una tercera dimensión es fundamental para la viabilidad de los proyectos de transformación política: la representación. Esta tercera dimensión de los reclamos nos remite a la dimensión política de la justicia entendida como el espacio en el que se establecen la jurisdicción del Estado y las reglas que regulan la estructura del cuestionamiento. ¿Quién es y quién no es considerado/a miembro de la comunidad política con derecho a disentir y plantear propuestas alternativas? ¿Quién y cómo decide los criterios con los que se determina quién está dentro y quién está fuera de la comunidad política? (2005)

Regresando al ámbito de nuestro estudio, pienso que en el Perú del año 2000 los reclamos en las calles revelaron que esa pluralidad discursiva tenía un sustrato común expresado en el reclamo implícito de participación. En otras palabras, el mínimo común denominador de sentido articulador que hizo posible el reclamo contrahegemónico que emergió ese año fue —más que el reclamo de representación al que alude Fraser— el reclamo de autorrepresentación o participación directa en las decisiones políticas. El sentido común subyacente a las muchas y variadas protestas de ese año fue el reclamo de «estar dentro» de la comunidad política de decisores, de hacerse escuchar y de poder decir «no» a una decisión política fundamental que en ese momento trataba de instituirse: la continuidad del régimen fujimorista.

En mi opinión ese sentido común, ese mínimo común denominador, apunta a un cambio gramatical en la comprensión de la justicia y la propia política o, dicho de otra forma, a un cambio en la estructura de sentido que organiza las acciones políticas. En esta nueva gramática la política no es comprendida como representación sino como participación directa, es libertad de expresión y particularmente del desacuerdo, es lucha por fuera de las instancias formales sobre la base de la fuerza del sujeto colectivo. Desde esa comprensión de la política se entiende la justicia de distintas formas y se reclama por ella recurriendo a una diversidad de estrategias. A veces el reclamo por la justicia es el reclamo

por el respeto a las leyes y a la institucionalidad democrática; o bien, por la restitución de derechos laborales, otras veces, por el respeto a las decisiones de autoridades locales y regionales; o también puede ser el reclamo por la política económica. En el siguiente apartado describo las gramáticas de reclamación que subyacen a las protestas en las calles.

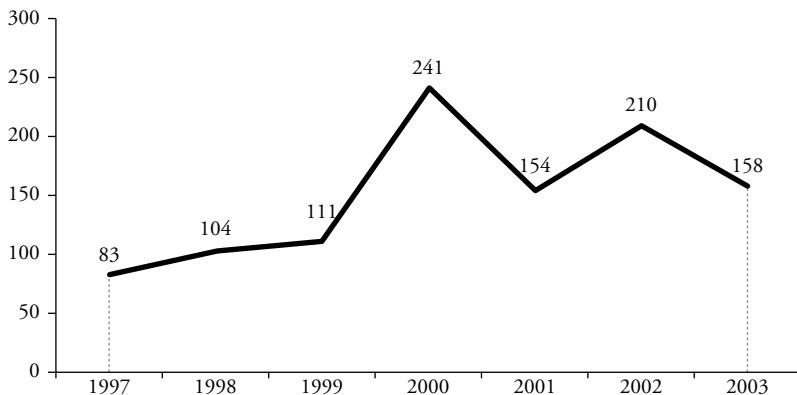
3. EN LOS MÁRGENES DE LA POLÍTICA INSTITUIDA: PROTESTAS Y GRAMÁTICAS DE RECLAMACIÓN

En el año 2000 varias crisis, de distinto carácter, afectaban al país: crisis del sistema de representación política, que se expresaba claramente en la crisis del sistema de partidos; crisis económica, que se dejaba sentir luego de diez años de políticas neoliberales durante el gobierno de Fujimori; crisis de legitimidad del gobierno, el cual era percibido como corrupto, autoritario y populista; crisis —menos visible— causada por la violencia política que asoló el país durante veinte años desde 1980, que afectó de manera significativa los niveles de organización social y política del país. En ese contexto de crisis múltiples se produce la transición democrática del año 2000.

En esta sección analizo información cuantitativa sobre protestas en las calles para el período 1997-2003, sobre la base de noticias periodísticas aparecidas en diarios limeños³. Se trata del período en el que ocurrió la transición democrática, pero también en el que se hizo visible que las protestas son un fenómeno político con peso propio y particularidades que deben ser detalladas. Me interesa mostrar aquí cómo se expresa esta nueva forma de hacer política desde los márgenes, en las calles.

³ He construido una base de datos y elaborado cuadros que sistematizan información sobre protestas en las calles para el período 1997-2003 con información sobre notas periodísticas de los Resúmenes semanales producidos por el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (Desco). Los gráficos que aquí presento identifican actores, lugares, estrategias, destinatarios y demandas de las protestas.

Gráfico 1. Perú, 1997-2003: número acumulado de protestas en las calles por año



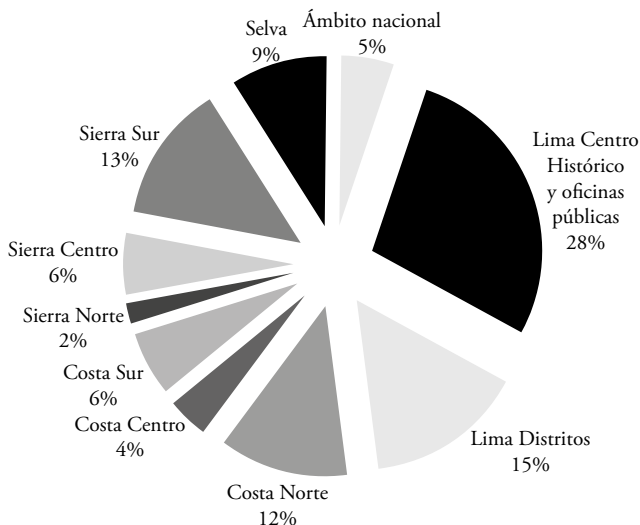
Fuente: Resúmenes semanales de Desco, 1997-2003.

Elaboración: Carmen Ilizarbe Pizarro.

El gráfico 1 muestra cómo se despliega y sostiene el fenómeno de las protestas en la calle desde antes de la transición democrática, durante y después de la misma. Las protestas son visibles como un fenómeno político que se desplegó ampliamente en el territorio nacional al menos desde 1997, con su pico más alto en el año 2000 y que, lejos de disiparse, continuaron en los años posteriores durante el gobierno democrático de Alejandro Toledo. Precisamente en el año 2002 ocurrieron las protestas contra la privatización de empresas eléctricas en Arequipa, así como actualmente continúan las protestas y se desarrolla la consulta vecinal en Tambogrande, Piura.

Como sabemos, la transición democrática ocurrió en un contexto de fuerte y extendida movilización social y política, de tal manera que las protestas constituyeron el marco del cual emergió la transición. Pero también es muy importante notar que las protestas preexisten a la transición y continúan luego de ese proceso, lo cual nos indica que se trata de un fenómeno independiente. Es decir que las protestas no son producto de la transición, aunque por cierto se vinculan con ella. Esto se aprecia con claridad en el siguiente gráfico.

Gráfico 2. Perú, 1997-2003: distribución porcentual de protestas en las calles en el territorio nacional



Fuente: Resúmenes semanales de Desco, 1997-2003.
Elaboración: Carmen Ilizarbe Pizarro.

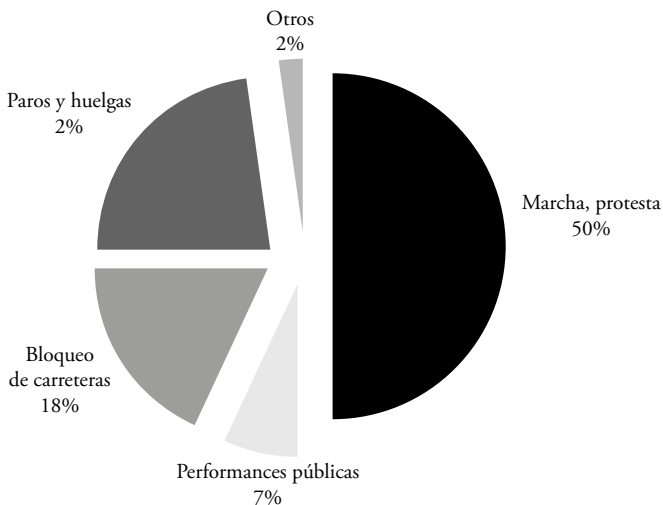
Como vemos en el gráfico 2, las protestas ocurrieron principalmente en Lima pero no solamente en Lima⁴. Casi un tercio de las protestas (28%) sucedieron en el Centro Histórico de Lima (Plaza de Armas, Congreso, Plaza Francia, Parque Universitario, principales avenidas y calles del Centro de Lima) y en las sedes de organismos públicos o privados, nacionales e internacionales (OEA, embajadas, ministerios, universidades, entre otros). Esta distribución geográfica de las protestas

⁴ Es probable que haya una subrepresentación de las protestas en regiones del interior del país puesto que los diarios que utiliza Desco para sus resúmenes semanales ofrecen información nacional desde Lima. *El Comercio*, *La República*, *Expreso* y *Gestión* son diarios limeños que tienen corresponsales en las regiones, pero que indudablemente privilegian la información sobre Lima. A pesar de la probable subrepresentación, se aprecia con claridad que las protestas ocurren en todo el territorio nacional en estos años.

hace visible el persistente centralismo peruano que obliga a quienes tienen reclamos a hacerlos en el ámbito asociado al ejercicio del poder en el Perú, el cual se ubica en su capital y más precisamente, en el Centro Histórico. Si salimos del ámbito del Centro de Lima, se aprecia que la fuerza poblacional de otros distritos de la ciudad es clara también, con el 15% de protestas.

Pero también es visible la fuerza de la protesta en otras tres áreas geográficas claramente demarcadas y asociadas a picos de movilización regional que analizaremos más adelante. La sierra sur (Apuímac, Cusco, Arequipa, Puno) concentra el 13% de las protestas; seguida por la costa norte (Tumbes, Piura, Lambayeque, La Libertad costa) con el 12%; y la selva (Amazonas, San Martín, Huánuco, Ucayali, Loreto, Madre de Dios) con el 9%. Se trata entonces de un fenómeno de movilización social en todo el territorio nacional.

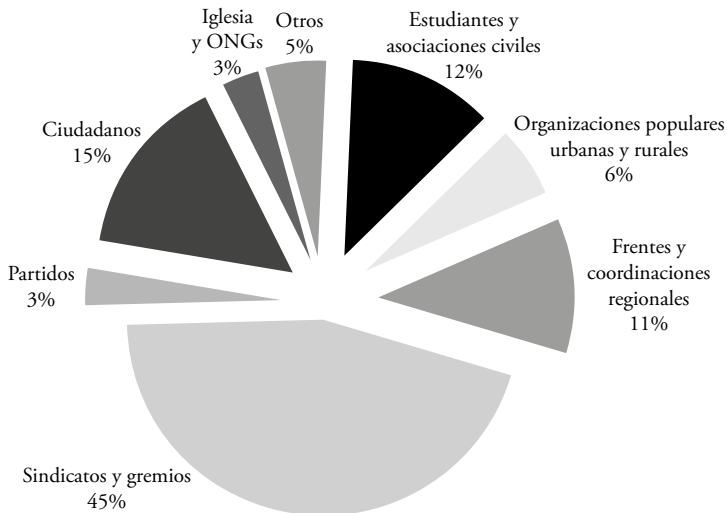
Gráfico 3. Perú, 1997-2003: distribución porcentual de tipos de protestas en las calles



Fuente: Resúmenes semanales de Desco, 1997-2003.
Elaboración: Carmen Ilizarbe Pizarro.

Las marchas, plantones y entrega de memoriales son las formas principales de protestar en la calle, con el 50%; seguidas de los más tradicionales paros y huelgas, con el 23%; y acciones de fuerza en el espacio público (bloqueos de carreteras, toma de locales, retención de personas, invasión de terrenos, tirar huevos, entre otros), con el 18%. Estas dos últimas son acciones que se relacionan con frecuencia a la práctica de los gremios y sindicatos, y hay que decir también que las acciones de fuerza muchas veces incluyen formas de agresión y hasta delitos que nada tienen que ver con reclamos democráticos (retención o secuestro de personas, por ejemplo). Esto nos lleva a plantear que no cualquier reclamo es democrático ni que cualquier forma de reclamar lo es, pues la democracia se expresa tanto en el fondo como en la forma. Finalmente, se observa un 7% de performances públicas y actos simbólicos (limpieza de bancas y piso, lavar la bandera, cabalgatas, caminatas hacia centros de decisión política, entre otras).

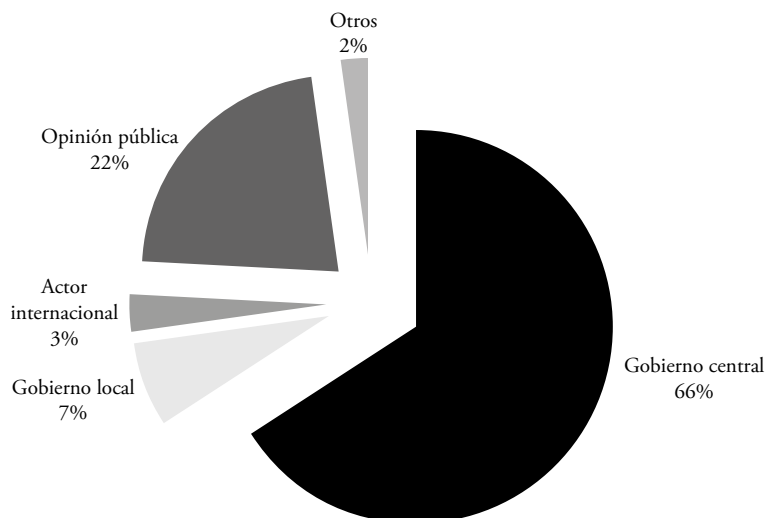
Gráfico 4. Perú, 1997-2003: distribución porcentual de tipos de actores que organizan y participan en protestas en las calles



Fuente: Resúmenes semanales de Desco, 1997-2003.
Elaboración: Carmen Ilizarbe Pizarro.

Los estudiantes y las asociaciones civiles (tales como el Colectivo Amauta, Colectivo Sociedad Civil, La Resistencia, Ágora Popular, Movimiento Amplio de Mujeres, Comité Cívico Pro-Referéndum, Comité Cívico Patriótico 4 de Julio, Mujeres por la Dignidad, Frente Democrático Nacional, entre otros) jugaron un rol fundamental en el año 2000, pues organizaron y lideraron muchas de las protestas contra la tercera elección consecutiva de Fujimori. Sin embargo, de acuerdo con este gráfico, los actores que más participaron y organizaron protestas fueron los sindicatos y gremios laborales (como la CGTP, SUTEP, Construcción Civil, mineros, obreros, asociaciones de ambulantes, asociaciones de jubilados, asociaciones de transportistas y trabajadores agrupados en general), que lideran el 45% del total acumulado de protestas. La categoría «ciudadanos» (denominados en realidad «pobladores» en la mayoría de casos por la prensa cuando no se sabe si hay alguna organización detrás) son también una categoría significativa que nos da a entender que un número importante de personas se sumaban de manera individual a causas diversas, sin ser necesariamente parte de un movimiento u organización. Es decir que hay también una forma de participación individual en lo que es principalmente un conjunto de formas de acción colectiva. Los frentes y coordinaciones regionales (frentes de defensa, frentes departamentales y provinciales, y organizaciones de alcance nacional tales como la Confederación Campesina del Perú, Confederación Nacional Agraria, Coordinadora Nacional de Frentes Regionales, Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, Central Nacional de Trabajadores, Jubilados y Pensionistas, Federación Nacional de Docentes Universitarios, Frente Único Nacional de los Pueblos del Perú, Coordinadora Nacional de Jóvenes por la Democracia) tienen también importante protagonismo con un 11% de protestas a su cargo. Los que tienen menor participación son los partidos políticos, con 3%, y las ONGs y la Iglesia con el mismo porcentaje. Claramente, se trata de actores sociales que ocupan el terreno de la protesta, lo cual corrobora la tesis de la politización de la sociedad.

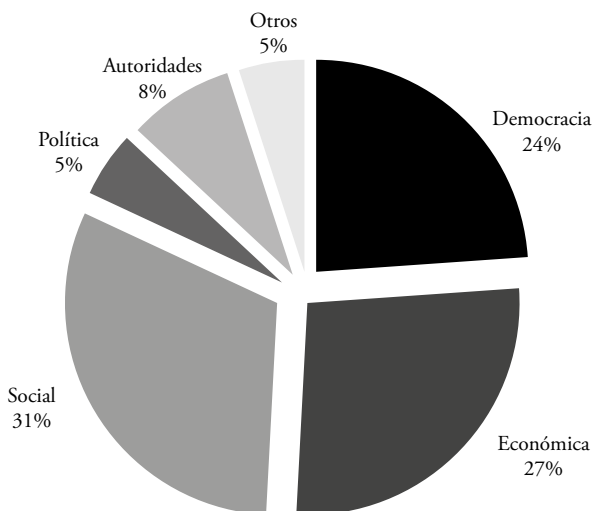
Gráfico 5. Perú, 1997-2003: distribución porcentual de los principales destinatarios de las protestas en las calles



Fuente: Resúmenes semanales de Desco, 1997-2003.
Elaboración: Carmen Ilizarbe Pizarro.

El principal destinatario de las protestas es el gobierno central (Poder Ejecutivo, Congreso o Poder Judicial), con un mayoritario 66%, seguido de la opinión pública nacional e internacional, a través de los medios de comunicación, con un importante 22%. Bastante lejos están las autoridades y gobiernos locales, con 7% (municipios provinciales y distritales, autoridades regionales). En este gráfico queda claro que el centralismo de la política en el Perú es persistente y fuerza a que las protestas se desarrollen en Lima, o mirando a Lima. Este gráfico refuerza la lectura hecha del gráfico 2 en el que la «geografía» o distribución espacial en el territorio nacional revela que Lima es el centro de la protesta porque es el centro del poder.

Gráfico 6. Perú, 1997-2003: distribución porcentual del principal tipo de demanda planteada por las protestas en las calles

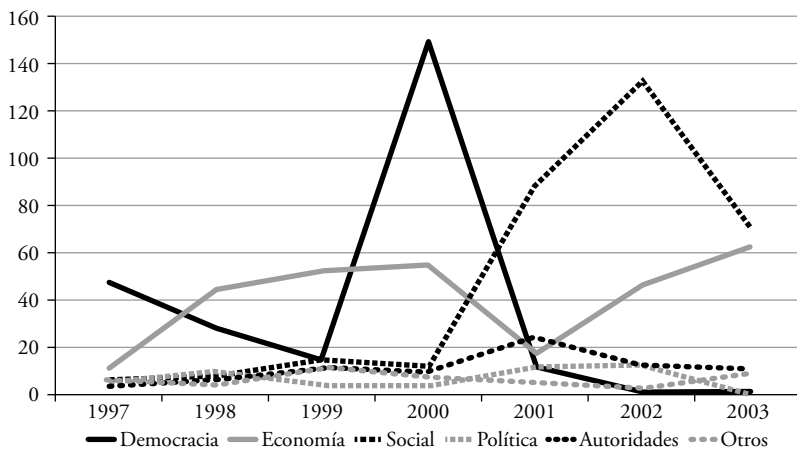


Fuente: Resúmenes semanales de Desco, 1997-2003.
Elaboración: Carmen Ilizarbe Pizarro.

El peso más fuerte de las demandas es el que tiene contenido social (carreteras, escuelas, postas médicas, derechos laborales, derechos sociales, cambios en política educativa, políticas de salud, entre otros), con un importante 32%. Un tercio de las protestas plantean demandas de tipo social. En segundo lugar, están las demandas económicas (aumento de sueldos y salarios, política económica, costo de vida, contraprivatizaciones), con un 27%. Pero en cierto modo las demandas sociales y económicas nos llevan a pensar en arreglos similares que tienen que ver con la implementación de un modelo de desarrollo que se sostiene desde la década de 1990 con Fujimori y que ha permanecido inalterado en los últimos veinticinco años. Es importante comprobar que hay, entonces, importantes niveles de descontento con la organización social y económica que promueve el gobierno, y que la crítica y el cuestionamiento principal de las protestas

se refieren a aquello. La siguiente demanda en importancia es la de la defensa de la democracia (defensa de instituciones democráticas, libertad de expresión, Constitución, Tribunal Constitucional, referéndum, contra la reelección, contra la intervención en universidades, pedido de reposición de autoridades locales, entre otras), con 24% de ocurrencias. Este tipo de protestas son las que tuvieron que ver directamente con el proceso de transición política y que se agruparon con mucha fuerza alrededor del año 2000, acompañando y marcando dicho proceso. Sin embargo, también terminaron con el proceso y, en ese sentido, presentan un contraste muy interesante con las protestas económicas y sociales. Las demandas en contra de autoridades (ineficiencia, corrupción, nepotismo, autoritarismo, verticalidad) tienen un 8%, seguidas de las demandas políticas, con un 5% (vinculadas a reclamos de autonomía y mayor capacidad de decisión, sobre el proceso de regionalización y descentralización, límites territoriales, oposición a concesiones de acceso soberano a ríos/mares, intangibilidad de terrenos o monumentos).

Gráfico 7. Perú, 1997-2003: evolución temporal de tipos de demandas en las protestas en la calle



Fuente: Resúmenes semanales de Desco, 1997-2003.

Elaboración: Carmen Ilizarbe Pizarro.

El gráfico 7 muestra el desarrollo en el tiempo de estos tipos de demandas. La demanda social estuvo presente desde 1997, adquirió mucha fuerza a partir del año 2000 hasta el año 2002, en el que alcanzó el pico más alto, para luego decrecer, pero no desaparecer, en el gráfico. En consecuencia, podemos decir que las demandas sociales se fortalecieron en el período postransicional con un pico importante en el año 2000 para luego descender, aunque con una presencia muy significativa (la más alta) en el contexto de las protestas en las calles. En cuanto a la segunda demanda de importancia en el análisis de las protestas acumuladas en el período de tiempo estudiado, se aprecia claramente que la demanda económica crece notablemente en el período pretransicional, se modera en el período inmediatamente posterior a la transición y resurge con fuerza, rápidamente, para empezar a crecer de nuevo. La evolución de la demanda democrática revela su carácter coyuntural pero también hegemónico alrededor del momento de la transición: el gráfico nos muestra un pico altísimo (el más alto en este universo de protestas) en el tiempo de la transición, que descendió rápidamente en el momento postransicional y finalmente desapareció en los años subsiguientes. Literalmente, «se guarda la bandera limpia y planchada». En cuanto a las demandas políticas, estas tuvieron un desarrollo bajo durante todo el período estudiado y una baja significativa que casi las desapareció hacia el final del período. Las protestas contra las autoridades tuvieron también números y porcentajes bajos que se incrementaron en 2001 y que luego bajaron, pero no desaparecieron; más bien se estabilizaron.

En síntesis, el fenómeno de las protestas preexiste al proceso de transición democrática y lo sobrevive, por lo que podemos plantear que las protestas no son un producto de la transición, aunque estén vinculadas a su desarrollo. La extensión del fenómeno es muy amplia: ocurrieron en todo el territorio nacional de manera continua durante el período de tiempo estudiado. Las formas de protesta fueron diversas e incluyeron recursos conocidos que podríamos vincular, por ejemplo, a la importante tradición sindicalista (marchas, paros, huelgas), pero

también recursos como las performances que revelan repertorios novedosos en los cuales la cultura no es solo un medio de expresión sino además un recurso para la acción (Cánepa, 2006, p. 16). En el marco de esa diversidad y durante el período estudiado, los actores que más organizaron protestas fueron los sindicatos y frentes. Aunque durante el año 2000 los estudiantes y las asociaciones civiles tuvieron un rol sumamente visible y fueron considerados los líderes de la protesta por los medios, esto se debió más a la forma en que estas se publicitaron que a lo que señala la información que da cuenta de ellas. Asimismo, el destinatario mayoritario de las protestas fue el gobierno central, hecho que da cuenta de no solo del centralismo del poder sino de nuestra percepción de su centralización. En cuanto al contenido de las demandas, estas se enfocaron mayoritariamente en pedir cambios en el terreno de la política social y económica, más que en el terreno de lo propiamente político, con excepción del año 2000, en que el reclamo por la institucionalidad democrática hegemonizó el terreno de las protestas y abrió el período de transición democrática. Finalmente, vemos que después de este último período las demandas económicas adquirieron importancia junto con protestas con contenido social.

4. PROTESTAS Y DEMOCRACIA

Las protestas en las calles que abrieron el proceso de transición democrática a inicios del siglo XXI han dejado de ser un fenómeno circunstancial para instalarse en nuestra vida política, redefinir el propio espacio de la práctica política con nuevas formas de interacción, y replantear las demandas y expectativas respecto a la democracia de una pluralidad de actores sociales que, sin lograr necesariamente una articulación alrededor de identidades políticas estables, afectan significativamente el ejercicio del poder. En este artículo he querido demostrar que durante el proceso de transición se hizo visible una nueva forma de hacer política (contrahegemónica) que generó un espacio propio,

marginal, que ensanchó el concepto de esfera pública pero también su dinámica. Contra lo que habitualmente se establece desde los marcos analíticos de la teoría política liberal, en el Perú la política es, más que un ejercicio de consenso, uno de disenso y articulación hegemónica y contrahegemónica. Al inicio planteaba las siguientes preguntas: ¿pueden las protestas entenderse como demandas fundamentales de reconocimiento político, más allá de sus «diferencias gramaticales»?; ¿en qué medida contribuye o no la politización de la sociedad a la consolidación de la democracia en el Perú?

La tesis de fondo de este artículo es que, aunque las gramáticas de reclamación de las protestas son muy diversas, todas ellas expresan y actualizan una dimensión política fundamental, gracias a la cual en determinados momentos se producen acciones colectivas de envergadura. La dimensión política consiste en afirmar el derecho a tener derechos, en reconocerse ciudadanos; aun si también se percibe que ese estatus no es reconocido ni garantizado por el Estado. La multitud y persistencia de las protestas tiene como común denominador la afirmación de la ciudadanía como aspiración legítima, pero esta afirmación se produce desde los márgenes de la política institucional recurriendo a la capacidad de organización social. Así, las protestas revelan la capacidad de politización social, la capacidad de participación, a veces la capacidad de articulación, y una pluralidad en la producción y expresión de demandas políticas que tienen en común la reivindicación de la inclusión en la política. Se reclama desde las calles el derecho a ser interlocutores válidos, ser tomados en cuenta en los procesos de tomas de decisiones, tener el derecho de plantear temas y problemas que afectan directamente a quienes protestan en la agenda pública.

Esto no quiere decir que todas las demandas sean en sí mismas democráticas en el sentido de que se encausan en la institucionalidad democrática. Hay protestas que expresan energías antidemocráticas, como nos enseña el caso de Ilave en 2004, en el que los intereses personales y la manipulación explicaron buena parte de un conflicto que tuvo

como desenlace el linchamiento del alcalde (Degregori, 2004 y Torres, 2004). Otro buen ejemplo son las protestas de los mineros ilegales en Madre de Dios, que desde 2012 desafían abierta y violentamente la autoridad legal del Estado. De la misma forma son antidemocráticas porque atentan contra la institucionalidad democrática las violentas protestas contra el cierre del mercado en La Parada, en Lima durante 2013 y 2014.

Lo que sí quiero afirmar es que las protestas ponen en evidencia un espacio de disputa con el Estado, desde los márgenes de la política instituida (por fuera de las instituciones políticas por excelencia: los partidos políticos), con estrategias propias que pueden o no ser democráticas, pero que igual reivindican la validez de los principios democráticos del derecho a disentir, a discrepar públicamente y a decidir sobre aquello que les afecta de forma directa.

A la vez, es importante notar que hay circunstancias en que las protestas logran afectar el desempeño del gobierno, ejerciendo de facto un poder de veto a ciertas decisiones gubernamentales. Así, algunas protestas logran frenar o revertir decisiones gubernamentales y hasta traerse abajo gabinetes (como en los casos de las protestas de Tambogrande, Conga, Bagua, Arequipa, entre otras) de gobiernos que, es importante recalcarlo, se niegan a escuchar los reclamos de la calle, aunque sí escuchan —y con atención— los reclamos públicos, a través de influyentes medios de comunicación, o los reclamos privados, a través del *lobby* de grupos de interés privado con poder económico. Desde la transición democrática los gobiernos viven asediados tanto por los reclamos de la calle, como por los gremios empresariales. Desde entonces también ignoran en lo posible la calle, pero aguzan el oído para escuchar a las empresas. En el contexto de relaciones confrontacionales con los gobiernos, las protestas reconfiguran el espacio público político ensanchando sus márgenes e incluyendo discursos y temas en la agenda pública hegemónica que, de otro lado, tiene como escenario los medios de comunicación masiva que contribuyen a la continuidad

de la antipolítica desde la práctica del «espectáculo como política» que se inauguró durante el gobierno de Fujimori (Degregori, 2001).

En consecuencia, mi respuesta a la primera pregunta es que las protestas deben entenderse como demandas fundamentales de reconocimiento político, más allá de sus «diferencias gramaticales», porque generan un espacio para la práctica política que reivindica derechos políticos desde la constatación de una persistente exclusión de los sucesivos gobiernos democráticos.

La segunda pregunta es una pregunta valorativa que debe llevarnos a considerar una definición de democracia y también la forma y medida en que las protestas afectan el ejercicio del poder en el Perú. En este artículo he analizado expresiones de nuestra cultura política en el ámbito de la esfera pública, asumiendo que si el marco normativo de análisis es el de la consolidación democrática, entonces es clave pensar el espacio de las relaciones entre Estado y sociedad y no solo el terreno de los procedimientos y las instituciones —como tradicionalmente se hace en la ciencia política—. Asimismo, he adoptado un enfoque que se distancia de la definición mínima de democracia, centrado más bien en las reglas que establecen quiénes pueden tomar decisiones colectivas y bajo qué procedimientos (ver, por ejemplo, Schumpeter, 1950; Dahl, 1989 o Huntington, 1991) para acercarme a una comprensión más sustantiva de ella que indague por los espacios de disenso y conflicto alrededor de los sentidos que se adscriben al propio concepto de democracia. Si la ella es entendida como régimen y no solo como un conjunto de procedimientos, las preguntas por las orientaciones de las acciones son clave, pues nos remiten al carácter particular de la comunidad política y a su autocomprensión, expresada en las definiciones de los límites que contienen a esa comunidad política (Castoriadis, 1997).

Me he distanciado también de la teoría de las transiciones democráticas que reconoce la importancia de la participación social en dichos procesos, pero considera aconsejable su repliegue una vez producido el cambio de régimen para dar paso a la intervención de las instituciones

y la sociedad política (ver, por ejemplo, Linz & Stepan, 1996a y 1996b; O'Donnell & Schmitter, 1986; y Przeworski, 1991). El argumento, de carácter normativo, se sostiene en el temor subyacente al llamado «pretorianismo», o la idea de que el exceso de participación social directa trae desorden e inestabilidad política (Huntington, 1968). Pienso más bien que las formas en que se desarrollan las relaciones entre el Estado y la sociedad son fundamentales para medir el nivel de desarrollo y la calidad de los sistemas democráticos. Las relaciones democráticas entre el Estado y la sociedad son lo más difícil de lograr, pero constituyen sin duda el núcleo de la construcción de la democracia, porque es en ese terreno que se afirman formas de retroalimentación, de influencia múltiple, de comunicación en un espacio de intersección en el que se despliegan el ejercicio y las prácticas ciudadanas. A su vez, es el espacio que permite observar la cultura política, es decir, las orientaciones de las prácticas en las relaciones entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, es importante no asumir esta deseable separación como un hecho dado de la realidad o el espacio de la esfera pública como un espacio democrático por excelencia.

Precisamente el caso peruano da cuenta de la forma en que la politización de la sociedad se ha convertido en una constante, en un fenómeno con peso propio e independiente del proceso de transición democrática. La esfera pública es mejor entendida como un espacio en el que la igualdad formal es una aspiración que origina debates alrededor del cuestionamiento de modos de injusticia sistémica que explican distintas formas de exclusión, así como un espacio para la enunciación de demandas de inclusión e igualdad formal. Un segundo punto importante es constatar la existencia de contrapúblicos y de discursos y dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas que revelan la coexistencia de una multiplicidad de voces y actores. En sociedades segmentadas como la peruana, pensar en una sola esfera pública es desatender las formas en que algunos discursos y agendas hegemonizan dichas esferas públicas, pero también las agendas y estrategias de grupos

contrahegemónicos que conforman contrapúblicos. Estos dos factores son muy claros en el Perú. Se trata entonces de estudiar y comprender mejor las varias esferas públicas que compondrían lo nacional, un espacio no integrado sino cruzado por dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas en las que se articulan permanentemente significados, demandas y estrategias de acción política.

Como fenómeno sociopolítico, las protestas evidencian disensos y reclamos respecto a las cualidades que permiten ser o no miembro de la comunidad de sujetos de derecho —la comunidad política—. En este sentido se trata de un fenómeno cuyo potencial democratizador es precisamente el de ampliar los estrechos límites que en el Perú contienen el ejercicio real de la ciudadanía. Sin embargo, los casos en que las confrontaciones se desarrollan de forma radicalmente antagónica y hasta violenta nos hablan de energías y prácticas antidemocráticas. No se trata por ello de idealizar la esfera pública como espacio esencialmente democrático sino de describir, analizar y ponderar sus dinámicas. En conjunto, las protestas revelan que existe una gran demanda de reconocimiento político, pero también de cambio de orientación política y económica, y que la práctica de la protesta está a su vez anclada en distintas formas de pensar e imaginar la democracia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1990). *On Revolution*. Londres: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Butler, Judith; Ernesto Laclau & Slavoj Žižek (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Nueva York: Verso.
- Cánepa K., Gisela (2006). Cultura y política: una reflexión en torno al sujeto público. En Gisela Cánepa K. y María Eugenia Ulfe (eds.), *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú* (pp. 15-34). Lima: Concytec.
- Castoriadis, Cornelius (1997). Democracy as Procedure and Democracy as Regime. *Constellations*, 4(1), 1-18.

- Dahl, Robert A. (1989). *Democracy and its Critics*. New Haven: Yale University Press.
- Degregori, Carlos Iván (2001). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván (2004). *Ilave: desafíos de la gobernabilidad, la democracia participativa y la descentralización*. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana.
- Descos (1997-2003). *Resúmenes semanales*. Lima: Descos. <http://www.descos.org.pe/>
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Nueva York: Routledge.
- Fraser, Nancy (2005). Reframing Justice in a Globalizing World. *New Left Review*, 36, 69-88.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Huntington, Samuel P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Huntington, Samuel P. (1991). *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Ilizarbe, Carmen Pizarro (2011). *El abrazo a la laguna: Conga en el imaginario político*. <https://carmenilizarbe.lamula.pe/2011/12/26/el-abrazo-a-la-laguna-conga-en-el-imaginario-politico/carmenilizarbe/>. Fecha de consulta: 5/3/2014.
- Ilizarbe, Carmen Pizarro (2012). *Importancia, significado y trascendencia de la Marcha Nacional del Agua*. <https://carmenilizarbe.lamula.pe/2012/02/20/importancia-significado-y-trascendencia-de-la-marcha-nacional-del-agua/carmenilizarbe/>. Fecha de consulta: 5/3/2014.
- Ilizarbe, Carmen Pizarro (2013a). *Agreement, Consent, Disagreement: The Politics of Intercultural Dialogue in Peru*. Ponencia presentada en el XXXI Congreso del Latin American Studies Association en Washington.
- Ilizarbe, Carmen Pizarro (2013b). Protestas y transición democrática en el Perú de inicios del siglo XXI: una propuesta analítica. *Sílex*, 1, 127-145.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of our Time*. Nueva York: Verso.

- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipation(s)*. Nueva York: Verso.
- Laclau, Ernesto & Chantall Mouffe (2001). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- Linz Juan J. & Alfred Stepan (1996a). Toward Consolidated Democracies. *Journal of Democracy*, 7(2), 14-33.
- Linz, Juan J. & Alfred Stepan (1996b). *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Maryland: The John Hopkins University Press.
- Paredes, Maritza (2008). El caso Tambogrande. En Martín Scurrah (ed.), *Defendiendo derechos y promoviendo cambios. El Estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú* (pp. 269-300). Lima: IEP-Oxfam América.
- Przeworski, Adam (1991). *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Remy S., María Isabel (2005). *Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú*. Lima: IEP.
- Schumpeter, Joseph A. (1950). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York: Harper & Row.
- Torres, Javier (2004). Ilave: «Salvo el poder y los recursos públicos, todo es ilusión». *Páginas*, XXIX(187), 6-16.
- Tejada, Erick (ed.) (2009). *Movimientos sociales y democracia en el Perú de hoy. Reflexiones a propósito de la gesta de Arequipa*. Arequipa: UNSA-Programa Democracia y Transformación Global.
- Wolin, Sheldon S. (1996). Fugitive Democracy. En Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.

TERCERA PARTE
SEXUALIDAD Y GÉNERO

EL RECONOCIMIENTO DE LA SEXUALIDAD: LA ORIENTACIÓN SEXUAL Y LA UNIÓN CIVIL EN EL PERÚ

Violeta Barrientos

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La sexualidad no deriva del género en el sentido de que el género al que «pertenece» determina qué clase de sexualidad «tendrás». Tratamos de hablar de manera simple acerca de estos asuntos, declarando nuestro género, develando nuestra sexualidad, pero somos, bastante inadvertidamente, atrapados en marañas ontológicas y dilemas epistemológicos. ¿Soy de un género después de todo? ¿Y tengo una sexualidad?»¹

Judith Butler, *Undoing Gender*

Al iniciarse el año 2015, la lucha por el reconocimiento de la orientación sexual como realidad existente en el Perú ha tomado un nuevo giro: todas las clases sociales participan de esta movilización y hasta un congresista peruano —el primer político nacional en hacerlo— ha tenido el gesto de exponerse a la visibilidad de su estigma. Hay que reconocer, sin embargo, que esta etapa de desarrollo de una reivindicación que se inició mundialmente hace al menos quince años llega de manera tardía al Perú, a diferencia de otros países anclados jurídicamente en los derechos humanos y en la civilización occidental.

¹ La traducción es mía.

El reconocimiento de la sexualidad como parte de la dimensión humana es uno de los temas pasados por alto históricamente, al menos hasta que la sexualidad no apareciera como campo de estudio a inicios del siglo XX². La misma sexualidad fue considerada un tabú, materia perteneciente a la esfera doméstica, privada o hasta solamente como una función fisiológica del cuerpo. Las leyes que la regulaban se sustentaban, por lo general, en la moral y buenas costumbres o en principios de fe. Lejos estábamos aún de pensar que algún día los derechos y libertades sexuales iban a reclamar un lugar propio en la teoría política ciudadana y el derecho.

1. EL RECONOCIMIENTO COMO JUSTICIA SOCIAL

1.1. Movilizaciones por la sexualidad: del feminismo de la década de 1970 a los grupos LGBTI de hoy

La sexualidad ha sido terreno de luchas del movimiento feminista en las décadas de 1960 y 1970, cuando la píldora anticonceptiva separó al sexo de la reproducción. En aquel entonces, el propio feminismo se vio atrapado en decidir estar a favor o en contra de la prostitución, la pornografía, el sadomasoquismo, la transexualidad y el lesbianismo. ¿Hasta dónde la libre expresión de la sexualidad estaba «libre» de la dominación masculina que la había definido en una relación de sujeto/objeto a lo largo de los siglos? ¿No se debía tolerar ningún tipo de pornografía porque las mujeres no eran consumidoras de ella? ¿Las mujeres que se dedicaban a la prostitución lo eran todas contra su voluntad? ¿Qué formas de placer sexual estaban permitidas? ¿Las personas trans luego de un cambio de sexo debían ser aceptadas como mujeres o no, ya que habían sido socializadas como hombres desde su nacimiento? ¿Qué hacer con las mujeres de aspecto y maneras masculinas?, ¿eran acaso un reforzamiento de la «alienación patriarcal»? Estos fueron los ejes de debate en el movimiento feminista

² Los trabajos pioneros de Havellock Ellis, Sigmund Freud, Iwan Bloch y Magnus Hirschfeld configuraron los inicios de la sexología.

norteamericano a fines de la década de 1970³. Esta ola de discusiones difícilmente llegó a nuestras costas donde el feminismo no era un fenómeno de masas y donde el contexto hizo que se priorizaran las agendas de inclusión de las mujeres en el desarrollo socioeconómico y político del país.

La década de 1980 estuvo marcada por un encogimiento de la esfera de lo público, dado el economicismo neoliberal y las políticas antiidentitarias de Margaret Thatcher y Ronald Reagan que influyeron con gran peso en Occidente, haciendo desaparecer del debate público los temas de sexo, raza o clase. Las llamadas «guerras culturales» o *culture wars*⁴ cobraron cuerpo en los Estados Unidos: a las banderas feministas de los años precedentes, como el aborto, la contracepción y la libertad sexual, se opusieron las consignas de mayorías religiosas conservadoras en alianza con el Partido Republicano. Al reconocimiento de la diversidad de culturas y sujetos no occidentales y blancos se opusieron medidas antiinmigratorias y la reivindicación de los valores nacionales frente a la amenaza de culturas extranjeras como la islámica.

En cuanto a lo individual, a partir del siglo XX el cuerpo se había convertido en terreno de lucha. Al determinismo biológico de la «raza», mantenido gracias a las prohibiciones de los matrimonios interraciales que duraron hasta 1967 en los Estados Unidos⁵, también se sumaba

³ Este episodio en la historia del feminismo se conoce como la *sex war* y tuvo como protagonistas a la antropóloga Gayle Rubin y *sex-positive feminism* o feminismo que afirmaba la libertad sexual, y a la abogada Catherine MacKinnon y feministas antipornografía, del otro.

⁴ Término proveniente del título del ensayo de James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, publicado en 1991.

⁵ La decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos en el caso *Loving vs Virginia* eximió de la pena de cárcel a los esposos Loving, quienes pretendían vivir como tales en el estado de Virginia donde se prohibía el matrimonio interracial. La sentencia que los condenaba señalaba que «Dios había creado diferentes razas para vivir en continentes separados». La separación que él había hecho había que respetarla sin mezclar dichas razas. La Corte Suprema estableció que el matrimonio era un derecho civil fundamental para la existencia y supervivencia. La libertad de casarse no podía estar limitada por la discriminación racial y, en tanto una libertad individual, no podía ser aminorada por el Estado. Hoy en día el caso *Loving* es reconocido como precedente para la aprobación del reconocimiento de los matrimonios del mismo sexo.

el determinismo biológico de los dos sexos: a cada sexo correspondía una conducta y todo aquello que no se alineara en las características de esta «biopolaridad» no era reconocido ni por la ley del hombre ni por la de Dios.

La tensión entre lo «secular-progresista-liberal» y lo «tradicional-religioso-conservador» ha caracterizado las últimas décadas hasta hoy. La década de 1990 revivió a nivel mundial el tema de la sexualidad en el contexto de la lucha contra el sida y, así, las políticas nacionales de salud y educación pública se vieron obligadas a ocuparse del mismo. La movilización de agencias de Naciones Unidas alrededor del sida propició un espacio para la discusión de los llamados «derechos sexuales» y el reforzamiento de una educación sexual destinada a la prevención de la enfermedad.

En 2003, durante la 59 sesión de la antigua Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas (hoy Consejo de Derechos Humanos o HRC), se introdujo, por primera vez desde 1945, el tema de la orientación sexual e identidad de género como materia de reconocimiento de derechos. El proyecto de resolución E/CN.4/2003/L.92 para la Comisión fue presentado por Brasil con el apoyo de veinte países europeos. El proyecto manifestaba:

- Una preocupación por las violaciones de derechos humanos basadas en su orientación sexual.
- Un reconocimiento de derechos y libertades desde el nacimiento para todos los seres humanos que, dada esta naturaleza universal, no podía ser obstaculizado por motivos de inclinación sexual.
- Un interés en que los Estados promovieran y protegieran los derechos humanos de todas las personas independientemente de su inclinación sexual.
- Su deseo de que los procedimientos especiales de la Comisión en sus informes, así como los órganos de supervisión de los tratados, prestaran atención a la cuestión.

En 2008 se formuló una primera declaración en plena Asamblea General de las Naciones Unidas, en Nueva York, acerca del reconocimiento de la protección internacional de los derechos humanos a la orientación sexual y a la identidad de género. Dicha petición fue respaldada por 66 países, incluyendo a ocho africanos y a todos los sudamericanos a excepción de Chile, Colombia y Perú. Tres años más tarde, treinta países cambiaron su posición a favor de esta declaración, entre ellos, el Perú.

La primera vez que un cuerpo de Naciones Unidas aprobó una resolución que afirmaba los derechos de las personas lesbianas, gays, transexuales, bisexuales e intersexuales (LGBTI) fue en junio de 2011, en una sesión del Consejo de Derechos Humanos. La resolución A/HRC/17/L.9/Rev.1 encargaba al Alto Comisionado de Derechos Humanos elaborar un informe sobre la situación de personas LGBTI en el mundo. Dicho informe, A/HRC/19/41, «Leyes discriminatorias y prácticas y actos de violencia contra individuos basadas en su orientación sexual e identidad de género», fue dado a conocer en diciembre de 2011 y expresaba lo siguiente en relación al reconocimiento de núcleos familiares de las personas LGBTI:

68. El Comité de Derechos Humanos ha sostenido que los Estados no tienen la obligación, en virtud del derecho internacional, de permitir el matrimonio homosexual⁶. No obstante, la obligación de proteger a las personas de la discriminación por razón de la orientación sexual comprende que las parejas de hecho homosexuales sean tratadas de la misma manera y tengan derecho a las mismas prestaciones que las parejas heterosexuales *more uxorio*^{7/8}.

⁶ *Joslin v. New Zealand* (CCPR/C/75/D/902/1999), 10 IHRR 40 (2003).

⁷ *Young v. Australia* (CCPR/C/78/D/941/2000), párrafo 10.4.

⁸ La expresión *more uxorio* se refiere a una convivencia monógama, estable y con vínculo sexual.

69. En algunos países, el Estado concede prestaciones a las parejas heterosexuales que hayan contraído o no matrimonio, pero deniega las mismas prestaciones a las parejas de hecho homosexuales. Cabe mencionar, por ejemplo, los derechos de pensión, la posibilidad de disponer de los bienes en favor del miembro superviviente de la pareja, la posibilidad de permanecer en una vivienda pública tras el fallecimiento de un miembro de la pareja o la posibilidad de obtener el permiso de residencia en el caso de que uno de los miembros de la pareja sea extranjero. La falta de reconocimiento oficial de las parejas homosexuales y la ausencia de prohibición legal de la discriminación también pueden dar lugar a que las parejas homosexuales sean discriminadas por entidades del sector privado, como los prestatarios de servicios de atención de la salud y las compañías de seguros.

El informe del Alto Comisionado de Derechos Humanos fue el documento base del primer debate formal al interior de un cuerpo de Naciones Unidas, el Consejo de Derechos Humanos, el 7 de marzo de 2012. Este mismo órgano dio un voto mayoritario a una segunda resolución sobre los derechos LGBTI, en setiembre de 2014, que solicitaba un nuevo informe al Alto Comisionado, esta vez en relación a las mejores prácticas para combatir la discriminación basada en la orientación sexual y la identidad de género. El Perú fue parte de los ocho Estados latinoamericanos que votaron a favor.

1.2. Entre el principio del dolor y el principio del placer

Los reclamos del movimiento «homosexual»⁹ en la década de 1980, y no solo en el Perú, se centraban en hacerle frente a un vínculo entre «homosexualidad» y «dolor». Ni siquiera otras identidades eran aún visibles.

⁹ La denominación del movimiento de la diversidad sexual como «homosexual» corresponde a una primera fase de su desarrollo, luego habría de denominarse «LGTBI», sigla con la que se reconoce a otras identidades. La transexualidad y transgeneridad son introducidas en la discusión académica por Judith Butler en 1991 y en 1993 la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling afirma que la intersexualidad puede ser una posibilidad

Desde su nacimiento como concepto a fines del siglo XIX, el homosexual era en esencia, autodestructivo: incapaz de permanecer en un vínculo afectivo, incapaz de reproducirse, violentado por la sociedad que finalmente lo convertía en un sujeto abyecto, cuya muerte simbólica o física era considerada un remedio:

[...] «la muerte del homosexual» se convierte en el espectáculo de muerte menos obsceno o traumático que pueda concebirse. [...] la fatalidad en su caso, supone que muere de modo prematuro, que muere en medio de un sufrimiento extremo, que muere solo (aunque su muerte siempre alcance un alto grado de difusión), asumiendo con la serenidad de quien acepta «su destino» [...] Convenientemente disociada de todo lo que estructura la «vida» social (la familia, la cultura, la religión, la participación política...), «la homosexualidad» pasa a tener como elemento más característico un deseo de muerte que la deja definitivamente alienada (Llamas, 1998, pp. 145-146).

Este «deseo de muerte» con que se recubre a la homosexualidad es muy patente en la década de 1980, en la plenitud de la epidemia del sida. Beto Ortiz, figura de la televisión peruana, lo expresa así, diferenciando el apelativo despectivo de «maricón» del afirmativo de «gay»: «[...] la palabra gay es moderna y además, posterior. En los ochenta no se hablaba de eso o, por lo menos, no en Lima. Y por supuesto, para mí, la sola posibilidad era aterradora. Lo peor que te podía pasar, lo último era ser maricón. Era algo que nadie quería, y creo que lo asumí como una maldición, como un estigma, como una cruz» (Río & Río, 2014, p. 13; entrevista a Beto Ortiz)¹⁰.

biológica sin tener que ser «corregida» por la asignación médica de un solo sexo, fundándose a continuación, la Intersex Society of North America (ISNA).

¹⁰ En el contexto de la discusión del proyecto de la unión civil, monseñor Bambarén causó polémica al exigirle al congresista Carlos Bruce identificarse no como «gay», sino como «maricón», en obvio agravio.

El no reconocimiento invisibilizaba al homosexual o lo hacía víctima de irrespeto al ser calumniado o estereotipado. En el plano simbólico, las relaciones homosexuales o la performance de comportamientos propios del sexo contrario fueron siempre condenadas mediante las representaciones sociales y artísticas. En Latinoamérica, los medios impresos y audiovisuales recrearon y difundieron estereotipos a través de las noticias y ficciones en las que el sujeto homosexual o transexual era blanco de burla, de morbo o crimen. La situación en México ha sido descrita así y no difiere en mucho de otros países de la región: «En los sectores populares y poco escolarizados, la construcción de un discurso para referir las prácticas homoeróticas seguía estando influida por el cine y los medios de comunicación impresos —especialmente la prensa sensacionalista y las revistas de comics con un alto contenido sexual y pornográfico—» (Gallego, 2010, p. 111).

La construcción del estigma simbólico tuvo una dimensión de castigo diluviano cuando el sida estalló como epidemia mundial y el prejuicio recrudesció. Por la forma en que se transmitía, el sida ocasionó una mayor mortandad entre los gays que entre las lesbianas, los servicios de ayuda se focalizaron en hombres más que en mujeres, lo que provocó a la larga consecuencias políticas de peso en la reconfiguración de la política de identidades de la diversidad sexual, que tuvo como resultante una mayor invisibilidad política de las lesbianas:

Si la aproximación a la muerte de los gays se enfrenta a múltiples e interesadas representaciones de esta, el caso de las lesbianas y el sida es por completo diferente. La idea de que entre mujeres no hay sexo posible, el desconocimiento absoluto de la sexualidad lésbica por parte de quienes desarrollan campañas de prevención de sida, el desinterés en general por la atención a la salud de las mujeres ha supuesto, una vez más, la desaparición de las lesbianas (Llamas, 1998, p. 163).

La pandemia del sida hizo volver la mirada de la comunidad gay hacia asuntos cotidianos como la vida y muerte, el tema de los convivientes

supérstites y el reconocimiento legal de la convivencia de parejas. Sin ese reconocimiento la economía construida por los convivientes estaba a merced de sus familias consanguíneas. Otros temas se sumaron a este, como las relaciones de afecto y cuidado para con los hijos biológicos de alguno de los convivientes. Gabriel Gallego, demógrafo colombiano, adjudica diferentes cambios a las distintas etapas en que se desarrolló el sida; es decir, antes de la enfermedad, durante su auge (1985-1995) y luego de la estabilización de la epidemia al estar controlada por los antirretrovirales (1996-2005):

[...] durante el crecimiento exponencial de la epidemia se registraron las mayores duraciones en las relaciones de pareja con y sin coresidencia y la exclusividad sexual bajo el modelo de pareja cerrada; apostar por una mayor duración en una relación de pareja monogámica exclusiva constituyó una buena estrategia en este grupo de entrevistados en el período de mayor pánico asociado a la epidemia del VIH-SIDA (2010, p. 279).

Hasta ese momento la familia no era un tema de reivindicación del movimiento al que llamaremos, de ahora en adelante, LGBTI (Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales, Intersexuales). La invisibilidad a la que las vidas de individuos LGBTI se destinaban socialmente había creado otras formas de comportamiento y socialización afectivo-sexual no previstas. Estas nuevas posibilidades fueron percibidas como amenazas a los sistemas hegemónicos de relacionamiento afectivo, como lo expresa Michel Foucault en una entrevista: «[...] yo me refiero al temor general a que los gays desarrollen relaciones intensas y satisfactorias a pesar de que no se ajustan a la idea que los demás tienen de lo que han de ser las relaciones. Lo que muchas personas no pueden tolerar es la posibilidad de que los gays puedan crear tipos de relaciones no previstas hasta ahora» (O'Higgins, 1982, pp. 34-35).

Habría que decir que la marginación de las expresiones de afecto y sexualidad no heterosexuales había conducido tanto a la persecución

como al privilegio. De un lado, la invisibilidad y violencia eliminaban la fase de cortejo amoroso propia de la cultura heterosexual y obligaban a concretar rápidamente un fugaz encuentro sexual¹¹; de otro, la expulsión de las fronteras sociales también hacía posible la libertad de reconfigurar afectividad y deseo fuera de los cánones establecidos por la ortopedia social para el régimen heterosexual, fundamentalmente dirigida hacia la monogamia, la diferenciación y jerarquías entre los dos sexos y la reproducción biológica.

Este doble desarrollo del fenómeno está al origen de las dos posibilidades de movilización en relación al matrimonio o unión de parejas que luego se distinguirán al interior del colectivo LGBTI: la asimilacionista igualitaria y la radical antiasimilacionista.

1.3. Del reconocimiento individual a la legitimación por el matrimonio igualitario

La permanente demanda de reconocimiento consideró que el reconocimiento de las uniones o matrimonios proporcionaba una estrategia política para salir de la discriminación y una legitimidad simbólica que no sería dada por ley alguna antidiscriminación. Lo cierto es que a los reclamos por una vida menos precaria y por un reconocimiento familiar se sumó también la existencia real, aunque clandestina, de familias a partir de parejas del mismo sexo. Los datos del Instituto Nacional de Estudios Demográficos de Francia, por ejemplo, arrojaban, para 2006, que los niños nacidos en el seno de una pareja homosexual eran entre 24 000 y 40 000 y, según una encuesta nacional de familia y alojamiento, 200 000 personas declaraban una convivencia con una pareja del mismo sexo. Todo ello antes de la aprobación del matrimonio igualitario en ese país, en 2013.

¹¹ Sobre esto, Foucault señalaba que en el contexto de la clandestinidad, la máxima importancia en las relaciones homosexuales no era la anticipación del acto, sino su recuerdo. (O'Higgins, 1982, p. 30)

Y aunque la disputa ideológica contraponga a parejas heterosexuales y homosexuales, estudios demográficos demuestran que estas son mucho más similares entre sí de lo que pueda imaginarse:

Por un lado, y desde el plano que podríamos llamar «convencional», las relaciones de pareja entre dos varones tienen mayores probabilidades de duración si hay coresidencia en pareja, si la familia conoció la existencia de la relación, si los varones se conocieron en alguna institución educativa y no en el bar gay, y cuando la primera relación sexual transcurrió después del primer mes de conocidos y no el mismo día. Sin embargo, y desde una perspectiva «menos convencional» de la sexualidad, las relaciones de pareja entre dos varones tienden a durar más si la pareja es sexualmente abierta y no exclusiva (Gallego, 2010, p. 279).

Por supuesto, en una pareja heterosexual, la posibilidad de apertura sexual está vedada para las mujeres, pero no para los hombres, que podrían mantener una relación de matrimonio en medio de varias aventuras fugaces.

El hecho de que el Estado regule quiénes por su sexualidad encajan o no en el modelo de ciudadanía determina que algunos ciudadanos no calcen totalmente en esos límites, al menos en lo referente al pleno reconocimiento de sus cuerpos, sexualidad y reproducción. Se ha tratado de alegar que la ley no permite todo, sin que ello quiera decir discriminar a alguien. Sin embargo, la ponderación del derecho tendría que decidir si es mejor permitir que algunos individuos se sometan al patrón civilizatorio de las parejas lícitas o si es preferible su «castración social» impuesta por la ley. En otras palabras, tendría que decidir sobre dónde radica la mayor violencia para con el individuo: si en la que este pueda potencialmente ejercer para con el modelo de civilización o si en la aplicada por el Estado hacia él.

Llevar la disputa por el reconocimiento al terreno sacralizado de la familia —uniones y matrimonio— es tocar en el nervio al sistema heterosexual. La familia, cuyo referente principal nos reenvía a los pesebres

navideños, es tema álgido por referirse al que ha venido siendo el orden social y civilizatorio, y por ello ofrece muchísimas resistencias ante una amenaza de su alteración.

Sin embargo, hay que señalar que no se trata de la primera variación que ha sufrido el régimen familiar. El divorcio, el reconocimiento del concubinato, el de los hijos ilegítimos o «bastardos» fueron temas difíciles de ser aceptados culturalmente y en todos se vio una potencial amenaza al matrimonio monogámico y a perpetuidad.

Terminar con la discriminación entre lo heterosexual y lo homosexual en cuanto a formar familia se refiere tampoco equivale a la «liberación sexual», sino que significa la adopción de las reglas de las familias heterosexuales ya existentes. En algunas realidades europeas posindustriales la institución matrimonial clásica tiene menos adeptos y se prefiere otro tipo de regulaciones familiares, como uniones solidarias o uniones de hecho reconocidas. De modo que las aspiraciones del matrimonio igualitario llegan también en momentos de cambio en que las formas de organización alternativas de familia propias de la modernidad tardía dejan atrás las formas tradicionales¹².

1.4. El reconocimiento y la redistribución

En el primer capítulo de su libro, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nancy Fraser anuncia que el reconocimiento es la forma de lucha paradigmática de fines del siglo XX. La nacionalidad, la raza, el género y la sexualidad son objeto de movilizaciones postsocialistas de grupos que se reclaman de identidades en pugna por iguales derechos. El reconocimiento no es solo una cortesía, sino una necesidad humana, dice Charles Taylor¹³ (Taylor citado por Fraser, 1997, p. 14).

¹² Al respecto, Gallego señala que urge que las ciencias sociales reelaboren la teoría fundacional de la familia con la incorporación de la deconstrucción de las nociones de coresidencia, parentesco y heterosexualidad que la sustentan (2014, pp. 336-338).

¹³ Una de las frases de pedido de reconocimiento que más quedó en la memoria de la primera marcha por la unión civil fue la de «No estoy pidiendo un favor».

Sin embargo, una realidad injusta en su redistribución también exige de una movilización a este respecto y exige más que solo el reconocimiento. Al igual que Fraser, notamos que ciertas luchas por el reconocimiento asociadas a la clase, al género o la raza —la llamada «trenza del poder»— están más relacionadas con problemáticas de redistribución que por ejemplo, otras, referidas a diferencias religiosas, culturales o a la orientación sexual y la identidad de género¹⁴. Para deshacer la dicotomía entre redistribución y reconocimiento, es decir integrar las esferas de lo económico y lo simbólico, Fraser ofrece como ejemplo justamente, el de la orientación sexual, cuya injusticia referiría solo a la esfera del reconocimiento: «La sexualidad [...] es un modo de diferenciación social cuyas raíces no descansan en la economía política porque los homosexuales está distribuidos en toda la estructura de clases de la sociedad capitalista, no ocupan una posición distintiva en la división del trabajo, y no constituyen una clase explotada» (1997, p. 18; la traducción es mía). Aunque es cierto que también se podría sufrir detrimento económico por discriminación por orientación sexual o identidad de género, esta sería derivada de la falta de reconocimiento. La raza y el género sí tendrían un doble rostro, económico y simbólico.

En un ejercicio de integrar el reconocimiento y la redistribución, Fraser se refiere a dos modos de remediar las injusticias de ambos tipos, el modo «afirmativo» y el modo «transformador»:

Por soluciones afirmativas entiendo soluciones destinadas a corregir injustas consecuencias de arreglos sociales sin perturbar el marco subyacente que las genera. Por soluciones transformadoras entiendo aquellas soluciones para corregir injusticias reestructurando el marco generativo subyacente. [...] Las soluciones afirmativas a tales injusticias están comúnmente asociadas al multiculturalismo establecido. [...] Las soluciones transformadoras, por el contrario, están asociadas con la deconstrucción (1997, pp. 23-24; la traducción es mía).

¹⁴ La reivindicación de la identidad de género se refiere al reconocimiento de un cambio de identidad de masculina a femenina o viceversa, o a la simple negativa de pertenecer a género alguno.

Enseguida, la autora pone como ejemplo las soluciones afirmativas y las transformadoras para el caso de la orientación sexual: «Los remedios afirmativos para la homofobia y el heterosexismo son asociados por lo general a las políticas identitarias gay que apuntan a reevaluar lo gay y lo lésbico como identidad. Las soluciones transformadoras, por el contrario, están asociadas sea con la política *queer* que deconstruiría la dicotomía homo-hetero» (p. 24) Ambos enfoques —afirmativo o transformativo en sus dos vertientes— son soluciones, pero hay una diferencia política entre ellos, continúa Fraser: «Las soluciones afirmativas han sido asociadas históricamente con el estado de bienestar liberal [...]. Las soluciones transformadoras han sido asociadas históricamente con el socialismo» (pp. 24-25).

Y bien, en nuestro caso, ¿por qué habría de interesar el matrimonio? Para algunos, como lo hemos dicho, el matrimonio igualitario no es sino la consecución de una bandera que instaura la visibilidad LGBTI. Para otros el matrimonio homosexual es algo buscado en sí mismo, a semejanza del matrimonio heterosexual:

—¿Por qué un homosexual querría casarse?

—¿Por qué un heterosexual querría casarse? Es exactamente la misma razón... Si tú eres un hombre heterosexual y conoces a la mujer de tu vida, te enamoras, quieres la estabilidad del matrimonio, el reconocimiento que te da el matrimonio, la dignidad que te da el matrimonio, y los beneficios sociales, tributarios y económicos que te da el matrimonio». (Río & Río, 2014, p. 45; entrevista a Helmut Kessel).

Pero la mayor urgencia del reconocimiento a secas la plantea la violencia. Para hablar tan solo del continente americano, en varios países del Caribe, la homosexualidad se penaliza con cárcel. En Barbados la pena es de cadena perpetua; en Jamaica, Granada o Belize la pena es de diez años. En los países donde esta no es ilegal, el castigo por hacerse visibles —y de allí que las principales víctimas sean las trans y en segundo lugar, los gays— es la violencia física y hasta la muerte.

Esta realidad extrema lleva a la simpatía de un sector de la población, el cual anuncia una apertura de la sociedad que acoge al sujeto discriminado: «Me ha llamado la atención ver a tantas familias, a tantas personas mayores, a tantas parejas *straight*, a tantos niños caminando por los derechos» (Río & Río, 2014, p. 17; entrevista a Beto Ortiz).

1.4.1. La solución afirmativa

Respecto de la solución afirmativa de una determinada identidad habría que añadir que, contradictoriamente, podría tener también consecuencias estigmatizadoras para dicha identidad. Es decir, un reconocimiento que permita una existencia legítima como identidad en una suerte de multiculturalismo, que acepte uniones específicas para homosexuales, podría conllevar la trampa de la existencia segregada, amainando el potencial político en aras de una respetabilidad a medias. Estas declaraciones parecen presentirlo así: «[...] yo no quiero pertenecer a un submundo ni quiero que me encierren en un reducto de unas cuantas cuadras donde todo sea gay. Me parece que se es el extremo al que ha llegado esta liberación. Era más divertido cuando estaba prohibido» (2014, p. 16; entrevista a Beto Ortiz).

En el caso peruano, dentro de la categoría de soluciones afirmativas, podríamos situar a los proyectos de reconocimiento de un tipo de uniones familiares exclusivas para un grupo determinado de personas, por ejemplo, las LGBTI. Con ello se reconocerían derechos sin construir con ello un modelo alternativo de igualdad universal en la sociedad, sino más bien un modelo multicultural de grupos distintos —heterosexuales y homosexuales— que conviven en un mismo espacio preservando sus identidades. Para el momento de la discusión en las comisiones del Congreso en la legislatura que se abrió en marzo de 2015, el proyecto del congresista Bruce perseguía la instauración de un contrato familiar que tenía todo el contenido de un matrimonio, pero no llevaba tal nombre; con lo que si bien se podrían haber otorgado los mismos derechos al grupo LGBTI, se les reconocía como «distintos» a respetar.

La solución de Bruce probablemente era pragmática y tenía sus razones en el fuerte rechazo de la sociedad peruana para dar el nombre de «matrimonio» a la unión de personas del mismo sexo y mantener la segregación.

1.4.2. La solución transformadora

La solución transformadora es la que, según Fraser, desestabilizaría el eje heterosexual-homosexual antes que reforzar la legitimación de una identidad LGBTI. Esto se produciría, por ejemplo, en la demanda de un matrimonio igualitario. El matrimonio quedaría transformado como institución, sin ser más una institución meramente heterosexual. De ahí la gran resistencia en el uso de su nombre. Al mismo tiempo, legitimaría una visibilidad y ciudadanía plena para el grupo desplazado, los homosexuales.

1.5. De la política al mercado. Del ser maricón al ser gay

Una columna de opinión en el periódico *Altavoz*¹⁵ condenaba en 2013 el llamado que hacía el Movimiento Homosexual de Lima (Mhol) a los simpatizantes de la causa igualitaria a marchar contra el neoliberalismo (2013)¹⁶, ya que así se había estado «arriesgando el apoyo de todas las personas que creen en la igualdad (frente al Estado) y no creen en el socialismo» (Garrido Lecca, 2013). De hecho, el reconocimiento de la orientación sexual y la identidad de género son una lucha por el reconocimiento y no por la redistribución, necesariamente, como lo hemos señalado. A la lucha por este reconocimiento se pueden sumar todos, liberales y socialistas; a engarzar esta lucha con otra por la redistribución económica y de redistribución de poder solo se sumarán quienes tengan en mente un proyecto socialista.

¹⁵ Periódico virtual peruano de orientación liberal.

¹⁶ Video para la marcha del 27 de julio de 2013, *No nos representan, el neoliberalismo mata*. https://www.youtube.com/watch?v=9tLvJ37tj1Q&feature=player_embedded

El llamado «ambiente», espacio de socialización homosexual, red de relaciones en la que circulan los «entendidos» en determinados códigos y que en el pasado funcionó aún más segregado y oculto que hoy, no fue precisamente un espacio de igualdad ni de feliz encuentro en la diversidad. A semejanza de otros microuniversos separados de la sociedad —hospitales psiquiátricos, orfanatos, colegios militares, cárceles— allí se reunían por *default* una serie de sujetos muy disímiles entre sí, lo que no conllevaba necesariamente a una armonía entre ellos. El ambiente fue o es un espacio en que se reprodujeron, y aún de modo más agudo, otro tipo de discriminaciones como el clasismo y racismo, sobre todo por ser el lugar de una posible intimidad dado el interés homoerótico de los participantes en él.

El Mhol ha existido desde 1982, fundado por intelectuales de izquierda y amadrinado por el feminismo peruano como parte de la «liberación sexual». Desde su creación, tuvo en claro una identidad «chola» que rechazaba el clasismo y el racismo. Quizás lo que menos claro tuvo, al tratarse de un grupo mixto en el que primaban hombres, fue el sexismo¹⁷. Y si algún mérito hay que reconocerle es que en todo momento desde su fundación fue un referente de la lucha contra la discriminación por orientación sexual.

Este caminar en solitario de las primeras organizaciones del movimiento LGBTI está a distancia de lo que hoy ocurre en relación con la movilización por la no violencia y por el reconocimiento de las uniones del mismo sexo. Las organizaciones LGBTI se han multiplicado hasta la fragmentación, identidades como las trans —antes asimiladas a otras con mayor liderazgo y recursos— tienen hoy voceros propios. Colectivos inexistentes, como las de trans masculinos o las de intersexuales, han aparecido en escena. En medio de este desarrollo interno,

¹⁷ Tras el éxito de la marcha por la unión civil se concretó la renuncia de la entonces presidenta de Mhol, Vero Ferrari, así como de otras integrantes de la organización que denunciaron una cerrazón de las dirigencias y un trato subalterno a las mujeres y a los más jóvenes (Melgar, 2014).

la primera marcha por la unión civil en abril de 2014 sumó un ingrediente distinto. A ella no solo asistió la habitual militancia LGBTI, sino también los y las jóvenes concurrentes a las multitudinarias fiestas de «ambiente» o espacios *gay friendly*, que con sus allegados sumaban aún un número mayor que los activistas. A los rostros nuevos se agregaron también otros de figuras del espectáculo o la prensa, del empresariado o del arte. Digamos que en estos últimos años el espacio político de la militancia LGBTI ha sido sobrepasado por el de las fuerzas provenientes de los consumidores del mercado gay friendly y que lo gay friendly es en la actualidad un signo de modernidad. Lo que no ha podido la militancia lo podrá el mercado para el que ser LGBTI es solo ser un tipo de consumidor.

Encabezada por el congresista Carlos Bruce, quien reúne en sí varios detalles simbólicos que lo hacen representante de la modernidad (como el ser un liberal de apellido inglés, hombre blanco y de negocios), la marcha fue muy distinta a la tradicional Marcha por el Orgullo que tiene lugar todos los años en junio, desde 2002. Los sectores A y B, hasta entonces ausentes en las calles, fueron parte de ella y el número de participantes superó ampliamente a cualquier antecedente similar. Convocada por la militancia LGBTI, las Marchas por el Orgullo limeñas nunca llegaron ni al 10% de las astronómicas cifras alcanzadas en São Paulo o Madrid en los mismos años, calculadas en un millón de personas.

El hecho de ser un movimiento de «subalternos» apenas respaldados por un socialismo casi inexistente, quita protagonismo a quienes pudieran reclamar —como el Mhol— un liderazgo en las luchas LGBTI. El rédito político parece estar ahora en manos del diputado Bruce, quien gracias a esta causa ha logrado relevancia individual y compensar su falta de pertenencia a algún partido político¹⁸. Lo mismo podría decirse

¹⁸ El congresista Bruce «salió del closet» un mes después de la marcha, en un acto que fue respaldado por muchos, difundido en medios nacionales e internacionales, pero que también le valió amenazas.

de cierto orden jerárquico en quienes se beneficien a futuro del reclamo por la unión civil. Antes de la globalización y sus efectos uniformizadores, había que ser «un suicidado de la sociedad» o alguien que no tenía qué perder para querer pertenecer a las filas de un activismo que traía al estigma como riesgo y, por tanto, el daño a la propia identidad. Solo tener una conciencia política —que, como hemos dicho— no articulaba necesariamente anticlasismo, antirracismo y antisexismo a la vez, hacía posible formar parte de la movilización política LGBTI.

Si como hemos visto, el principio del dolor era un sentimiento que prevalecía en las décadas pasadas, en que «maricón» era un estigma e insulto; en este milenio, el ser «gay» tiende a convertirse en solo un rasgo de personalidad, ni siquiera ligado a alguna liberación sexual. Esa transición de significados es mucho más lenta en sociedades más tradicionales y menos urbanas¹⁹.

2. LOS LÍMITES AL PROYECTO DE RECONOCIMIENTO

Las críticas que presentamos a continuación a los proyectos de reconocimiento en cuanto a orientación sexual están enmarcadas en una crítica al propio proyecto político del reconocimiento. Desde una perspectiva foucaultiana, el acto de reconocimiento estaría preestablecido por los dispositivos de poder que han dispuesto un reconocimiento diferenciado para los ciudadanos en cada uno de los rasgos que compone su ciudadanía, como la participación política, económica, derechos sexuales, etcétera. En *Deshacer el género*, Judith Butler plantea el reconocimiento como un lugar de poder por el que el ser humano es producido de manera diferencial. Así, algunos sujetos en tanto actúan de acuerdo a la matriz de poder son reconocidos, mientras que otros resultan ser ininteligibles.

¹⁹ En culturas de alta valoración de la pareja en relación con el tener hijos, como algunos grupos indígenas o colectividades rurales, el imaginario social tiende con mayor fuerza a esconder las manifestaciones de comportamientos no heterosexuales.

Definirse «en relación a» para ser reconocido conllevaría el riesgo de estar/ser sujeto por las reglas del poder, a no ser que dicho reconocimiento implique también una transformación de la propia matriz de poder, que en el caso específico de la sexualidad no solo involucra al eje de poder homosexual-heterosexual sino también al de los géneros masculino-femenino²⁰.

2.1. Radicalidades para transformar el sistema de oposición de género

Indudablemente la problemática de la sexualidad (lo hetero/homo) está estrechamente vinculada con la de género (masculino/femenino) en relaciones de poder y de causalidad. A partir de esta constatación, algunas voces puntualizan que el matrimonio igualitario no es una opción transformadora de la familia necesariamente. El cuestionamiento proviene de colectivos del movimiento de la diversidad sexual —queer— que no persiguen el reconocimiento de identidades LGBTI, o que se definen como feministas y buscan una redistribución por la que los roles de género no lleven a una distinción jerárquica. Si se limita a derrotar la distinción hetero/homo vía la solución transformadora del matrimonio igualitario no se mueven las bases de la redistribución de jerarquías entre hombres y mujeres, y eso marca una diferencia: la de reconocer o no que la matriz heterosexual es la que sostiene y en donde son funcionales los conceptos de «hombre» y «mujer». A propósito del libro de Monique Wittig²¹, *El pensamiento heterosexual*, Leo Bersani señala: «[Wittig] está menos preocupada de hacer colapsar la oposición entre heterosexual y homosexual que en deconstruir la diferencia entre

²⁰ Butler señala que una agenda futura para académicos y activistas será la de diseñar marcos mucho más amplios en que se puedan insertar asuntos referidos a la estructura del parentesco, debates sobre el matrimonio gay, la adopción y las tecnologías reproductivas (2004, p. 14).

²¹ Teórica francesa del feminismo lésbico, autora del célebre ensayo *The Straight Mind* (*El pensamiento heterosexual*), de 1979, en el que declaraba que las lesbianas no eran «mujeres» al no ser parte del circuito afectivo para los hombres.

los sexos que biológicamente autentican esa oposición. La heterosexualidad no solo privilegia las relaciones entre distintos sexos sobre el deseo por el mismo sexo; sino que promueve el mito de que realmente hay una diferencia entre los sexos» (1996, p. 43; la traducción es mía).

Este cuestionamiento al matrimonio y a la familia tradicional proviene de la percepción de ambos como lugar de violencia contra la mujer y los hijos, y reino propio del jefe de familia. La familia, desde su origen etimológico ha sido relacionada como un espacio relacional no exento de jerarquías. Eso ha sido evidente desde su etimología. La palabra «familia» proviene del latín *familia*, que deriva de *famulus* o «siervo». La *familia* romana se refería a los esclavos ligados a la casa del amo, ya que todos los que vivían bajo el mismo techo, amos y siervos, estaban sometidos a la autoridad del *pater-familias* o jefe de la familia. El significado relativo a parentesco apareció recién en el siglo XVI²². El orden jurídico a través de los siglos afianzó el orden interno de las familias en el que hasta hoy, por ejemplo, se mantienen tradiciones como la de que la esposa lleve el apellido del marido, ya no como una obligación sino como un «derecho».

En el Perú, estos colectivos —queer²³ y feministas— han contribuido, sin embargo, y dado su apoyo a las luchas por el matrimonio igualitario, aunque sin creer que este constituya un avance hacia la «revolución por la liberación sexual» o el término de la opresión sexista, sino la adaptación a un orden preestablecido que de alguna forma resultará beneficioso ante la urgencia de frenar la violencia y la precariedad de las vidas de algunos sujetos. A la larga, el que se apruebe un matrimonio o unión en igualdad de condiciones que el heterosexual no implica que el cuestionamiento a la tradicional estructura familiar se detenga.

²² Notas tomadas del *Dictionnaire historique de la langue française Robert*, 2002.

²³ La radicalidad del discurso queer reside en «[...] vaciarlo de contenido; resistir a la acomodación de un discurso de contestación en el seno de unas sociedades que integran cada vez más rápidamente a cualquier posición de resistencia» (Llamas, 1998, p. 378).

2.2. Radicalidades para preservar la potencia política

Si el objetivo gay es pretender derrotar al milenarismo destino de muerte integrándose a la igualdad de la vida social, algunas de las radicalidades políticas alertan sobre la borradura del sujeto gay. La «anomalía» LGBTI o queer es justamente la potencia de su negatividad. ¿Hay que ser necesariamente «normales» y pugnar por una aceptación social acomodándose a un orden de cosas? La pugna por la igualdad vendría a ser cuestionada así por una decisión de resistencia en la diferencia y por una erotización del principio de muerte. *Renverser le malheur*²⁴ rechazando integrarse a la ley del Padre y a su salvación.

Si lo que se busca es no ser castigado por el sexo que se quiere tener, Bersani previene con la siguiente reflexión: «Como el debate sobre los gays en las fuerzas armadas ha confirmado, la sociedad está dispuesta a dar al hombre gay igual oportunidad si hace invisible su gaycidad. Este es escasamente el contrato que tiene con las minorías raciales, con los pobres o con las mujeres» (p. 67; la traducción es mía). Y continúa aludiendo a otro autor de la radicalidad, Lee Edelman:

Para Edelman, «el significante gay» viene a nombrar lo incognoscible de la sexualidad como tal, lo incognoscible que es la sexualidad en sí misma». La homosexualidad es «la figura reificada de lo desconocido en el campo de la sexualidad». El valor de «los actos de autodenominación gay» es así exactamente equivalente a su potencial de autodestrucción y negatividad: aquellos actos «mantienen su capacidad disruptiva al rehusar brindar una determinada verdad acerca de la naturaleza o conducta de la sexualidad gay»²⁵ (p. 69; la traducción es mía).

Reivindicando tan solo la igualdad —dice Bersani— los gays estarían dejando de ser tales y de ejercer la fascinación de su libertad sexual en el proceso de hacerse visibles (p. 32).

²⁴ Con *renverser le malheur* quiero decir «hacer de la desdicha un triunfo».

²⁵ El texto de Lee Edelman pertenece a su ensayo *Homographesis*, pp. XIV-XV.

3. DE LA TRANSFORMACIÓN MATRIMONIAL A LA TRANSFORMACIÓN FAMILIAR

La solución transformadora —la opción por el matrimonio igualitario que «transforma» la institución matrimonial— se ha asumido en algunos países europeos pero también latinoamericanos. En el caso europeo, se trata de sociedades de modernidad tardía con sus características de aceleración²⁶ que están cambiando el espectro de la familia tradicional. Hoy en día las familias subsisten a distancia, se separan, se vuelven a juntar, con lo que aumentan el número de familias monoparentales —fundamentalmente mujeres y sus hijos— y de familias recompuestas; la gestación de los hijos se hace por otros, se debate el reconocimiento de la paternidad de los donantes de esperma u óvulos, entre otras novedades. La aceleración también ha reforzado la individualidad y soledad. Esta fue la razón por la que en 1998 se aprobó el Pacto Civil de Solidaridad (Pacs) con el fin de incentivar vínculos no consanguíneos en la población, para propiciar una nueva política económica del cuidado.

En los países latinoamericanos²⁷ que han aprobado el matrimonio del mismo sexo, el contexto es más bien el de gobiernos que procuran extender las nociones de democracia a cuestiones de género y sexualidad

²⁶ Hartmut Rosa, sociólogo y filósofo del tema de la aceleración, sostiene que los dominios de la familia y el trabajo como instituciones que organizan la producción y reproducción social se hayan sometidos a un proceso de «compresión del presente» dados los continuos cambios tecnológicos. Ambas han pasado de un ritmo «intergeneracional» típico de la modernidad clásica, al ritmo «intrageneracional» de la modernidad tardía. En la modernidad tardía —desde fines del siglo XX— «hay una tendencia creciente de los ciclos de vida familiar a durar menos tiempo que la vida de un individuo: el aumento de la tasa de divorcios y de segundas nupcias es la prueba más evidente» (2012, p. 23).

²⁷ Argentina y Uruguay han aprobado leyes de matrimonio igualitario. En Brasil los matrimonios civiles del mismo sexo deben ser solicitados ante un juez para cada caso. En México algunos estados reconocen el matrimonio, otros la unión civil y otros ninguna de las dos instituciones.

para así marcar una diferencia con conservadurismos políticos frecuentemente vinculados a tradiciones nacionales oligárquicas y coloniales. La laicidad y el respeto a la libertad de creencia son por eso conceptos que se movilizan en el contexto latinoamericano, que permiten un actuar flexible y dinámico bajo la democracia en contraste con tradiciones —indígenas u occidentales— que perpetúan situaciones de opresión. Las sociedades latinoamericanas, sin embargo, deben hacer frente a su historia cultural marcada por ingentes inversiones de la Iglesia católica en el sector educativo. Sin embargo, a esta herencia histórica se contraponen la fuerza del mercado y de los medios que transmiten mensajes sobre el sexo como mercancía.

Los partidarios de las uniones civiles o del matrimonio igualitario reconocen que en el Perú el estado de cosas está mucho más atrasado que en otros países de Latinoamérica: «El Estado simplemente te ignora. No existes. [...] Estamos en la cola de la región. Brasil ya reconoce uniones. Colombia ya reconoce uniones» (Río & Río, 2014, p. 70; entrevista a Bibiana Melsi).

En nuestro país, el Estado tiene aún en la familia nuclear un respaldo para la economía del cuidado, la velocidad de la economía no llega a ser la de una sociedad industrial, las urbes están poco desarrolladas, la religiosidad es superior a la de otros países de la región y las inversiones de las iglesias en materia educativa son importantes. El problema se presenta cuando una sociedad tan marginal al ritmo de Occidente recibe, al mismo tiempo que otras sociedades en el mundo, los flujos de información y cambios culturales que provienen de centros hegemónicos. Ello provoca, en primer lugar, el reforzamiento de una doble moral y la violencia contra los sujetos «abyectos» y su visibilidad, y en segundo lugar, el entrapamiento de las élites económicas —de mayor velocidad en sus intercambios internacionales—, cuyas subjetividades se verán en el *impasse* de ser degradadas en su propio país. De hecho, reivindicar familias y herencias es posible que provenga más de quienes tienen los medios y atraviesan por esa problemática:

«Entonces [para el Perú], no es que la época haya cambiado, sino que ha cambiado en determinados sectores, más o menos privilegiados, con acceso a información, con gente que ve el mundo y que viaja [...]» (Río & Río, 2014, p. 15; entrevista a Beto Ortiz).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bersani, Leo (1996). *Homos*. Cambridge: Harvard University.
- Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Nueva York: Routledge.
- Gallego Montes, Gabriel (2010). *Biografías sexuales y trayectorias de emparejamiento entre varones en la Ciudad de México*. México DF: Colegio de México.
- Gargoullaud, Stéphanie & Bénédicte Vassallo (2013). *Réinventer la famille?* París: La Documentation Française.
- Garrido Lecca, Mijail (2013). *Movimiento Homosexual (¿Socialista?) de Lima*. <http://vozliberal.blogspot.com/2013/07/movimiento-homosexual-socialista-de-lima.html>
- Honneth, Axel (2008). *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. París: La Découverte.
- Llamas, Ricardo (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Madrid: Siglo XXI.
- Melgar, Ginno Paul (2014). *Vero Ferrari deja el Mhol*. <https://redaccion.lamula.pe/2014/04/14/vero-ferrari-deja-el-mhol/ginnopaulmelgar/>. Fecha de consulta: 14/3/2015.
- Millot, Catherine (1996). *Gide, Genet, Mishima. Intelligence de la perversion*. París: Gallimard.
- O'Higgins, James (1982). Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con Michel Foucault. En George Steiner y Robert Boyers (comps.), *Homosexualidad: literatura y política* (pp. 16-37). Madrid: Alianza.
- Río, Patricia, del & María Luisa del Río (2014). *Hey, soy gay*. Lima: Planeta.
- Rosa, Hartmut (2012). *Aliénation et accélération*. París: La Découverte.

- Sívori, Horacio (2004). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Théry, Irène & Anne-Marie Leroyer (2014). *Filiation, origines, parentalité: le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*. París: Ministère des affaires sociales et de la santé. Ministère délégué chargé de la famille. http://www.justice.gouv.fr/include_htm/etat_des_savoirs/eds_thery-rapport-filiation-origines-parentalite-2014.pdf. Fecha de consulta: 14/3/2015.

LAS MUJERES TRANS: DERECHO A LA IDENTIDAD DE GÉNERO Y RECONOCIMIENTO

Ximena Salazar

Centro de Investigación Interdisciplinaria en Sexualidad,
Sida y Sociedad Universidad Peruana Cayetano Heredia

*Pensé en lo desagradable que era que la dejaran a una fuera;
y pensé que tal vez era peor que la encerraran a una dentro.*

Virginia Wolf, *Una habitación propia*

1. INTRODUCCIÓN

Mi acercamiento al tema trans se remonta a aproximadamente quince años, a partir de las investigaciones sobre el VIH/sida que realizamos en la Universidad Peruana Cayetano Heredia y del conocimiento de Jana Villayzán Aguilar, mujer trans, alumna de la maestría de Género, Sexualidad y Políticas Públicas que se dictó en esa época en la Facultad de Salud Pública de esa universidad. Desde ese momento, al conocer las realidades y experiencias vividas por este colectivo mi visión y sentimientos transitaban del prejuicio, el desconocimiento y la confusión, al dolor, la indignación, el respeto y el compromiso. Soy una convencida de que la investigación debe servir para la transformación de las realidades y este artículo, en este derrotero, intenta esclarecer cómo las mujeres trans y las ciencias médicas y jurídicas utilizan el discurso binario de género con intenciones radicalmente opuestas: las primeras para lograr reconocimiento y las segundas para ratificar un discurso hegemónico.

Y que en ese proceso el derecho a la identidad de género constituye una alternativa de devolverles la ciudadanía negada a las mujeres trans.

2. IDENTIDAD Y DIFERENCIA: ¿DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA?

El constructivismo conceptualiza la identidad, no como esencia inmutable, sino como construcción social con capacidad de transformación. Todo actor social posee una imagen de sí mismo que se constata en la interacción con otros y el reconocimiento es su parte fundamental. Homi Bhabha (1996) afirma que la intención de compartir la igualdad es genuina, pero solo en la medida en que partamos de un espacio históricamente congruente. De ahí que la identidad implique un proceso de construcción del sentido relativo a vivir, pertenecer y diferenciarse. La identidad, entonces, como construcción social corresponde a un sistema de representaciones que emergen de las interacciones y del intercambio de bienes materiales y simbólicos entre sujetos históricamente situados. No obstante, en parte del constructivismo, la identidad es asumida de forma a priori, sin fisuras; más aún, como un atributo que cumple su función eficazmente, de tal manera que el individuo se constituye siempre como idéntico a sí mismo y toma una serie de disposiciones en función de las cuales la identidad se organiza: género, nacionalidad, clase, entre otras y su imagen aparece siempre triunfante frente a los demás. Brubaker y Cooper (2001) critican esta postura constructivista por su intento en «suavizar» el término para liberarlo de la carga esencialista, ya que impide, afirman, examinar las dinámicas duras y las posturas esencialistas de las identidades políticas contemporáneas.

Briones plantea que el antagonismo entre las posturas esencialista y constructivista es una «disyuntiva tan falsa como pensar que la oposición “nosotros/otros” expresa un antagonismo estable y primario» (2007, p. 79). Para la autora, tomar partido ante la opción esencialismo frente a constructivismo en relación a la identidad es una simplificación

excesiva y además no garantiza que no se esté utilizando la opción contraria. Conceptualizar las identidades (en plural) y no caer en el «construccionismo cliché»¹ (Brubaker & Cooper, 2001, p. 13) es, en la actualidad, un ejercicio difícil. Las identidades no son esencias; sin embargo, tienen un importante aspecto pragmático, a saber: son las formas como nos vemos a nosotros mismos y en este reconocimiento del «sí mismo» como sujeto, sostiene Stuart Hall (1996), nos aproximamos a una parte del territorio que pertenece a la «problemática identitaria».

Las identidades constituyen el producto de una posición de los sujetos (Brubaker & Cooper, 2001). La identidad aparece, así, como un fenómeno dentro de la producción social del sentido pero, además, como producción discursiva en la cual se distinguen las huellas históricas de su producción. Hall propone someter a «borradura» la noción originaria y unificada de identidad a partir de un enfoque deconstructivo, ya que en su forma primigenia no es útil «para ayudarnos a pensar»: «[Se trata de] una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto» (1996, p. 14).

Es importante tomar en cuenta las críticas de Brubaker y Cooper (2001) sobre la dificultad de pensar un concepto lo suficientemente flexible como para satisfacer una teoría social relacional y constructivista, y lo suficientemente sólido como para dar cuenta de los fenómenos fuertes que demandan explicación. Grossberg (1996) afirma que las identidades son siempre contradictorias y están compuestas por fragmentos parciales, sea de identidades individuales o de categorías sociales en las que los individuos se sitúan, o en combinación de unas y otras.

¹ Con la expresión «construccionismo cliché» estos autores se refieren a conceptos «light» de identidad que se usan con calificativos estándar para identidad (múltiple, inestable, fragmentada, negociada etcétera) Afirman que esos calificativos se han vuelto tan familiares, tan comunes, que dan pie a una lectura automática y se han vaciado de significado (Brubaker & Cooper, 2001).

Por su parte Arfuch sugiere la siguiente pregunta en la medida en que se necesita cierta estabilidad para el logro de una acción política por parte de los sujetos sociales: ¿Cómo articular lo que permanece y lo que cambia, cómo formular en tales condiciones un proyecto político, cómo afirmar la consistencia de un «yo» o un «nosotros»? (2007, p. 32). Las identidades son escenario de confrontación donde el poder se evidencia cuando su lucha se enfrenta con una estructura dominante y homogeneizante que no respeta la diversidad y que no reconoce la existencia de «otro», sino en su condición subalterna. Para Grossberg «el subalterno vive, por decirlo así, en la frontera» (1996, p. 155). Los seres humanos no construyen sus identidades bajo condiciones por ellos elegidas; más bien esta construcción se remite a una experiencia que no es autónoma, conformada por «códigos de inteligibilidad o patrones de representación» a partir de los cuales se experimenta el mundo (Briones, 2007, p. 68) o como Grossberg lo propone: «en última instancia, la identidad es devuelta a la historia, y el lugar del subalterno se subsume en una historia de movimientos y una experiencia de opresión que privilegia modelos particulares como las figuras “apropiadas” de la identidad» (1996, p. 157). Por su parte Bauman afirma que la identidad se piensa cuando no se está seguro del lugar al que se pertenece; la identidad vendrá a ser la salida de esa incertidumbre (1996).

En estas situaciones los grupos pueden negarse a sí mismos o avergonzarse de sí mismos como consecuencia de la interiorización de esa imagen deteriorada que se transmite y que produce el ocultamiento o la eliminación de los rasgos diferenciadores. La identidad al actuar a través de la diferencia entraña un trabajo discursivo que marca límites simbólicos y produce «efectos de frontera»: necesita lo que queda afuera (su exterior constitutivo) para consolidar el proceso (Hall, 1996 y Grossberg, 1996). Por tanto, «diferencia» e «identidad» son dos caras de la misma moneda; ya que ambas son efectos del poder.

3. LA IDENTIDAD EN EL TERRENO DE LA TRANSEXUALIDAD: IDENTIDAD SEXUAL E IDENTIDAD DE GÉNERO

La identidad sexual suele entenderse como una esencia, como una unidad «natural» coherente e inmutable acerca del sexo. Pero ¿no es la identidad sexual una ficción? A pesar del carácter ontológico que se le ha atribuido, la identidad sexual cambia de acuerdo a la percepción que un individuo tiene de sí mismo y de los valores cambiantes en la sociedad. Es importante también resaltar que algunos significados de la identidad sexual han adquirido más legitimidad que otros, debido, por ejemplo, a que se encuentran institucionalizados en determinados campos del conocimiento como la medicina y la psiquiatría, o en los marcos morales socialmente aceptados. Además, la identidad sexual como concepto analítico no se limita a nombrar las prácticas sexuales o las personas que se dedican a esas prácticas, sino que constituye a los individuos en «tipos» de personas.

Ahora bien, el sexo biológico tiene muchos más componentes que el sexo genital, por ejemplo, el sexo cromosómico (XX y XY), el sexo gonadal (ovarios y testículos) y el sexo hormonal (testosterona y progesterona) que nunca, por la dificultad de «verse», se toman en cuenta para asignar el sexo al recién nacido. Más aún, la identidad sexual es sumamente difícil de determinar, por lo menos al momento del nacimiento, ya que el proceso de devenir en sujetos sexuados no puede anticiparse de acuerdo a los genitales con los cuales se nace (Fausto-Sterling, 2006). Buscar en el recién nacido el sexo para determinar el género se ha transformado en un acto cotidiano que «a fuerza de repetición se ha instituido» (Alcántara, 2013, p. 191). Una operación aparentemente sencilla va a acomodar a cada individuo en el orden social, en un cuerpo determinado, en un lugar determinado y con una identidad sexual y de género determinadas. Y si bien la estructura biológica es posible que anteceda al lenguaje, es en el lenguaje en el que la materialidad corporal encuentra su sentido o fracasa (2013).

El concepto de identidad de género, acuñado en los Estados Unidos a partir de los estudios realizados por el psicólogo y médico John Money, en la Universidad Johns Hopkins, y el psiquiatra Robert Stoller, en la Universidad de Los Ángeles, reformula los acercamientos heredados de la antropóloga Margaret Mead, cuyo libro *Sex and Gender* marcó un debate en torno al concepto de género, ya que en vez de hablar de roles sexuales, ella opta por la categoría de roles de género.

La crítica feminista de la ciencia, representada por las científicas Alice Dreger, Anne Fausto-Sterling y Donna Haraway, ha desafiado el discurso científico occidental y positivista convencional, según el cual el dimorfismo sexual es un hecho «natural» y «universal» en toda la especie humana. Por el contrario, la identidad sexual y la diferencia sexual se producen en el terreno de lo simbólico (Lamas, 2009) y aceptarlo implica desarticular los discursos que han organizado y siguen organizando la vida social. Haraway, por ejemplo, en una breve historia del feminismo, afirma que las formulaciones políticas de género por parte de las feministas occidentales después de la década de 1960 pasaron a través de la construcción de significados y de tecnologías del sexo y del género desde las ciencias biológicas normalizadoras «liberales, intervencionistas y terapéuticas, empíricas y funcionalistas, que incluían a las ciencias de la mente, la medicina y la biología» (1995, p. 224).

Para Judith Butler, el cuerpo es el lugar donde la cultura materializa los significados que le da la diferencia sexual y el uso riguroso de la categoría «género» conduce a la desesencialización de la idea de mujer y de hombre (1998). Para esta autora el camino es comprender que las identidades sexuales de las personas responden a una estructuración psíquica en la que lo no heterosexual también es un resultado posible. Las identidades de género son inventos culturales, ficciones necesarias que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia e identificación. Sin embargo, la realidad del género es performativa lo que significa que será real en la medida en que sea actuada.

De la misma forma, para la autora, el sexo es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo (2002, p. 19). No se trata de algo que uno tiene o algo que uno es; se trata más bien de una norma que hace viables a las personas, una norma que «califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural».

4. LA IDENTIDAD DE GÉNERO DE LAS MUJERES TRANS

Las formas de vivir el género en la sociedad occidental se presentan bajo el binomio masculino y femenino saturadas de marcas culturales fijas, «naturales» e indispensables para la catalogación como «hombre» o «mujer». Están excluidas todas aquellas personas que no cumplen con las características esperadas para estas categorías. En el caso de las mujeres trans, para poder ser inteligibles, ellas recurren a diversas prácticas que van a «producir» un cuerpo femenino en función de determinados códigos sociales. Esta modificación corporal irá acompañada de una subjetividad que se despoja de determinadas prácticas y posicionamientos simbólicos y adquiere otros.

Martha Lamas plantea que las significaciones «hombre» y «mujer» rebasan la biología y corresponden a contextos históricos y culturales determinados (2009). Así, cuando un «hombre biológico» se siente mujer, implica la necesidad de revisar nuestro orden cultural a partir de los conflictos que generan estas lógicas clasificatorias. Para Butler la identidad de género es el resultado performativo de la sanción social y el tabú (1998). Lo que ella llama «performances de género» está gobernado por convenciones sociales punitivas y reguladoras:

La atribución misma de la feminidad a los cuerpos femeninos como si fuera una propiedad natural o necesaria tiene lugar dentro de un marco normativo en el cual la asignación de la feminidad a lo femenino es un mecanismo para la producción misma del género. Términos tales como «masculino» y «femenino» son notoriamente

intercambiables; cada término tiene su historia social; sus significados varían de forma radical dependiendo de límites geopolíticos y de restricciones culturales sobre quién imagina a quién y con qué propósito (2006, p. 25).

No existe identidad preexistente, no existe la «verdadera identidad de género». Para Butler lo trans es una «postura subversiva problemática» (p. 325) en la medida en que refleja las imágenes mediante las cuales se naturalizan los géneros ideales desde el punto de vista heterosexual y, a la vez, socava el poder de estos al producirse la exposición; pero también pone en entredicho la heterosexualidad al producirse lo que ella llama «una alegoría de la melancolía heterosexual» (p. 330). Las personas transgénero y transexuales, afirma, están permanentemente sujetas a la patologización y a la violencia, que se incrementan con otras marcas como la raza, la condición económica o el lugar de nacimiento; no obstante, escoger el propio cuerpo implica, para la autora, navegar entre normas ya trazadas por adelantado. ¿En qué momento sus vidas son habitables? ¿Con qué grados de estabilidad? ¿Al interior de qué reglas profundamente restrictivas? Para Butler, se trata de minimizar la posibilidad de una vida insoportable o la muerte social o real.

No existe, sin embargo, una única forma de ser o expresar lo trans ya que se manifiesta bajo prácticas y representaciones diversas como «subjetividades situadas», comportamientos sexuales y corporales. Andrea Becerra plantea que es posible que lo trans femenino pudiera consistir en la necesidad de insertarse en un estatus de «normalidad» dentro del modelo dominante y que por ello se invierte tanto tiempo, dinero y sufrimiento en adecuar los cuerpos y lenguajes a los parámetros normativos de género. Para afuera las personas trans son definidas como diferentes, anormales y excluidas; porque asumirse trans cuestiona el orden familiar, social y religioso y esto genera temor, inquietud, rechazo y exclusión: «Quizá, hasta somos cimarronas de nuestra historia, de una naturaleza impuesta y de un cuerpo que resulta intensa y dolorosamente extraño» (2010, p. 5).

5. EL DISCURSO JURÍDICO Y EL DERECHO A LA IDENTIDAD

El discurso jurídico no es objetivo, ni neutro, ni universal, constituye una práctica discursiva que, a la vez, produce y se alimenta de determinados sentidos. Los enunciados abstractos y universales del discurso legal sirven para que quienes integran la noción colectivizada de «ciudadanía», asociada a determinados valores de género, raza y clase, morales y éticos, crean que hay una justicia que los protege de cualquier desorden que pudiera poner en crisis su identidad y valores en común (Litardo, 2013). El derecho suele normativizar lo social en la práctica. A través de códigos, legislaciones, normas y disposiciones se establece idealmente —y se impone prácticamente— una manera de entender los diferentes tipos de relaciones sociales que estructuran una sociedad en un momento histórico determinado (Campos, 2001). La idea según la cual el derecho constituye una ciencia libre de cualquier sesgo ideológico es compartida por muchos juristas. Por el contrario, el derecho está atravesado por estos sesgos, especialmente el sesgo de género (2001) y «quien asume un compromiso con la lucha antidiscriminación sabe que, le guste o no, gran parte de sus batallas se librarán en el pantanoso ámbito del derecho» (Viturro, 2011 citada en Litardo, 2013). Así en la lucha por la liberación de las mujeres, a pesar del androcentrismo del derecho natural, fue con este que el feminismo tuvo que lidiar (Campos, 2001). La tesis, en términos generales, es que los discursos jurídicos no logran incorporar una perspectiva crítica de género, en la medida en que forman parte de las normas reguladoras del género binario (Litardo, 2013).

Para la teoría del derecho la identidad es la forma particular del ser humano que hace posible que una persona, además de ser idéntica a sí misma, sea simultáneamente un ser social, que requiere de otros para vivir, por lo cual debe ser entendida dentro de una sociedad (Negro, 2007). Beatriz Ramírez y Vanessa Tassara (2014), siguiendo al jurista Carlos Fernández Sessarego, proponen que la identidad personal

tiene dos componentes, uno estático y uno dinámico: la dimensión estática es inamovible y se suele denominar «identificación», mientras que la dimensión dinámica representa los cambios que experimenta la persona a lo largo de su vida, que en conjunto dan lugar a las características personales que son susceptibles de variar en el tiempo. Juan Carlos Negro no se aleja mucho de esta definición, pues señala que la identidad personal constituye una serie sucesiva de identidades que no afectan la identidad en el sentido jurídico (2007).

El derecho a la identidad personal es amplio y abarca otros derechos, por ejemplo, el derecho a la libertad, entendida esta última como la capacidad de decidir por sí mismo dentro de lo que está jurídicamente permitido, que no esté expresamente prohibido, que no atente contra el derecho del otro, ni contra el interés social y no signifique un abuso del derecho. Para Ramírez y Tassara el derecho a la libertad, intrínsecamente ligado al derecho a la identidad personal, tiene relación con el libre desarrollo de la personalidad, con la autonomía y con el principio de dignidad. Al respecto dicen: «El reconocimiento de la identidad supone un hecho que suscita trascendencia, toda vez que junto a la vida y a la libertad configuran esa trilogía esencialísima y fundamental en lo que a derechos de la persona se refiere» (2014, p. 77).

6. EL DERECHO A LA IDENTIDAD DE LAS MUJERES TRANS: ¿DERECHO A LA IDENTIDAD SEXUAL O A LA IDENTIDAD DE GÉNERO?

El discurso jurídico y normativo asocia usualmente la genitalidad con la nominalidad registral; es así que el nombre de las personas va a estar intrínsecamente ligado a los genitales con los que nacen. El derecho se alimenta, en relación a la identidad del paradigma biológico «de manera tal que el sexo, en estas retóricas, se constituye en el destino del género, y también en el destino del nombre» (Litardo, 2013, p. 243). Por tanto, lo que llamamos «identidad sexual» para el discurso jurídico, constituirá, tal como lo menciona Negro (2007), un aspecto importante

de la identidad personal. El jurista Carlos Fernández Sessarego (1999) plantea que esta identidad sexual se encuentra conectada con los otros derechos de la persona, tales como el derecho a la salud, al libre desarrollo de la personalidad y a la integridad psicosomática.

¿Por qué se le llama identidad sexual? Porque se asume que el sexo y todo lo que ello implica es determinante en el desarrollo «normal» de una persona; es decir, si una persona que nace con genitales masculinos a lo largo de su vida percibe que su sexo no coincide con lo que siente, va a tener en un momento dado que cambiarse de sexo. El cambio de sexo permitirá que esta persona vuelva a acomodarse en el paradigma binario y con esto lograr el derecho al cambio de su nombre en conjunción con el derecho al libre desarrollo de la personalidad y a la integridad psicosomática. En esta ocasión nos encontramos ante lo que se ha denominado «una persona que desarrolla un sentimiento íntimo de pertenencia al otro sexo». El discurso médico propone que allí donde se produce un quiebre de la identidad sexual del individuo, que se expresa en forma de disociación entre el factor biológico o genético de su sexo y la realidad sexual psicosocial que vive y siente. Por tanto, el derecho se debe sustentar con lo que la medicina y la psiquiatría han definido como «disforia de género»².

El derecho, entonces, tal como la medicina y la psiquiatría aceptará a quien pruebe que es un «transexual verdadero». De acuerdo a Fernández Sessarego (1999), una persona en esta situación no puede prescindir de tratamiento. La sociedad, para este jurista, debe respetar esta autonomía y dignidad, porque es la persona en cuestión quien define el sentido de su propia existencia. Este jurista, entonces, va un paso más allá de quienes piensan que el sexo son los genitales originales e inalterables y que deben ser la evidencia para el Registro Nacional de Identidad. Plantea la necesidad y posibilidad de que las mujeres

² La «disforia de género» indica un sentimiento de rechazo o desagrado con el propio género.

trans puedan someterse a modificaciones del aparato genital externo para adecuarlo a lo que su psicología les demanda (Negro, 2007). Es decir «adecuar» su biología a su descubierta «identidad sexual». Aquí las palabras clave son «error de la naturaleza» y «adecuación». Ello hace imperativo ante la ley el cambio de sexo, bajo un discurso de libre albedrío que le permitiría, luego, el cambio de nombre:

El transexual tiene derecho a una identidad sexual que no es otra que aquella que brota del hontanar de su ser y se proyecta en sociedad a través de su personalidad, la misma que no es coincidente con su sexo cromosómico. El transexual tiene derecho a la salud o bienestar integral del que no goza desde su infancia. El transexual tiene derecho a disponer de su cuerpo en la medida que ello obedece a una necesidad médica para recuperar la salud que nunca tuvo. No se pueden negar, por consiguiente, los derechos que tiene el transexual en cuanto a su libertad, su identidad, su salud y la disposición de su propio cuerpo (2007, p. 55).

Vemos aquí cómo el discurso médico-psiquiátrico ha influido el carácter normativo del discurso jurídico (Campos, 2001); siendo, a pesar del avance frente a marcos conceptuales sobre la condición inamovible de la identidad sexual, aún discursos profundamente esencialistas. De esta forma, desde una perspectiva jurídica, el derecho a la identidad sexual define el concepto «sexo» desde el punto de vista psicomédico. Constituye un gran avance, reconocer la existencia de personas que, habiendo nacido con determinados genitales, sienten y quieren ser diferentes; así como constituye un gran avance reconocer derechos a estas personas al despenalizar el cambio de sexo y cambiar su nombre registral. Sin embargo, al depender este cambio de un diagnóstico psiquiátrico, de una constatación de ser un «transexual verdadero» y a la obligatoriedad de la reasignación sexual para un cambio registral, sus derechos siguen siendo recortados: para quien no se reconoce como «enfermo o enferma mental», para quien «no quiere reasignar su sexo» o para quien no quiere «adecuar» su biología al género deseado.

Si, por el contrario, el derecho a la identidad de las mujeres trans se concibiera como «derecho a la identidad de género», nos enfrentaríamos a un planteamiento bastante novedoso. En este caso, en el discurso jurídico, la identidad de género se definiría, tal como lo definen los principios de Yogyakarta³ (2006, p. 12), que en su principio 3, sobre el reconocimiento de la personalidad jurídica, dice a la letra:

[...] la orientación sexual o la identidad de género que cada persona defina para sí es esencial para su personalidad y constituye uno de los aspectos fundamentales de la autodeterminación, la dignidad y la libertad. Ninguna persona será obligada a someterse a procedimientos médicos, incluyendo esterilización, cirugía de reasignación de sexo y terapia hormonal, como requisito para el reconocimiento legal de su identidad de género. Ninguna persona será sometida a presiones para ocultar, suprimir o negar su orientación sexual o identidad de género.

Desde esta perspectiva, la población trans tiene el derecho a la identidad, no porque su biología constituyó un «error de la naturaleza», no porque sienten «horror de sus órganos sexuales» y no porque «viven atrapadas en el cuerpo equivocado». Sino porque tienen el derecho a la libre determinación y a la libertad personal, y estas no las otorga el cambio de un órgano sexual a otro; las otorga el hecho de que ante la sociedad estas personas sean reconocidas como tales. Denegar la identidad de género a las mujeres trans, de acuerdo a Ramírez y Tassara (2014), afecta el goce de otros derechos. El nombre, por ejemplo, es el atributo

³ Los principios de Yogyakarta son los principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación a la orientación sexual y a la identidad de género. El documento se redactó en noviembre de 2006 en la ciudad Yogyakarta (Indonesia) por un grupo de veintinueve expertos en derechos humanos y derecho internacional de varios países. No tienen ninguna vinculación jurídica con las legislaciones de los países y no constituyen un tratado de compromiso para ningún país. http://www.oas.org/dil/esp/orientacion_sexual_Principios_de_Yogyakarta_2006.pdf. Fecha de consulta: 3/2/2015.

de la persona y como tal tiene efectos jurídicos; es decir, implica derechos y obligaciones. El nombre es en sí mismo un derecho. Es así que el derecho a la identidad de género y no el derecho a la identidad sexual de las mujeres trans debe ser considerado en el ordenamiento jurídico como un derecho independiente de la identidad personal. Esto podría contribuir a promover cambios sociales en la valoración de la diversidad sexual y de género. Si, como vimos al inicio, la ciencia jurídica puede recortar libertades en determinado momento y actuar de acuerdo al discurso hegemónico, también puede, desde ese espacio, contribuir a la libertad y al reconocimiento de determinadas colectividades.

La jurisprudencia peruana no tiene consenso en su doctrina para tratar estos casos, ni la vía procedimental para tramitarlos. Hasta ahora los casos resueltos favorablemente se han producido utilizando las fisuras del sistema judicial o la buena voluntad de los operadores de justicia. Otros procesos han demorado largos años, con costos emocionales en tiempo y dinero⁴, a los cuales no todas las mujeres trans pueden acceder. Las prácticas judiciales relativas al cambio de nombre y sexo constituyen actualmente en el Perú lo que eran en la Argentina hace unos años: «[...] se caracterizaban por asumir lógicas retóricas, burocráticas y violentas, los marcos judiciales seguían los efectos colonizadores de las diferencias genéricas» (Litardo, 2013, p. 242); retóricas, por la utilización de argumentos falaces para declarar infundada una petición de cambio de nombre⁵; burocráticas, por constituir procesos largos y complicados; y violentas, por obligar judicialmente a demostrar de forma reiterativa que la persona «es una mujer».

⁴ El proceso judicial de Naamin Timoyco para obtener cambio de nombre y cambio de sexo luego demoró más de ocho años de litigio.

⁵ Al respecto recomendamos revisar la sentencia del Tribunal Constitucional (expediente 00139-2013-PA) que declara infundada una solicitud de cambio de nombre y sexo en el Documento Nacional de Identidad a una mujer trans, del 18 de marzo de 2014, publicada en la página web del Tribunal Constitucional el 5 de mayo de 2014.

7. CONCLUSIÓN: EL DERECHO A LA IDENTIDAD DE GÉNERO DE LAS MUJERES TRANS COMO FORMA DE RECONOCIMIENTO

A lo largo de este artículo hemos mostrado que el concepto «identidad» es complejo y se encuentra lejos de ser una construcción monolítica y única. Las mujeres trans como «subjetividades situadas» (Brubaker & Cooper, 2001), como «suturas» en un determinado contexto histórico y social (Hall, 1996), llevan intrínseca la intención concreta de ser una colectividad incluida y reconocida. Queda claro que el concepto de identidad no es suficiente para interpretar sus subjetividades; sin embargo, tiene una utilidad práctica desde el momento en que estas colectividades toman conciencia de su situación y exigen igual acceso a los bienes materiales y simbólicos de toda la ciudadanía.

Por ejemplo, las mujeres trans van a ubicarse dentro de la identidad de género femenina y su intención es lograr que se les ubique en un lugar femenino, sin que necesariamente ello implique ser una «mujer» —en el sentido biológico y genérico del término— (Salazar, 2015). En consecuencia, las mujeres trans se definirán como un colectivo «femenino» (no de mujeres) que exige políticamente un derecho a la identidad, es decir, el reconocimiento de este «ser femenino» para lograr la inclusión y dejar de vivir en la frontera (Grossberg, 1996), utilizando las reglas de juego hegemónicas y al mismo tiempo desestabilizando y subvirtiendo esta definición jurídica de «mujer». En palabras de Laclau, «[l]o universal emerge a partir de lo particular, no como un principio subyacente que explicaría lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada» (1996, p. 51).

Por tanto, como afirman Brubaker y Cooper (2001) no se trata de defender una identidad, sino del derecho a construirla transformándose en comunidad. Así, la identidad colectiva de mujeres trans constituye un proceso complejo y contradictorio que pretende confrontar la identidad negativa adscrita por la sociedad: el «travesti» impuro, promiscuo y habitante de la noche, que no ha sido un «otro»

para nadie, porque simplemente no ha existido. Es a través del «derecho a la identidad de género» que se procesa la transición de «travesti» (en masculino) a mujer trans, manteniendo unas e introduciendo otras prácticas y dispositivos culturales a los cuales adherirse; que construye referentes identitarios comunes; que elabora una historia, una memoria y una representación colectiva (Arfuch, 2007). Estas serán las fronteras que definirán la identidad colectiva de las mujeres trans en relación a la sociedad heteronormativa.

En otras sociedades en las que el reconocimiento sobrepasa las corporalidades y, más bien, se constituye en la adquisición de ciudadanía y derechos, probablemente la forma de expresión del género en los cuerpos sea más flexible. La respuesta apunta a que, en efecto, la identidad no es monolítica y puede cambiar de acuerdo a las circunstancias sociales, del espacio y de las interacciones, en el ámbito de lo individual y de la revisión de la propia identidad de género. La identidad de género asumida y expresada en el cuerpo es el componente principal de ser una mujer trans y de su «ser en el mundo»; en consecuencia, se constituye en el núcleo paradójico de su agencia y de sus vulnerabilidades. Se trata de una identidad (de género femenina) resignificada de acuerdo a las condiciones sociales en las que las mujeres trans viven. Como menciona Bourdieu (1997), el agente no es el completo autor de sus prácticas, sino que la fuerza social actúa invisiblemente en esas prácticas; es así que las condiciones de las acciones requieren el análisis social de las estructuras. En un marco de marginación y rechazo familiar, de una socialización masculina violenta en la primera infancia, de un sentimiento de culpa permanente, la identidad de género femenina y la exigencia de su derecho a la identidad se llevarán a la práctica a partir de estas condiciones como parte del reconocimiento a su dignidad como personas en primer lugar (Honneth, 2010). Pero, por otra parte, desarrollan diversas estrategias para lograr reconocimiento de forma política, entre las cuales la principal es, justamente, asumir un modelo femenino correspondiente a una estructura de género binaria

a fin de «pertenecer», no ser excluidas y exigir el derecho a la identidad y al cambio de nombre. Estas estrategias se anclan en una suerte de «esencialismo estratégico»⁶ que le otorgan referencias para comunicarse con el resto de la sociedad (Dubet, 1989)⁷. La demanda de este grupo se ha dirigido a poner de manifiesto su discriminación y denigración, y con ello reivindicar su derecho a nuevas posibilidades de ser que les estaban vedadas, como una nueva forma de recomponer estas identidades deterioradas. La pensadora feminista Martha Lamas propone «reconceptualizar la práctica política caracterizando la identidad, no como una esencia irreductible, sino como una posición que se asume» (2000, p. 20), similar a lo que proponen Brubaker y Cooper en relación a las «subjetividades situadas» (2001, p. 22). Lamas (2000) propone cambiar la clásica pregunta ¿Quién soy? por la pregunta ¿Dónde estoy?; mientras que las «subjetividades situadas» enfatizan la posición y permiten el acompañamiento con otros semejantes para pensar de manera diferente el tema de la identidad y acceder al reconocimiento. Una ley de identidad de género para las personas trans en general y las mujeres trans en particular implicaría la cristalización del reconocimiento como ciudadanas y una reparación en derechos humanos, aun cuando estas identidades se sigan expresando de forma binaria.

⁶ La noción de «esencialismo estratégico» (Spivak, 1985) propone que los grupos suelen desplegar una retórica política esencialista como estrategia consciente para lograr sus objetivos.

⁷ Con esto no queremos de ninguna manera generar la oposición entre esencialismo y constructivismo, sino más bien expresar cómo creativamente la colectividad trans utiliza el concepto «mujer» para lograr la inclusión. Es cierto lo que plantea Hale (1997) cuando dice que más útil sería cuestionar esa dicotomía entre esencialismo y constructivismo y más bien plantear que el esencialismo es inherente a toda acción y, en cambio, centrarse en quién lo utiliza, cómo lo utiliza y dónde se concentran sus efectos. A propósito, recomendamos la lectura de dicho artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcántara, Eva (2013). Identidad sexual/rol de género. *Debate Feminista*, 47, 172-201.
- Arfuch, Leonor (2007). *Problemáticas de la identidad*. En Leonor Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 21-44). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bauman, Zygmunt (1996). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 40-68). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bhabha, Hommi (1996). El entre-medio de la cultura. En Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 94-106). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Briones, Claudia (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula rasa*, 6, 55-83. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>. ISSN 1794-2489. Fecha de consulta: 18/7/2015.
- Brubaker Roger & Frederick Cooper (2001). Más allá de «identidad». *Apuntes de Investigación del CECyP*, 7, 30-67. [http://comunicacionycultura.sociales.uba.ar/files/2013/02/Brubaker-Cooper-espanol.pdf](http://comunicacionycultura sociales.uba.ar/files/2013/02/Brubaker-Cooper-espanol.pdf). Fecha de consulta: 8/7/2015.
- Butler, Judith (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296-314. <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf>. Fecha de consulta 18/7/2015.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Campos, Arantza (2001). *La transexualidad y el derecho a la identidad sexual*. www.uvigo.es/xenero/profesorado/arantza_campos/identidad.pdf. Fecha de consulta: 5/8/2015.

- Dubet, François (1989). De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. *Estudios Sociológicos*, VII(21), 519-545. http://biblio-codex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/KF6CHTDP34Y88Y7MHI66P6IY14TDTV.pdf. Fecha de consulta: 10/8/2015.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Fernández Sessarego, Carlos (1999). Apuntes sobre el derecho a la identidad sexual. *Gaceta Jurídica*, Tomo 71B, octubre, 9-23.
- García Becerra, Andrea (2010). «Tacones, siliconas, hormonas. Teoría feminista y experiencias trans en Bogotá». Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia. <http://www.bdigital.unal.edu.co/2978/1/489177.2010.pdf>. Fecha de consulta: 6/7/2015.
- Grossberg, Lawrence (1996). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-180). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hale, Charles R. (1997). Cultural Politics of Identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology*, 26, 567-590. <http://www.jstor.org/stable/2952535>. Fecha de consulta: 23/1/2015.
- Hall, Stuart (1996). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Honneth, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Laclau, Ernesto (1996). Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad. En *Emancipación y diferencia* (pp. 43-68). Buenos Aires: Ariel.
- Lamas, Martha (2000). De la identidad a la ciudadanía. *Cinta de Moebio*, 7, 18-23. <http://www.cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/26392/27691>. Fecha de consulta: 10/8/2015.
- Lamas, Martha (2009). El fenómeno trans. *Debate Feminista*, 3, 3-13. <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/elfeno237.pdf>. Fecha de consulta: 4/8/2015.

- Litardo, Emiliano (2013). Los cuerpos desde ese *otro lado*: la ley de identidad de género en Argentina. *Meritum*, 8(2), 227-255.
- Negro, Juan Carlos (2007). «El derecho a la identidad sexual en el ordenamiento jurídico peruano: “el caso de los transexuales”». Tesis de maestría. Universidad Nacional de Piura.
- Ramírez, Beatriz & Vanessa Tassara (2014). Identidad negada. Una decisión de la justicia constitucional que significa un menoscabo en la protección que merecen las personas trans. *Análisis y Crítica. Gaceta Constitucional & Procesal Constitucional*, 79, 79-85.
- Salazar, Ximena (2015). La transgeneridad: identidades y movimiento social. *Argumentos*, 9(2), 33-37. <http://revista.argumentos.iep.org.pe/articulos/la-transgeneridad-identidades-y-movimiento-social/>. Fecha de consulta: 10/8/2015.

CUARTA PARTE
ESTRATEGIAS PARA EL RECONOCIMIENTO

EL RECONOCIMIENTO DEL ARTE AMAZÓNICO DE Y EN CANTAGALLO: LOS CASOS DE ROLDÁN PINEDO Y GUÍMER GARCÍA¹

Daniel Castillo

Universidad Nacional de San Agustín

1. EL PRIMER CONTACTO EN CANTAGALLO

Ninguna imagen que se haya publicado capta plenamente la impresionante vegetación que se impone ante quien llega a la selva. El antropólogo que sale de Lima, atravesando de oeste a este el Perú, puede apreciar a medida que avanza cómo, poco a poco, los árboles tiñen de verdes colores el paisaje gris que vio por la ventana del bus al partir. Este ritual del viaje transforma el paisaje que nos rodea y sirve para introducirnos en otra cultura, la cual se manifestará al cambiar nuestra forma particular de pensar, actuar y hacer, a veces contraponiendo los principios fundamentales de la propia cultura. Al final del viaje, uno llega al lugar del «otro», donde empezará a ver el mundo desde un punto de vista distinto.

¹ Este artículo se basa en la tesis presentada en la maestría de Antropología Visual «Pintando en shipibo. El arte de Cantagallo en Lima desde un contexto sociocultural. Los casos de Elena Valera, Roldán Pinedo y los hermanos Guímer y Rusber García», que fue sustentada en la PUCP, en junio de 2013.

Cuando el antropólogo regresa a su ciudad, hay momentos en que añora sus travesías. Yo, por ejemplo, a veces cierro los ojos para visualizar Pucallpa y esta aparece instantáneamente, allí detrás del párpado oscuro, con líneas de colores psicodélicos. Este recuerdo de la Amazonía, o quizás el efecto tardío de un brebaje que ingerí, revela que hay modos diferentes de construir los recuerdos y la realidad. La primera vez que participé del ritual de la ayahuasca aprendí esa lección y fue una de las más importantes dentro de mi trabajo de campo. El ritual y el brebaje eran la clave para entender el mundo shipibo. El ritual se asocia con la oscuridad de la noche y con lo que no vemos normalmente. Una preparación de diferentes plantas que incluyen la alucinógena Chacruna tiene el poder de hacer que lo invisible se haga visible, por lo que sus efectos hacen emerger los espíritus de la Amazonía como símbolos perceptibles. Imágenes que los chamanes o maestros han recubierto de cultura a lo largo de los siglos y que algunos shipibos los han interpretado y tratado de representar con pinceles y tintes de colores. Para nosotros que nos hacemos llamar «occidentales» pueden ser representaciones de alucinaciones provocadas por drogas, pero para ellos son las imágenes reales de los objetos, sus espíritus. Ello ha motivado a muchos antropólogos a estudiar este mundo simbólico, como se verá en este artículo. Sin embargo, pocos han relacionado el aspecto social e histórico, y al mismo tiempo personal, para interpretar el desarrollo de un estilo nuevo en el arte contemporáneo peruano.

Después de trabajar en la Amazonía, regresé a Lima para buscar migrantes indígenas y proponer un nuevo y complementario trabajo de campo. El objetivo era encontrar una relación entre el arte y lo social y vincularme con un grupo nuevo de artistas shipibos que estaban haciéndose conocidos en la capital. Luego indagaría en sus historias y conflictos para conocer cómo estos aspectos de la sociedad están relacionados con la producción de obras de arte. Con ello hallaríamos las respuestas a las siguientes preguntas: ¿Qué detalles, eventos históricos, sociales y culturales tuvieron que estar presentes para que

se haya originado un nuevo arte pictórico en la comunidad de shipibos migrantes de Cantagallo? Y ¿cómo en ese lugar y en las condiciones en las que vivían y viven se pueden producir obras tan bellas? Responder estas preguntas me haría reconocer el arte que se está produciendo en el Perú actualmente.

Me encontraba en Lima y no podía volver a la Amazonía. Sin embargo, un grupo de migrantes de origen shipibo estaba en la ciudad, en lo que hoy se conoce como Cantagallo. «¡Ten cuidado! Esa zona es peligrosa» —me dijeron—, ya que yo también era un migrante que llegó a Lima por estudios y no conocía del todo la ciudad. Pensé que eran imaginarios o estereotipos que se habían generado, y no le di mayor importancia. Fui a la zona y, cuando llegué, vislumbré aquel montículo de tierra (figura 1) que sostenía unas endeble casitas de madera. La fragilidad del lugar hizo que mis prejuicios y miedos se disiparan. Al instante, sentí la familiaridad con la que por primera vez me recibieron en Pucallpa. Aunque no conocía a nadie, los rostros y sus miradas me generaban confianza. Caminé sobre la tierra de aquellas calles angostas, saludando a todos con quienes me encontraba. Recuerdo que era verano y el calor sofocaba. Para los shipibos de Lima yo era un foráneo, un extraño, caminando sobre sus dominios. Algunas casas tenían las puertas abiertas porque funcionan a la vez como talleres artesanales. Como si fuera un cliente más, ingresé a las tienditas, así empecé a conversar con los que pronto se convertirían en los primeros informantes claves para mi investigación. Todos parecían ser artistas y fue entonces que me acordé de las investigaciones de María Eugenia Ulfe (2011) sobre los retablos ayacuchanos y de Mercedes Figueroa (2011) sobre los jóvenes marginados que hacen *graffiti* en Lima. Con todo ello, ya podía empezar el trabajo de campo, y solo tenía que conversar con el jefe del poblado, a quien ingenuamente había pasado por alto el primer día. Me presenté ante Demer Ramírez, en ese entonces presidente de una formada asociación que representaba Cantagallo, llamada Ashirel (Asociación de Shipibos Residentes en Lima), le expliqué mis objetivos,

luego le entregué la carta de presentación de la universidad y casi sin leerla concedió su autorización.

Durante mi estancia en Cantagallo conocí a Roldán Pinedo, uno de los fundadores de la comunidad interétnica de Cantagallo, como él la denomina. Según Roldán, la población aumentó de tamaño mientras que más familiares llegaban de la selva, convencidos de tener nuevas oportunidades en Lima. Me dijo, en alguna de nuestras entrevistas y conversaciones:

Nosotros trabajamos aquí, este es nuestro hogar, antes vivíamos en la zona de abajo, junto a la agrupación de Avshil (Asociación de Viviendas Shipibas en Lima), aplanamos esta zona alta que estaba llena de basura y la limpiamos, construimos nuestros hogares y nos separamos [de otros migrantes, principalmente cusqueños que se aliaron a Avshil].

Pude reconocer ciertos valores en el trabajo que realizaba Roldán como pintor de cuadros, o mejor dicho de telas, que luego algún comprador enmarca para colgarlo en la pared de su sala, como un adorno más. Había encontrado un artista que trabajaba con pinturas y colores, y luego me enteré de que ya tenía cierto reconocimiento en el campo del arte popular en Lima. Necesitaba encontrar más pintores como él, que dedicasen la mayor parte de su tiempo a la producción y creación de obras de arte en pintura. Seguidamente, indagué y conocí a un joven llamado Rusber, quien luego me presentaría a su hermano Guímer García, también conocí a Elena Valera, escuché hablar de Víctor Churay, entre otros más. Pero los hermanos García eran un par de pintores jóvenes que recién se iniciaban en el arte, a diferencia de Pinedo. Trabajé con los pintores que conocí en la comunidad de Cantagallo. Pinté con ellos mientras aprendía de su historia y cultura; ellos me ilustraron como si fueran mis profesores y me enseñaron a ver de modo distinto una obra de arte. Todo ello lo presenté con detalle en mi tesis, pero en este artículo añadiré algunos puntos en los casos de Roldán Pinedo y Guímer García.

Así, pude observar que en Cantagallo se había originado una nueva forma de arte contemporáneo; no era artesanía, sino un arte muy complejo de entender. Lo que oculta un valor más significativo que el actual y que podría estar pasando desapercibido en nuestro país. Arte que podría ser representativo, original, complejo y basado en un modo particular de representación, producto de una cultura amazónica que, a pesar de haber migrado a Lima, sigue preservándose.

2. BREVES MIRADAS HISTÓRICAS SOBRE CANTAGALLO

La comunidad de Cantagallo se ubica frente a la Huerta Perdida, una de las zonas con más delincuencia en el distrito de Barrios Altos, en el Centro de Lima. Allí se encontraba la pequeña casa Tarata, que se convirtió en el primer hogar de quienes llegaban de Pucallpa. Por algunos años, Roldán Pinedo vivió allí junto con su esposa Elena Valera. Todavía es una zona marginal (Espinosa, 1998, p. 9) con condiciones desfavorables para la crianza segura de los hijos, hecho que ocasionó que Roldán y Elena decidieran dejar el lugar para convertirse en nuevos invasores de tierras. Antes de tomar Cantagallo, las familias shipibas estaban dispersadas por todo Lima. Para comenzar, se unieron a los cusqueños que ya estaban viviendo allí y formaron la primera asociación Avshil. La comunidad se fue agrupando de forma heterogénea para el año 2000. Las ganas de adaptarse y quedarse en Lima eran fuertes y esto hizo que aprendieran a vender en el centro comercial Las Malvinas ubicado en sus alrededores. La inocencia que produce el desconocimiento y la falta de experiencia los convirtió en carnada fácil para muchos delincuentes, quienes los asaltaban por las noches y asustaban a sus niños. Por ello, los shipibos se organizaron para ahuyentarlos y pidieron protección a los espíritus de la Amazonía. Roldán me contó sobre una de las batallas contra aquellos delincuentes: «Nos poníamos nuestros arcos y flechas, les dábamos con palo, y una vez una flecha alcanzó la espalda de su jefe, y casi muerto se fue, todos se escaparon, y desde ahí no vuelven a molestar».

Un día, los shipibos que se dedicaban a la artesanía decidieron separarse de Avshil y conformar una segunda asociación llamada Ashirel (Asociación de Shipibos Residentes en Lima), en la que Roldán es todavía uno de sus miembros más activos. En esta organización, a diferencia de la anterior, solo se admitieron shipibos y en especial con alguna actividad ligada al arte, pues su objetivo principal es conservar sus costumbres y fortalecer su cultura. Como se verá, la cultura es una fuente importante para el desarrollo económico de Cantagallo hasta el día de hoy. Todos los que se integraron a Ashirel se apartaron de la primera (centro comercial) y segunda zona (Avshil). El nuevo grupo se asentó en la nueva tercera zona, hoy conocida como Cantagallo. La mayoría de ellos son jóvenes, nacidos en Lima, y trabajan como artesanos o artistas según la conveniencia. En Cantagallo hay por lo menos 85 módulos de triplay² que son distribuidos en 4500 m².

Cantagallo es un territorio de propiedad pública que estaba abandonado y lleno de basura, sobre el cual los inmigrantes shipibos construyeron sus viviendas, empezaron a vivir y expresarse por medio del arte. Desde otro punto de vista, todos ellos han sido considerados como invasores de tierras y personas que no tienen derecho a reclamar servicios básicos como agua y desagüe. Sin embargo, han hecho sus reclamos y solicitudes al gobierno pidiendo títulos de propiedad o instalaciones de servicios básicos para que puedan vivir en mejores condiciones de salubridad, pero estas peticiones les han sido negadas en su mayor parte. Ello se debe a que Cantagallo se ubica en la zona señalada para un proyecto de gran envergadura que ya empezó a ejecutarse hace algunos meses atrás, el megaproyecto Vía Parque Rímac. En otras palabras, la única alternativa que el proyecto le da a los migrantes shipibos es el desalojo. Según el proyecto, las nuevas vías de autopistas pasarán por la zona, otras por debajo del río, removiendo la superficie para que se pueda construir

² Láminas de madera procesada dispuestas unas contra otras pegadas con adhesivo, unidas con productos que se consiguen en ferreterías o madereras, con dimensiones de 3m².

el Gran Parque Ecológico de Cantagallo, tal como se lo explicaron a Juan Agustín Fernández, un dirigente de Ashirel y chamán reconocido por la comunidad, quien mostró su preocupación por lo que sucederá.

Ahora bien, podemos considerar al Vía Parque Rímac como un proyecto de desarrollo y modernidad, articulado al progreso de la ciudad de Lima y, en general, al del Perú, pues su objetivo es solucionar el problema del tránsito en la capital y restaurar los márgenes del río, lo cual puede beneficiar a muchas personas. No obstante, parece que el proyecto no ve a los inmigrantes shipibos de Cantagallo como artistas, sino como invasores sin derechos de territorio con quienes hay que negociar o a quienes hay que desalojar. Definitivamente, este proyecto apuesta por la ingeniería de túneles, más que por descubrir o salvaguardar un arte contextualizado, sin la intención de revalorizar un tema que hasta ahora estaba siendo ignorado por la ciudad. El proyecto posee dos motivos importantes para transformar la zona de Cantagallo: el discurso modernizador y el ecológico. Estos han debilitado los argumentos de los dirigentes de la comunidad, lo que ocasiona preocupaciones y ansiedades. La construcción de áreas verdes para mejorar las condiciones medioambientales va a favor del proyecto y no es ajeno ni contrario al discurso de los dirigentes amazónicos, por lo que no les queda más que reforzar el discurso de salvaguardar su cultura, mostrándose ahora «más shipibos» de lo que eran hace unos años atrás. Según datos de la PUCP, en cuanto a la reubicación de las familias, las ofertas realizadas solo han conseguido mudar a cincuenta familias al Complejo Multifamiliar Acomayo en el Cercado de Lima; adicionalmente, la empresa concesionaria está construyendo el complejo habitacional Patio Unión que albergará otras 420 familias, pero muchos rechazan la oferta, porque no se acomoda a sus costumbres. También han rechazado dinero, ya que quienes quieran pueden acceder al programa de compensación de viviendas de acuerdo al valor de sus predios, con reparaciones que van hasta los US\$ 30 000 (Ramos, 2012, p. 3). Roldán, como representante de Ashirel, argumenta que los pobladores de Cantagallo

siguen reconociéndose como una comunidad indígena que necesita apoyo. Rechaza la posibilidad de mudarse si no se cuenta con las medidas necesarias para la conservación de su sociedad y cultura. También afirma que si no se procede adecuadamente, se modificaría la organización social y jerárquica de la comunidad, la dispersión de la gente acabaría con la cultura y pondría en riesgo la producción artesanal y la fuente de inspiración artística.

En ese sentido, Roldán ha estado siempre preocupado por lo que sucederá con Cantagallo, al igual que los demás artesanos y artistas, puesto que la comunidad es como una fábrica de inspiración de muchos objetos que entran a venderse en el mercado y de una red de relaciones sociales que los han llevado a consolidarse como grupo y mantener, y hasta reinventar, su cultura.

3. AVSHIL Y ASHIREL

Como ya mencioné, con la aparición de la tercera zona (figura 1) los migrantes shipibos se dividieron en dos grupos: Avshil (Asociación de Viviendas Shipibo en Lima), que es la primera asociación caracterizada por el comercio de abarrotes, ferreterías y otras actividades no relacionadas con el arte (Lavalle, 2010) y Ashirel (Asociación de Shipibos Residentes en Lima), que agrupó a los artesanos y artistas. Esta división ocasionó rencillas entre algunos miembros, pues algunos prefirieron mantener alianzas con gente de la primera y segunda zona de Cantagallo y desligarse de sus raíces culturales. Ashirel, en cambio, tomó la tercera zona, donde viven ahora artistas como Demer Ramírez, el actual presidente y que, casualmente, es uno de los miembros del grupo de música Los Konish. Juan Agustín y Roldán Pinedo también son miembros de Ashirel, todos ellos artistas prestigiosos que ocupan un cargo importante dentro de la escala social de la comunidad; y es que el estatus y el poder en Cantagallo están íntimamente relacionados con el progreso artístico e individual de sus pobladores.

Figura 1. Vista de Cantagallo, tercera zona



Foto: Daniel Castillo, 2012.

Por otro lado, Avshil ha mantenido durante muchos años como representante y presidente a Ricardo Franco Ahuanari, quien declaró en una entrevista que «lo más difícil es la crítica destructiva sin analizar, sin consultar. A veces los mismos hermanos hablan por hablar, no más. Y más difícil es, a veces, hacer entender a la persona, hermano shipibo, que una cosa al creer es difícil de conquistar, es difícil conquistar el hacer creer, más que lo que no es» (Arana, 2011). Los conflictos internos se reflejaron con más fuerza con el pasar del tiempo evidenciando sus diferencias económicas y políticas, y alcanzaron su máxima expresión con la muerte de tres hombres a golpe de palos, lamentablemente, en la época en que la esposa de Roldán, Elena, otra pintora reconocida, estaba en la presidencia de Ashirel (2007), época que, según ella, fue «difícil», que no pudo controlar. En la cultura Shipibo, las mujeres pueden ser líderes de la comunidad. Sin embargo, hoy en día la situación ha cambiado, las rencillas han disminuido y hasta han vuelto a conformar zonas de reuniones y eventos a causa del problema que tienen

en común frente al proyecto Vía Parque Rímac. Según Demer Ramírez, «los shipibos hoy están más unidos que nunca».

Todo ello evidencia que la cultura no es algo parejo y compartido, sino heterogéneo y variable. A la par, como sociedades segmentadas que se unen y dividen según ciertos intereses³, todo funciona como algo que está conformado por diferentes pensamientos individuales respecto a lo que aprenden de su adaptación al medio, reflejándolo en sus acciones y en los símbolos que utilizarán para construir sus obras de arte. Por ello, la obra de arte pasa de ser solo un objeto a un hecho social, tal como lo señala Adorno (2004) sobre el arte en general y la estética.

4. DE POBLADORES A ARTESANOS Y ARTISTAS

En la investigación hallé, contrariamente a lo señalado por Alfred Gell, que el artista es un agente social y no alguien independiente de otros. Para Gell, el «agente es un recurso, el origen de eventos casuales, independientemente del estado del universo físico» (1998, p. 16), «autónomo», en los términos de Adorno (2004). Mientras que en Cantagallo, el artista está sujeto al medio que lo rodea, a la gente y a los problemas que lo agobian.

Cuando llegaron a Lima, los artistas de Cantagallo que ahora conforman la asociación de Ashirel eran shipibos que no hablaban ni leían castellano, por ello buscaron otros medios de comunicación, como la pintura o algún otro arte. Tenían que integrarse al medio que los rodeaba, adaptarse y, finalmente, transformar ese medio. Para tal fin, aprovecharon el repertorio de imágenes que contenía la cosmovisión amazónica, llena de objetos, plantas y animales. Ellos creen que al plasmar los objetos en la tela están materializando a los espíritus poseen espíritus de la selva, de modo que las representaciones artísticas que estaban creando podían comunicarse con quienes las compraban.

³ Meyer Fortes y Evans-Pritchard (2010) publicaron en 1940 un análisis más amplio sobre el tema en *Sistemas políticos africanos*, que se adapta a esta situación muy bien.

Según los artistas de Cantagallo, esta es una manera de sembrar árboles donde no los hay y permitir que la Amazonía respire en la ciudad, pues los espíritus de esta región pueden transportarse a través de las imágenes contenidas en los cuadros.

A través del tiempo y desde que están en Cantagallo, los pintores han creado todo un estilo pictórico nuevo, acorde con las interrelaciones existentes con la sociedad en general. Empezaron a reproducir los objetos materiales de su propia cultura, pero, para encajarla, empezaron a aprehender las técnicas de las bellas artes y usarlas, poco a poco, en su proceso de creación. En algunas ocasiones han exotizado su cultura para atraer al público, en especial a los turistas. Así ingresaron al mercado y consiguieron más dinero. Por ello luchan y se esfuerzan para mantener el desarrollo de este sistema de producción económica y artística, que es el eje de esta sociedad, habiendo algunos de ellos mejorado sus habilidades o perfeccionado sus productos en respuesta a una mayor demanda, al mismo tiempo que fueron construyendo redes sociales que empezaron a darles mayor publicidad a medida que sus clientes los visitaban. Vender arte es difícil en nuestra sociedad, a menos que seas un artista exitoso y de renombre. Para contrarrestar ello, los objetos deben tener un plus, un valor agregado que ayude a diferenciarse de otras artesanías que se producen en el país, como objetos que representen la naturaleza en lugares donde su visibilidad es escasa.

El artista es el productor del objeto u obra de arte, su producto es «cualquier artefacto en virtud de ser una cosa manufacturada, [que] motiva una abducción, la cual especifica la identidad del agente quien hizo u originó esto» (Gell, 1998, p. 23). En ese sentido, las obras de arte son consideradas como objetos en íntima relación con los agentes sociales (1998, p. 13), tan importantes en el mundo shipibo como las relaciones sociales que se puedan trazar con la mediación del objeto, que en sí se desprenden de esta relación artista-obra.

Los artistas crean obras materiales que circularán por una red de relaciones humanas complejas (Lindemann, 2006). Ellos poseen una cultura

que utilizan para construir su identidad individual y grupal, y especialmente para producir arte. Como sociedad, han creado una identidad particular a partir del legado cultural que difiere de los grupos que aún viven en la Amazonía, porque la intención de los pintores shipibos que ahora residen en Lima es indagar y escudriñar en sus antiguas tradiciones para rescatarlas, ya que estas generan éxitos y cierta atracción. Para ubicar y memorizar estos símbolos amazónicos es fundamental participar del ritual de la ayahuasca, cuyo efecto proporciona alucinaciones psicodélicas. En este acto cultural se generan imágenes que luego son recordadas y plasmadas en un lienzo. La identidad actual de la gente de Cantagallo se define en relación al trabajo que desempeña, el artístico, algo que no era común en la cultura shipiba de antaño, por lo menos no como un arte para el placer, sino con fines místicos y religiosos. Su inspiración o la fuente de creación sirve para comunicar un discurso visual sobre temas relacionados con la preservación de la naturaleza, del medio ambiente y la ecología, que son discursos modernos y asimilados.

La complementariedad del discurso textual y visual sobre la cultura representada por el artista se abre paso a través de las estructuras impuestas por algún grupo dominante; por ello pueden verse enfrentados a leyes más poderosas, y entrar en debate sobre si es o no arte lo que ellos producen. «No es suficiente, para que haya sentimiento estético, que obtengamos placer al verlas o escucharlas. Para que haya arte, hace falta una mirada y un pensamiento que lo identifique» (Rancière, 2004, p. 15), en ese sentido sus discursos acerca de la obra de arte deben enfrentar a grandes instituciones que tienen el poder legitimador de lo que es el arte contemporáneo en Lima, como los especialistas, curadores, críticos e historiadores del arte (2006), personajes que son parte del grupo dominante. En ocasiones, este tipo de arte shipibo es incomprendido y catalogado como arte popular o indígena, al no tomar en cuenta el contexto cultural y social en que se halla la obra de arte, ya que esta corresponde a causas políticas y económicas.

Por otro lado, los artistas son productores de mercancías. La cultura y su representación en objetos visuales se venden. Los artistas producen obras de arte que, además de únicas en su materialidad, tienen un fin estético que atrae, pero «lo bello», «cuyo contenido varía en cada sociedad y periodo histórico» (Méndez, 2009, p. 19) se desprende y se somete a una sola mirada. Sin duda, son objetos especiales, inventados u objetos naturales manipulados con una intención estética y puestos en un contexto que subraya una manera simbólica de considerarlos (Sanmartín, 2005, pp. 28-29), pero tienen que ser comprendidos desde otra sociedad que los observa.

Estos objetos poseen materialidad y son vistos cuando los compradores llegan a ponerlos en las paredes de sus salas o de sus tiendas para la reventa. Los argumentos del artista son desarrollados aún más por los clientes o por los revendedores, esto es, los comerciantes de obras de arte. Esta cadena en la elaboración del discurso sobre la obra les permite actuar o tener agencia, sin importar lo insignificante que el discurso pueda llegar a ser, modificando de esa manera poco a poco la estructura dominante que los contiene y que los categoriza. Así, los discursos producidos pueden ser políticos, en tanto hablan de la conservación del medio ambiente y la protección de la Amazonía; o artísticos, en tanto hablan sobre artesanía o arte popular subordinado a un arte europeo o contemporáneo.

Roldán, como los otros artistas, utiliza los discursos de acuerdo a lo que busca el cliente. Sin embargo, eso no ha dejado de lado el desarrollo de un arte a través de diferentes etapas con múltiples dimensiones. A veces se autodenomina «artesano», ya que se adecúa a un discurso exótico y lo liga más al lugar de procedencia. Pero llamarse artista evidencia un orden jerárquico mayor de estatus dentro y fuera de la comunidad, porque indica el éxito de su adaptación e inclusión social frente a cualquier miembro de Avshil.

5. EL CASO DE ROLDÁN PINEDO

El taller de Roldán o su sala de recepción tiene una mesa de madera enorme donde hace sus trabajos, un espejo en la pared y una puerta de tela que conduce a los dormitorios. Al recibirnos pronunció «*Jakon Yamuekiri*», sus palabras de bienvenida luego de recibir nuestro saludo. Nos contó que su nombre verdadero era Shoyan Sheca, que significa «ratón travieso». Él (figura 2) es un pintor adulto, vive en Cantagallo, casado dos veces y con varios hijos. Ha expuesto en galerías importantes en Lima, se le ha visto en reportajes de televisión y es conocido por muchos investigadores y comerciantes de arte; no obstante, su nombre todavía no está en la palestra de los grandes pintores amazónicos que reconoce la élite cultural y artística de Lima, a diferencia de Christian Bendayán.

Figura 2. Roldán Pinedo



Foto: Daniel Castillo, 2012.

La cultura de Roldán encaja con el concepto que alude a lo que los seres humanos «inventan, imaginan y practican para poder sobrevivir, reproducirse, organizarse, comunicar y explicar el mundo en el que viven» (Méndez, 2009, p. 23). El arte ha hecho que sobreviva, aunque solo en la última parte de su vida empezó a pintar. Tiene más de cuarenta años, pero en su juventud, junto a Elena Valera, asistió a los talleres del Seminario de Historia Rural Andina, cuando todavía vivían en la casa Tarata. Allí se convirtió en artista y empezó a ganar dinero, lo que le ha permitido tener más contactos y posición social en el mundo del arte. Solo de vez en cuando viaja a Pucallpa para visitar a parientes. Los Pinedo, cuenta Roldán, fueron quienes encabezaron la apropiación de la tercera zona de Cantagallo, junto a una de las cinco familias pioneras que llegaron desde el departamento de Ucayali. Sus padres se quedaron en la comunidad de San Francisco, cuando decidió viajar a Lima. Su papá había estudiado educación y se desempeñó como profesor por muchos años de su vida; él ya sabía hablar castellano, por lo que a Roldán le fue más fácil aprenderlo. En cambio, su madre falleció cuando todavía era un niño muy pequeño. Él es uno de los ocho hermanos que se quedaron con el padre, cuatro de ellos son mujeres y la mayoría de ellos son mayores que él. Algunos de sus hermanos viven en Cantagallo y cada uno tiene su propia familia. Uno de ellos se llama Jonás, chamán y maestro de ayahuasca, al igual que Juan Agustín, y ofrece sesiones del ritual en Cantagallo, en las cuales participa Roldán Pinedo para conseguir imágenes y colores para sus pinturas.

El pintor relata que la mayoría de las personas que viven en Cantagallo trabajan en las municipalidades y específicamente en áreas verdes como jardineros, a la par que en sus artesanías. Otros trabajan en chifas. También hay educadores, mientras que otros sacan provecho de la comida. Para Roldán el arte es la fuente de sustento de su hogar y solo se dedica a producirlo, aunque eventualmente pueda aprovechar alguna fiesta o reunión para vender comida o cerveza.

Parece que en Ashirel no todos tuvieron éxito como artistas, los pocos ingresos monetarios pudieron obligar a muchos artistas o artesanos a incursionar en otros campos, volviendo a Avshil.

Llegó a Lima alrededor de 1990, antes que Cantagallo existiese. Cabe recordar que la migración shipiba a Lima había comenzado mucho tiempo atrás (Espinosa, 2009, pp. 48-49). Arribó con Elena Valera gracias a una invitación de trabajo de uno de sus tíos que vivía en la casa Tarata, lugar donde los alojó. Luego, le dio trabajo a Roldán, quien empezó a trabajar de estibador, mientras que Elena lavaba ropa. Ambos empezaron a ganar algo de dinero. Posteriormente, Roldán consiguió un trabajo en un hospedaje de Barranco. Eso le permitió ganar más dinero y tener más horas libres como para dedicarse a otros asuntos, y aprendió de sus amigos artistas en Lima, siguiendo los pasos de Víctor Churay o Christian Bendayán. Churay era su amigo y conocía a Pablo Macera, reconocido historiador que fue algunos años atrás presidente del Patronato Nacional de Arqueología y catedrático de la UNMSM. A pesar de que las artes amazónicas en ese tiempo eran vistas como primitivas por los críticos de arte o académicos, Macera los invitó a formar parte de los talleres de arte en el Seminario de Historia Rural Andina que él había fundado en 1966. Para muchos «las artes primitivas eran infantiles esfuerzos para representar la naturaleza, tentativas deformadas por la ignorancia y por una irracional satisfacción en lo monstruoso y grotesco» (Schapiro, 1999, p. 17), pero estos talleres cambiarían la percepción de un arte representativo de la Amazonía peruana que servía como medio de trabajo y supervivencia en la ciudad. Allí, Roldán se hizo artista junto a Elena y otros pintores. Aunque el seminario nunca fue un centro de formación de artistas profesionales, Roldán estuvo aprendiendo a pintar en aquellos talleres.

Roldán y Elena asistieron al seminario durante tres años aproximadamente, hasta que empezaron a tener exposiciones públicas fuera de las instalaciones del seminario. En 1989 hicieron su primera exposición

junto a sus amigos pintores. Roldán comenzó así su carrera artística y a ser reconocido en el ámbito cultural de Lima. Le abrieron las puertas del Museo Nacional del Perú, del Museo de San Marcos, entre otros museos de arte popular. Su círculo de amistades creció considerablemente y los estudiosos del arte empezaron a ver su obra de otra manera. Por su lado, los comerciantes de arte vieron posibilidades de negocio. De este modo, el artista estaba entrando al círculo de Lima, es decir, a la esfera cultural artística dominante de la época.

Marí Solari apreció la obra de Roldán en las exposiciones y le ofreció hacer un pequeño convenio con él, que consistía en producir obras de arte, pinturas, con algunos motivos especiales para algunos clientes específicos, a cambio de un precio significativo. Aceptó el trato y de esa forma aumentaron sus ingresos y se sumó a la apropiación de Cantagallo en el año 2000. Perteneciendo a la comunidad, a medida que exponía, ganaba mayor posicionamiento social y estatus; curiosamente este acto hizo que se adelantara a Elena. Solari es una mercante y coleccionista muy conocida en Lima; ella es una amante de los objetos antiguos y del arte popular, una galesa que decidió quedarse en el Perú maravillada y atraída por el arte peruano. Después de su matrimonio con un peruano, muy animada, compró una casa con fachada antigua en el distrito de Barranco que hoy se ha convertido en una casa museo donde vende piezas de arte popular. Fue mentora de Roldán y es ahora la principal compradora de muchos de los trabajos que le son encargados a él y a otros artistas.

Roldán tiene un hijo mayor, que fue el primero en recibir la educación del Estado, en el colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Lima. Se llama Harry Pinedo y tiene 22 años y nos manifestó que por el momento se prepara para ingresar a la UNMSM, pero todavía no sabe muy bien qué quiere estudiar, aunque le contó a su padre que le gustaría seguir Administración, pero a Roldán le gustaría que estudie Derecho, a pesar de que su hijo está mostrando cualidades artísticas. Otra de sus hijas estudia en un colegio para mujeres, Nuestra Señora del Socorro.

Dice Roldán que son buenos colegios y que cuando llegó aquí, sus familiares y amigos le aconsejaron poner a sus hijos a estudiar en esos lugares y no en la escuela bilingüe que hay dentro de Cantagallo. Refiere estar satisfecho, pero tiene cierta preocupación por lo que pasará con sus hijos; advierte que muchos de los que han estudiado en Cantagallo se inclinaron hacia la docencia, pero, después de que se convirtieron en profesionales, empezaron a viajar al sur, hasta Chíncha, para esconderse y empezar a trabajar como albañiles en construcción, ya que no encontraban trabajo como profesores y quizás querían evitar la vergüenza.

Roldán responde a la pregunta sobre los mejores recuerdos de su vida y contesta dando «gracias a Dios por haber conocido a Pablo Macera, porque él me hizo conocer el mundo y ha expuesto mis pinturas»... y «por conocer a mi familia aquí en Cantagallo, que no había conocido en Pucallpa, porque las distancias entre comunidades eran lejos». Para él, Cantagallo es símbolo de esta reunión familiar y de un esfuerzo en conjunto donde el hogar se proyecta. La comunidad y sus anhelos de adaptación y éxito han reconfigurado sus lazos de parentesco y afinidad. Curiosamente algo parecido me dijo Rusber García cuando le pregunté sobre qué era la cultura para él y me respondió que era la familia, con un detalle más sobre relaciones sociales: «Siendo pintor conocí a artistas famosos, conocí a otros artistas amazónicos, que son mis amigos, gracias a ellos». Estos artistas fueron quienes lo apoyaron y ayudaron a desarrollar su técnica y arte; desprenderse de todo ello le fue difícil.

Tal como nos lo había contado, Roldán apareció en un reportaje del canal de televisión Panamericana (Sacín, 2011). Allí decía que había viajado por el mundo, conociendo países como Alemania, Francia y Japón. No obstante, cuando le pedimos algunas fotos para que nos cuente más detalles, respondió que estas se habían perdido junto a la cámara que le robaron. Tan solo conserva los folletos de aquellos viajes, algunos papeles y sus recuerdos que se van perdiendo a medida que pasa el tiempo.

Roldán comenzó una carrera artística que le permitió viajar fuera del país, en algunos casos junto con Elena. Viajó para las presentaciones de sus obras o para la inauguración de alguna exposición. Para ello, muchas personas tuvieron que ayudarlo con los trámites de viaje. Por ejemplo, según indican los documentos que pude obtener de sus manos, una de las personas que le ayudó en los trámites de la visa para su viaje a Finlandia, fue Annette Kjærgaard, de la International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), quien se contactó con Roldán y Elena el 29 de mayo de 2007 para indicarles que los trámites de viaje ya se habían realizado.

En 2005, PromPerú tenía como gerente general al historiador Carlos Zamorano Macchiavello, quien, con motivo de las Fiestas Patrias, participó en la Expo Universal Aichi 2005 realizada en Japón. Una parte de este proyecto involucraba presentar la Amazonía peruana, para lo cual llevó a pintores shipibos junto a sus obras de arte. Así, las obras de Roldán fueron expuestas en Toyokawa por casi una semana, junto a otros eventos que presentaban otros aspectos culturales del Perú.

Otra de las exposiciones se llevó a cabo en Ecuador, invitado por el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP) en 2007. En ese entonces, la subdirectora, María Leonor Aguilar, fue quien llegó a contactarse casualmente con él, por intermedio de un amigo que había viajado a Lima, pero que no pudo conocer la selva, y a quien le indicaron que había un lugar denominado Cantagallo donde podía comprar artesanía del grupo étnico shipibo.

Entre las exposiciones más importantes en el Perú se sitúa la llevada a cabo en 2000, titulada «El ojo verde: cosmovisiones amazónicas», realizada en la sala de exposiciones de Telefónica, en Lima. Este evento fue importante porque se reunieron muchos pintores amazónicos que recién comenzaban a hacerse conocidos. Incluso porque Telefónica es una empresa con grandes campañas de difusión y distribución de publicidad; además, contaba con la publicación de un libro voluminoso, que incluía investigaciones de Pablo Macera y María Belén Soria,

dos historiadores que estaban siguiendo el proceso de migración de la Amazonía a Lima desde hacía décadas. El libro fue diseñado por Gredna Landolt. El primer contacto de Telefónica fue, entonces, Macera, ya que sabían que él trabajaba con indígenas shipibos que producían obras de arte y ya habían realizado algunas exposiciones interesantes en el museo de la UNMSM. La publicación del libro fue todo un éxito; en él se presentaban las obras de estos nuevos artistas, se mostraba la relación que tenía el producto con lo cultural y lo étnico, mostrando la Amazonía y sus costumbres, con un tinte exótico que resaltaba los mitos y las técnicas de producción natural, lo cual resultaba atrayente.

En 2005, la exposición «La sogá de los muertos» fue clave para aumentar el prestigio de Roldán, porque organizaba la presentación de nuevos artistas amazónicos junto a los ya reconocidos. Muchos de ellos fueron seleccionados a partir de la exposición que realizó Telefónica en 2000. En este otro evento participaron Christian Bendayán, Rhony Alhalel, Pablo Amaringo, Higinio Capino, Enrique Casanto, Gino Ceccarelli, Harry Chávez, Víctor Churay, Nancy Dantas, Rafael Díaz, Mónica Gonzales, Rubel Katip, Luis Alberto León, Eduardo Llanos, Yayo López, Francisco Mariotti, Alfredo Márquez, Francisco Montes, Ruth Montes, Juan Osorio, Juan Pacheco, Yolanda Panduro, Gerardo Petsaín, Roldán Pinedo, Yando Ríos, Agustín Rivas, Rocío Rodrigo, Brus Rubio, Elena Valera, Eduardo Villanes, Armando Williams, Rember Yahuarcani y Santiago Yahuarcani. Aunque mantuvo la temática «de la selva exótica», esta exposición colectiva le daba la posibilidad y los conocimientos necesarios a Roldán para aspirar al reconocimiento de sus obras como arte contemporáneo. Un ritual de paso con el que se transgredía la jerarquía, ya que ponían sus obras junto a y al mismo nivel que la de aquellos artistas académicos, como Pablo Amaringo, Christian Bendayán y Rember Yahuarcani. Este último artista presenta una evolución parecida a Roldán, estudiada por Giuliana Borea (2010).

Todas estas exposiciones nacionales y extranjeras tienen algo en común: las obras y los pintores son presentados dentro de un marco que se inclina a resaltar el arte popular subordinado como un tema étnico y no como parte de un arte contemporáneo que podría ser expuesto en museos como el Museo de Arte de Lima (MALI). Algunas exposiciones como las de Japón y Finlandia estuvieron muy ligadas a la representación cultural de una sociedad amazónica en particular, resaltando lo exótico más que por el análisis de sus obras como arte.

La publicación de libros cobra importancia en la construcción de la estructura que sostiene a todo objeto dentro de la categoría de lo «popular»; los libros que los científicos o especialistas escriben relatan con cierto misticismo y exotismo la vida de cada uno de estos pintores, subrayando o comenzando casi siempre con el lugar de nacimiento, Yarinacocha, en el caso de Roldán, además del uso tradicional de insumos de la selva para producir sus telas y pinturas de origen natural. Roldán señala, al igual que Elena, como parte de su discurso: «usamos tierras naturales». La opinión de los expertos sobre ellos toma otro papel importante, más cuando los señalan como personas que mantienen sus tradiciones antiquísimas a través del tiempo, lo que no siempre es real. Ello ha provocado que muchos turistas en búsqueda de lo exótico se interesen al respecto y de esa forma estos artistas sean invitados a exponer en el extranjero.

Gredna Landolt editó *El ojo que cuenta: mitos y costumbres de la Amazonía indígena, ilustrados por su gente* (2005). En este texto son incluidos tanto Roldán como Elena. Cada uno relata un mito que es acompañado por algunas de sus pinturas en forma de ilustraciones. Aquí, es el texto el que está otorgando el significado a las imágenes que se ven y en el que la cultura se hace evidente para llamar la atención o posicionarse como algo novedoso. Luego, Landolt publicará el libro en Finlandia, contactándose con Annette Kjærgaard para llevar a Roldán y Elena a Dinamarca.

6. EL CASO DE GUÍMER GARCÍA

Dos pintores jóvenes vivían cerca de la casa de Roldán. Uno de ellos, Rusber García, me dejó pasar a su taller, ambiente que funcionaba también como dormitorio, sala y cocina: «Bienvenidos a la casita, a la casa humilde, a la casa del artista». Menin Sina es el nombre que sus abuelos le habían puesto al nacer en la comunidad de San Francisco, que traducíéndolo del shipibo al castellano sería «el diseñador» o «el que diseña perfecto». Él señala que es algo común poner aún nombres en shipibo y que esa costumbre se mantiene en Cantagallo.

Rusber, al igual que cualquier investigador, ha definido su propio concepto de «cultura» bajo sus términos, señalando que esta «es la familia» y que, por ejemplo, «cuando se casa una pareja, el esposo tiene que tener su chacra, si no, no puede casarse. El hombre debe ser buen cazador y pescador...». «En tiempos de mis abuelos, no necesitaban dinero; en la cocha había bastante pescado; y, cuando se casaban hacían una fiesta, que se llama *pishta*, y siempre se celebra con música y con comida». Pero su concepto aplicado a la situación actual revelaría que Rusber aún no es un buen cazador, no se ha casado y no ha conseguido muchos clientes. Por el momento, prefiere seguir siendo un joven soltero amante de su arte, descuidando las relaciones sociales que podrían darle más dinero y quizás una esposa.

Sus padres viven todavía en la comunidad de San Francisco. Rusber se considera shipibo, al igual que Guímer, y afirma ser mestizo: «los shipibos ya estamos civilizados; como joven shipibo he aprendido su cultura; desde niño uno está en la escuela y aprende muchas cosas de la cultura mestiza... Y ya pues, [uno] aprende a hablar en castellano». Él, como joven, parece estar pasando por el mismo proceso de aprendizaje de muchos migrantes que llegan a Lima, en el cual tienen que asistir a los colegios donde pierden ciertas costumbres y creencias. Esto, no obstante, nos indica que están abiertos para incluir el mundo occidental en su propia cultura. Para Rusber el colegio es el lugar donde

aprendió la importancia de ingresar a la universidad, de ser «alguien en la vida» (un profesional) y de amar los dibujos y los colores. Aunque sus padres hubiesen querido que estudie Derecho, él decidió lo que quería ser: un artista.

Guímer García ha pintado cuadros desde los quince años junto a su hermano Rusber. Uno de sus primos había regresado de la ciudad de Lima y le enseñó a preparar la tela y a usar los pinceles y colores: «Quise ser como él». Así, poco antes de terminar el colegio empezó a ganar premios en los concursos de dibujo. Para mejorar su técnica, ya unos años mayor, se inició en el ritual de ingesta de ayahuasca. Con tal inspiración pudo mejorar su pintura, en base a las visiones que tenía: «yo siempre me inspiro del ayahuasca, es una planta medicinal de la selva que nos enseña muchas cosas: espiritualmente, psicológicamente; nos enseña todo la planta». Ahora siempre participa en los rituales de ayahuasca antes de pintar: «Cuando una persona ya toma y toma el ayahuasca, ya tiene presente lo que quiere pintar en la mente, qué cosa es lo que ha visto... entonces la persona ya apunta todo lo que está en su mente, todo». La relación con la persona que guía el ritual es importante en la cultura Shipibo, por lo que Guímer y Rusber han elegido a su tío, Demer Ramírez, como «maestro» (chamán). Durante el proceso ritual, él aprende a ver la «verdadera realidad», conformada por líneas psicodélicas que forman motivos geométricos que son interpretados como los planos de diseño de cada ser en la naturaleza. Según Rusber, «él me enseñó todo: cómo curar a la persona, cómo ver el futuro... En mi caso, he visto que tengo que seguir adelante, que tengo que luchar». Como pintor shipibo ahora es un deber participar del ritual, eso representa su cultura y su fuente de inspiración.

Guímer García, al igual que su hermano, pinta para «conseguir una casa, y para comprar cosas... materiales de los cuadros... unas cositas también», lo que le daría más estatus, pero a veces se contradice. Además, dice: «Para construir una casa se necesita plata, en el caso de aquí [Lima] en la selva, tenemos muchas cosas, como peces [disponibles]».

Nunca deja de comparar las culturas de Lima y de Pucallpa, siempre las separa formando la dicotomía ciudad-selva. «Yo siempre viajo a la selva, dice Rusber, porque se necesita materiales naturales que crecen allá para hacer las pinturas». Él señala que los materiales son caros y que gasta entre S/ 300.00 y S/ 500.00, aparte de los costos del viaje. Nos cuenta que actualmente «los pigmentos naturales, en nuestra zona son más difíciles de conseguir... hay pigmentos que están cerca para conseguirlos y hay unos pigmentos lejos... para traer, unos tres días, ocho días de viaje. Por ejemplo, yo tengo pigmento en mi casa, y con eso siempre hago mis trabajos». Adicionalmente, comenta que «las grandes empresas lo están destruyendo todo, todo, bosques, no es posible hacer eso. Entonces, nosotros como dueños de esto, nosotros no lo permitimos». Precisamente, cuando le preguntamos cómo es que enfrenta esa situación, señaló: «Dialogando con los jefes», solicitándolo en forma pacífica. Asimismo, él señaló que mediante sus pinturas defiende la naturaleza: «Claro, estas pinturas son en base a eso, son bosque [...] es lo que yo defiendo [...] pinto la naturaleza para defender la naturaleza».

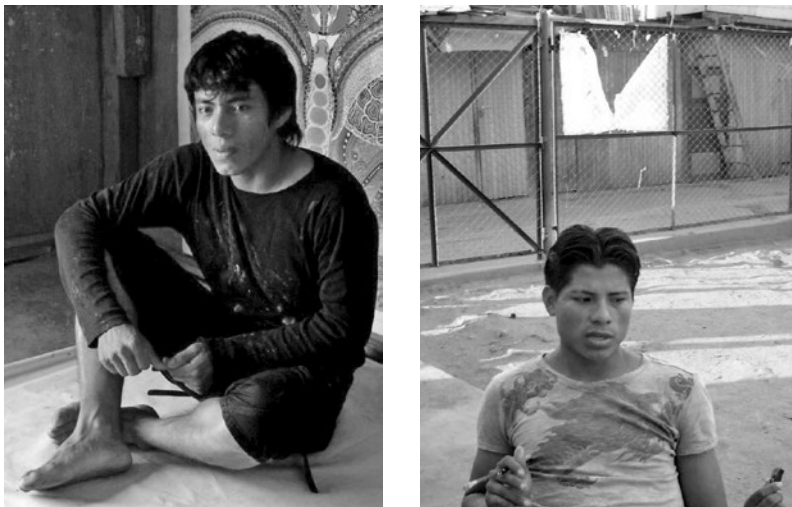
Los hermanos García Bardales no pertenecen a ninguna de las dos organizaciones (Ashirel y Avshil), pero si tuvieran que elegir, optarían por la de su el tío Demer, quien es el presidente de la primera organización. Cada vez que llegan de Pucallpa, ellos se hospedan en una de las casas de él y pueden quedarse el tiempo que quieran. La última visita a Lima duró seis meses ¿Qué pasaría si un día vuelves de la selva y encuentras que Cantagallo ya no existe más?, pregunté y Guímer respondió: «Buscaríamos otro familiar, para seguir viniendo; en otro lado, y seguiremos pintando con lo que tengamos». A pesar de todo, el trabajo ha sido una preocupación para Guímer, porque quieren conseguir y cumplir sus metas: «A veces me sale, a veces no me sale, pero ahí estoy». Él no quiere trabajar de otra forma: «Mi trabajo es el arte», señala Guímer García, quien dedica diariamente seis horas de trabajo como promedio para elaborar alguna obra. Cuando tiene una obra terminada y nadie ha venido a Cantagallo para comprarle, camina hacia el Centro

de Lima ofreciendo sus pinturas por las calles. Cuando alguien le compra, que mayormente es un turista, Guímer se despide de la obra y del cliente porque nunca más los volverá a ver. Aquellas obras de arte que se prepararon hace unas semanas atrás con la ayahuasca desaparecen. Guímer García es invisible socialmente, un artista marginal que carga con sus cuadros enrollados dentro de uno de esos tubos que los arquitectos usan para llevar sus planos; de esa manera, anda por las calles como cualquier comerciante ambulante, distinguiéndose por sus obras y por su vestimenta típica.

Guímer sale a las calles a buscar a sus amigos. Sus amigos son limeños y muchos de ellos le han comprado cuadros en algún momento. Rusber dice que los cuadros son para sus amigos y que ellos los cuelgan en sus salas, sirven para adornar sus casas.

Rusber y Guímer son pintores jóvenes y autodidactas (figura 3). Juntos observaban a sus amigos pintores de Cantagallo para seguir aprendiendo, tal como lo hicieron en Pucallpa. Poco a poco, los dos han querido entrar a los círculos de arte y exponer en algún museo; eso les gustaría, pero aún no saben cómo hacerlo, a diferencia de Roldán Pinedo que ya lo consiguió. Aún no hablan mucho de exposiciones y de artistas reconocidos, ni planes para posicionarse en el mercado cultural de Lima. Aunque es el sueño de ambos, olvidándose del problema que podría haber alrededor de ellos, se enfocan en temas personales y naturales. Guímer, el hermano menor, nació el primero de enero de 1993, en Pucallpa, es un pintor talentoso y está fascinado con la pintura. Ha participado junto a otros amigos pintores en eventos artísticos tanto dentro y fuera de Cantagallo. No lleva mucho dinero a pesar de que lo tiene y vende muy barato sus obras; en ese sentido, «su dependencia no se establece tan solo en relación con el poder y el dinero, sino con respecto a los valores y creencias culturales [como la familia]. Un estudio más completo del tema se alcanzaría analizando tanto las relaciones que entorno al mercado se producen, como los procesos de creación y goce del contenido de las obras a la luz del marco cultural» (San Martín, 2005, p. 78).

Figura 3. Rusber García y Guímer García



Rusber García (izquierda) y Guímer García (derecha). Fotos: Luis Guillén, 2012.

Los hermanos comparten mucho tiempo pintando, hasta el extremo de construir estilos muy parecidos para pintar, al punto que Rusber hizo una copia de uno de los cuadros de su hermano casi idéntica. El cuadro fue titulado *La mariposa* y, en realidad, ha sido pintado más de ocho veces, algunas por Rusber y otras por su hermano. Ambos pueden explicar las pinturas con gran detalle y casi de la misma manera, pues comparten el mismo repertorio cultural de significados con sus sutiles variaciones.

Muchos turistas o clientes que saben el origen de estas pinturas, han enseñado a Guímer García a usar las redes sociales de Internet. Ambos tienen una cuenta en Facebook y manejan su propio correo electrónico, como cualquier joven de su edad, lo que les permite tener otra forma de contactar a sus clientes, algunos de ellos extranjeros. Así conocieron a quienes los invitaron a viajar a Argentina; actualmente se encuentran allí.

7. LA VALORACIÓN DE LA OBRA DE ARTE

Una de las principales premisas de las que tenemos que desprendernos y reaprender es el concepto de arte que ha manejado Occidente: la idea «de que uno de los rasgos distintivos del objeto de arte es la de no poseer valor de uso, y la de que su visión desinteresada hace posible que quien lo contempla viva una experiencia estética» (Méndez, 2009, p. 27). La nueva visión considera a la obra de arte, más que como un objeto netamente estético, como una mercancía (García Canclini, 2004, p. 60). No debemos olvidar que, aún como objeto, mantiene y conserva imágenes compuestas dentro de ella que reproducen aspectos de la cultura. Son productos, a veces muy complejos en su construcción, ya que no solo involucran al artista como autor, sino a la sociedad como autora de la obra por ser productora de la cultura. En nuestro análisis, si tomamos en cuenta la cultura Shipibo (Morin, 1998; Soria Casaverde, 2009) para analizar las obras, encontraremos cómo es que el pensamiento shipibo domina el acto sentimental del artista cuando está cogiendo con la mano el pincel y lo desliza cargado de pintura sobre el lienzo de tocuyo. Los pintores shipibos no se dan cuenta y no perciben conscientemente qué hay detrás de sus impresiones y gustos a la hora de pintar; su visión y selección está naturalizada. Algunos ejemplos relevantes son las etnografías de Descola (1987, 1998 y 2005) o los estudios de Lagrou (2009, pp. 11-37 y 2012) sobre arte amazónico.

La obra artística es una unidad de análisis, ya que posee imágenes y representaciones del contexto que se maneja en determinados momentos o circunstancias. Pueden contener figuraciones referenciales a la cultura, como cada caso de los pintores shipibos que recuerdan la Amazonía y sus costumbres para pintar y dibujar. Al respecto, Roldán señala: «Yo saco de la memoria, cuando yo viajo traigo eso también en la memoria». Eso ha llevado a que la cultura no se pierda, sino más bien se reconstruya y siga evolucionando dentro de la ciudad de Lima, y quizás se hayan inventado algunas tradiciones más, como la nueva fiesta de San Juan en Lima.

No debemos olvidar que la obra artística posee un valor agregado que siempre es parte de la cultura, está inmersa en ella, así como cada uno de nosotros en nuestra cultura. Entonces, para analizar una obra de arte debemos hacerlo desde los parámetros de la cultura que la ha producido por lo menos considerarlos. El arte primitivo para Occidente no tiene interpretación, es un caos; sin embargo «esta noción de arte primitivo es en parte producto de la imaginación romántica y en parte fruto del etnocentrismo» (Méndez, 2009, p. 41).

En estos tiempos, la cultura se está convirtiendo en una mercancía más. El arte es cultura, por tanto, es una mercancía más y no por eso deja de ser arte. Ello «consiste en recordar que la cultura no es vista ahora como un bien suntuario, una actividad para los viernes a la noche o los domingos de lluvia, en la cual los gobiernos tienen que gastar, sino un recurso para atraer inversiones, generar crecimiento económico y empleos» (García Canclini, 2005). Por ello, en Cantagallo, a causa de la demanda de obras artísticas, los trabajos se perfeccionaron y algunos artistas desarrollaron estilos nuevos, incorporando detalles del arte occidental. Estas nuevas obras fueron llamando la atención de los críticos y especialistas de la ciudad, lo que dio pase a las exposiciones en algunas de las galerías de arte. Este nuevo arte obtiene más precio dentro del mercado, incrementa la posición y reconocimiento del artista, que se plasma en la firma dentro del lienzo, la cual se hace imprescindible.

El análisis valorativo de las pinturas de Roldán Pinedo y de Guímer García consiste en «plantear el arte en términos de sistema cultural, en insistir en el estudio de los símbolos entendiéndolos como vehículos de la cultura, en interpretar cada cultura desde el punto de vista de los actores sociales, y en analizar no tanto el orden subyacente a todo sistema cultural, sino cómo dichos sistemas dan la pauta a las relaciones sociales, a la construcción del yo y a una conducta humana entendida como culturalmente distintiva» (Méndez, 2009, p. 87). Esta mirada nos hará ver la compleja y singular composición que tiene cada obra de arte

desde otro punto de vista, más flexible que el tradicional occidental, que permite compatibilizar los datos con las argumentaciones culturales del propio artista, que son una explicación más completa de la obra. Esta nueva perspectiva reivindica el estatus valorativo de la obra de arte para aumentar su valor dentro del mercado.

Las academias de arte de Lima legitiman el nivel del arte, son los lugares donde se aprende a pintar, pero no todos los artistas asisten a esas aulas, ya que ello generaría un puente para que la obra de arte pase a otra categoría y las miradas se reconfiguren y la obra sea menos ambivalente de lo que es ahora. A Guímer no le gustan las aulas ni aprender sentado en una carpeta, tampoco le interesa postular a la academia, porque su fuente de inspiración y enseñanza está en la medida de su purificación espiritual, la cual consigue progresivamente al participar del ritual del ayahuasca, porque ahí las plantas y las visiones le enseñan cómo debe pintar, ellas saben comunicarse con los hombres a través de símbolos que el chamán le ayuda a traducir.

Un especialista de arte occidental podría decir que las obras de Roldán y Guímer son muestras del arte *naïf* («ingenuo») en el Perú. Sin embargo, sus obras guardan una complejidad que tiene que ver con la historia y los contextos por los que pasaron estos dos artistas de Cantagallo.

La obra de arte de Guímer, incluso la obra de Roldán y Elena de otra etapa, es puesta en esa narrativa lineal de progreso, de acuerdo a un tiempo y espacio. Por el momento su obra es ubicada dentro de lo que catalogamos como «arte popular»; no obstante, su no alineamiento a las reglas de juego imperantes se convierte en la excusa sutil y material para categorizar objetos. Al mismo tiempo, se disfraza la discriminación a una población étnica de la cual se desconocen sus pensamientos y su cultura, pudiendo ser estos tan complejos como cualquier otro tipo de pensamiento que genere cultura y arte.

Guímer y Roldán comparten una cultura que todavía se mantiene estando en Lima. Su cultura es inspiración y también una forma de pensar y actuar típica, que permite que se vea el mundo desde la cultura amazónica. Ello teniendo en cuenta que «representar es hacer presente lo ausente» (Debray, 1998, p. 34) y lo ausente es el contexto amazónico. Los recuerdos de los artistas son reformulados en las visiones que aparecen cuando participan en el ritual del ayahuasca, porque guían las formas y colores de las figuras de los animales, plantas, mitos, seres mitológicos y humanos de la pintura. Así, crean sus propios repertorios de elementos simbólicos que configurarán cada cuadro. El orden y el dibujo de estos elementos corresponderán más a la forma en que piensan, en cómo ven a los animales y a las plantas: como seres dominantes dentro del espacio del lienzo que evidencian que la naturaleza los ha colonizado.

La forma de producción de la obra de arte en Cantagallo es igual de compleja o similar a cualquiera que es producida por los artistas académicos, ya que implica un aprendizaje cultural. Solo que el desconocimiento de la cultura Shipibo y amazónica en general hace desvalorizar la obra de arte que podría ser, en caso contrario, mejor apreciada. Los artistas de Cantagallo no producen un arte típico ni exótico; han creado un estilo nuevo que ha evolucionado, ya que han incluido algunos conocimientos del arte europeo, desde el formato cuadrado del lienzo hasta el uso de acrílicos para pintar. Ya que el arte «es un hecho social universal multiforme que no puede ser aprehendido desde categorías estéticas o teorías sobre el arte occidentales al ser estas deudoras de nuestro particular desarrollo histórico» (Méndez, 2003, p. IX). Finalmente, este enfoque analítico entre la historia, la cultura y el arte incrementa el reconocimiento del arte amazónico peruano que se está produciendo en la comunidad de Cantagallo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor W. (2002). *Teoría estética*. Obra completa 7. Madrid: Akal.
- Arana Gómez, Sara Isabel (2011). Cantagallo: Shipibos urbanos y la difícil tarea de construir una vida transcultural. Entrevista al Sr. Ricardo Franco Ahuanari (Pte. De Avshil). *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 7(6/7).
- Belaunde, Luisa Elvira (2012). Diseños materiales e inmateriales: La patrimonialización del kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico*, 3, 123-146.
- Belaunde, Luisa Elvira (2009). *Kené: arte ciencia y tradición en diseño*. Lima: INC.
- Borea, Giuliana (2010). Personal Cartographies of a Huitoto Mythology: Rember Yahuarcani and the Enlarging of the Peruvian Contemporary Art Scene. *Revista de Antropología Social dos Alunos do PPGAS-UF SCAR*, 2(2), 67-87.
- Debray, Régis (1998). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en occidente*. Barcelona: Paidós.
- Descola, Philippe (1987[1986]). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: IFEA-Abya-Yala.
- Descola, Philippe (1998). Las cosmologías de los indios de la Amazonía. *Zainak*, 17, 219-227.
- Descola, Philippe (2005[1993]). *Las lanzas del crepúsculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura de Argentina.
- Espinosa, Óscar (1998). Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación. *América Latina Hoy*, 19, 91-100.
- Espinosa, Óscar (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38(1), 47-59.
- Fortes, Meyer & Edwards Evans-Pritchard (2010[1940]). *Sistemas políticos africanos*. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Iberoamericana.

- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, Néstor (2005) *Todos tienen cultura: ¿quiénes pueden desarrollarla?* Ponencia presentada en el Seminario sobre Cultura y Desarrollo del Banco Interamericano de Desarrollo. Washington, 24 de febrero.
- Gell, Alfred (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lagrou, Els (2009). *Arte indígena no Brasil*. Belo Horizonte: ComArte.
- Lagrou, Els (2012). Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo Amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazónico*, 3, 95-122.
- Lavalle Vidal, Paul. (2010). «La influencia del contexto urbano de una práctica indígena: Luz Franco Ahuanari, artesana shipibo residente en Cantagallo, ubicado en El distrito del Rímac, de la ciudad capital de Lima». Trabajo de investigación de la Escuela de Antropología de la PUCP.
- Landolt, Gredna (2005). *El ojo que cuenta: mitos y costumbres de la Amazonía indígena, ilustrados por su gente*. Lima: IKAM.
- Lindemann, Adam (2006). *Coleccionar arte contemporáneo*. Madrid: Taschen.
- Méndez, Lourdes (2003). *La antropología ante las artes plásticas. Aportaciones, omisiones y controversias*. Madrid: Siglo XXI.
- Méndez Lourdes (2009). *Antropología del campo artístico: del arte primitivo al contemporáneo*. Madrid: Síntesis.
- Morin, Françoise (1998). Los shipibo-conibo. En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (volumen 3: pp. 275-439). Quito: Abya-Yala.
- Ramos, Vania (2012). Grandes vías. *PuntoEdu*, 8(253), 2-4.
- Rancière, Jacques (2004). *Malaise dans l'esthétique*. París: Galilée.
- Sacín, Leah (2011). *Los shipibos del río Rímac* [reportaje del programa de televisión *Al sexto día*]. Lima: Panamericana Televisión.
- Sanmartín, Ricardo (2005). *Meninas, espejos e hilanderas: ensayos en antropología del arte*. Madrid: Trotta.

- Schapiro, Meyer (1999[1953]). *Estilo, artista y sociedad. Teoría y filosofía del arte*. Madrid: Tecnos.
- Soria Casaverde, María Belén (2004). *Introducción al Mundo Semiótico de los diseños shipibo-conibo*. Lima: UNMSM-Seminario de Historia Rural Andina.
- Soria Casaverde, María Belén (2009). *El discurso de las imágenes: Simbolismo y nemotecnia en las culturas amazónicas*. Lima: UNMSM-Seminario de Historia Rural Andina.
- Ulfé, María Eugenia (2011). *Cajones de la memoria: la historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

SALUD MENTAL COMUNITARIA: UNA FORMA DE TRABAJO BASADA EN EL RECONOCIMIENTO

Tesania Velázquez

Pontificia Universidad Católica del Perú

Evelyn Seminario

Pontificia Universidad Católica del Perú

La salud mental entendida de una manera integral incluye dos dimensiones, una conceptual y otra política. La primera enfatiza su carácter dinámico producto de la interacción de las personas con su entorno (Velázquez, 2007b); la segunda la concibe como un derecho humano y, bajo esta cualidad, se hace exigible a los Estados (Castellón & Laplante, 2005). A partir de estas premisas, se deben de plantear políticas públicas en salud mental que respondan al encuentro entre personas, en las cuales se reconozca que cada actor involucrado tiene una manera particular de pensarse y ubicarse en el mundo. Para lograr este fin, es necesario realizar intervenciones comunitarias que recojan los saberes previos de personas y comunidades y que, al mismo tiempo, busquen entender las necesidades y recursos que poseen estos actores.

En el contexto peruano, diez años después de la entrega del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación (CVR), a pesar de los esfuerzos de algunos sectores para seguir las recomendaciones de la CVR, no se ha avanzado lo suficiente en el marco de reformas institucionales que promuevan una salud mental de carácter intercultural.

Este artículo propone un modelo de trabajo fundado en el reconocimiento positivo de las diversidades, en el encuentro intersubjetivo que busca abrir paso a diferentes maneras de entender el continuo de salud y enfermedad. De este modo, se reconoce expresamente la existencia de otras concepciones sobre la manera de enfermar y sanar, los medios para hacer frente a la enfermedad y aproximarse a la salud mental. Por lo que se entiende que estos matices responden a diferentes matrices y tradiciones culturales existentes en nuestro país. En este sentido, solo se puede concebir la salud mental y el bienestar si ellos están anclados en la «cultura» (producción de significados que hacen inteligible la realidad) y en la «comunidad» (experiencias y formas de organización social). Frente a esta compleja tarea, se propone trabajar desde la intersubjetividad y con un enfoque comunitario que sumados a políticas de reconocimiento, podamos colaborar con otros y al mismo tiempo construir una experiencia colectiva integradora, un «nosotros» pleno.

1. LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD Y LA INTERSUBJETIVIDAD

En la construcción de nuestra propia subjetividad, el «otro» importa, pues entra a ser parte de esa misma subjetividad, hasta el punto de que la afirmación del propio sujeto no puede entenderse sino como afirmación del otro en la intersubjetividad (Dussel, 1999). En consecuencia, la propia subjetividad «se descubre», desde el nacimiento, en la relación con el otro. Acorde con ese marco conceptual, la construcción de nuestra mismidad se puede entender desde una dimensión ética relacional; es decir, parte de relacionarnos con otro en condiciones de igualdad y respeto, lo que incluye la responsabilidad que cada persona tiene respecto de la otra, lo que significa no solo una relación con el otro sino una imbricación. En palabras de Dussel, «¡Ama al Otro porque él/ella es tú mismo!», o «[...] porque tú eres él/ella mismo!» (1999, p. 5).

La intersubjetividad plantea una relación en que cada uno de los participantes tiene una subjetividad: una manera de construir de a dos;

en la existe un yo agente, con capacidad de relación intersubjetiva desde los primeros meses, que se relaciona de manera activa con otro. En términos de Bollas, la estructura de los objetos de alguna manera metamorfosea nuestro mundo interno y deja una huella en nosotros, produciéndose un encuentro donde la subjetividad es conformada de nuevo en cada encuentro (1987).

Benjamín reformula la función materna en el desarrollo y plantea que no solo la madre tiene función de contención, sino que también favorece al reconocimiento y la posibilidad de mirar al otro y desde ahí rescatar su subjetividad (1998). Es decir, retoma el vínculo primario para plantear que el niño/a se construye desde el otro y en el otro. En ese sentido, la misma autora señala que los límites del yo son permeables pues este se constituye de manera recíproca en relación con el otro, dependiendo del reconocimiento del otro. Este reconocimiento solo se puede tener en tanto el otro afecte al propio yo. En la misma línea, Santisteban plantea que la mente humana está hecha de interacción y de vínculos, ya que el yo se construye a partir de los otros significativos (2008). Por tanto, una aproximación intersubjetiva debe basarse en el reconocimiento del otro.

Este reconocimiento del otro como parte de uno mismo no elimina las diferencias, pues no busca suprimir las identidades ni generar una actitud discriminatoria. Por el contrario, reconocer al otro es otorgarle la categoría de persona y evitar que se le ubique dentro de una categoría impuesta que formalice la violencia simbólica (Bourdieu, 1996). Efectivamente, la subjetividad permite comprender el sentido y significado de la singularidad y la particularidad como soportes de la individuación de cada sujeto en el engranaje de la diversidad humana (Palacio, 2006).

A partir de esta concepción de persona nos interesa el encuentro intersubjetivo, aquel espacio y momento donde se construye una nueva relación, donde hay dos, cada uno con una subjetividad propia. Si bien, al inicio se niega la diferencia, esta nos confronta y nos implica; luego, nos influye y redefine nuestras identidades. Creemos central entender cómo

se reproducen las cosas entre las personas y en las sociedades, a partir de las experiencias relacionales y el encuentro con el otro (Velázquez, 2007b).

Trascender lo intrasubjetivo e introducirnos en la intersubjetividad permite entender a la persona ligada a su historia y a su entorno actual, abierto para ser permeado por el otro; donde cada subjetividad es re-definida en cada encuentro. Más aún, esta es una necesidad en un país como el nuestro, multicultural y diverso.

2. EL ENCUENTRO EN MEDIO DE LA VIOLENCIA

El *Informe Final* de la CVR señaló que las principales víctimas del Conflicto Armado Interno (CAI) durante las décadas pasadas fueron los pobladores quechuahablantes de las zonas rurales del Perú, especialmente aquellos que residían en la zona de Ayacucho. El informe evidencia que existieron diversas situaciones sociales que facilitaron el CAI, como la exclusión, discriminación y abandono de las comunidades rurales y más pobres (2003).

Las secuelas de los conflictos armados internos prolongados, como el vivido en el Perú, son devastadoras. Algunas se relacionan con ámbitos económicos y, al mismo tiempo, existen otras de carácter individual y social. A nivel personal, aparecen emociones negativas, daños a la identidad, problemas psicológicos y psicosociales (2003, Rodríguez, 2009). El daño social incluye la destrucción de los modos de vida tradicionales, la desintegración de vínculos familiares, la alteración de la convivencia, la estigmatización social y el desplazamiento involuntario, entre otros efectos nocivos (CVR, 2003, Rivera & Velázquez, 2008). Por todo ello, una de las secuelas del CAI es la desconfianza (Comisión de Entrega de la CVR, 2004; Theidon, 2004; Laplante & Rivera, 2006). Esta emoción podría generalizarse no solo hacia extraños (pobladores de otras comunidades), sino también al interior de las comunidades. Por ejemplo, al interior de las comunidades, unos y otros se acusaron para sobrevivir y, hoy en día, en la comunidad conviven opciones

contrapuestas (exmilitares, exsenderistas, personas con diferentes creencias religiosas) que dificultan no solo las relaciones interpersonales, sino que tienen efectos en el ámbito comunal.

Es importante precisar que la desesperanza, la desconfianza, la rabia y el dolor todavía forman parte del presente de muchas comunidades. Estas emociones generan miedo como un sentimiento cotidiano, el cual podría asociarse a la vivencia de inseguridad (Santisteban, 2008) y a la violencia social en la cual estamos insertos (Thorne y otros, 2011).

Asimismo, las injustas situaciones sociales que facilitaron el conflicto (discriminación, marginación y violencia) son condiciones que prevalecen hasta el día de hoy y generan malestar psíquico. Estos contextos, se basan en el no reconocimiento de la diferencia y, por tanto, en la anulación de la existencia del otro. Por ello, como señala Mujica, si la vida del otro carece de valor, uno no es responsable de dañarla y emerge la impunidad (2008). El mismo autor sugiere que un contexto agresivo en donde el otro es sinónimo de peligro naturaliza el comportamiento impune.

Frente a la realidad descrita, se propone que las propuestas de intervención en salud mental cumplan con dos características. Por un lado, tener un abordaje interdisciplinario e interinstitucional y, a su vez, realizarse en el marco de enfoques que apuestan por trabajar desde la diferencia y desde el encuentro (GTSM, 2006). El encuentro es entendido como la posibilidad de conocer al otro y dejarse impactar. Es decir, transformarse en la relación, una aproximación para generar convergencias.

Es importante resaltar que la atención en salud mental comunitaria tiene entre sus objetivos principales el restablecimiento de la integridad psicológica de las personas y el fortalecimiento de las redes de apoyo social (Rodríguez, 2009). Como señala Rodríguez, un modelo de salud mental comunitaria favorece estrategias que centran su atención en acciones con las colectividades y con la participación de sus líderes, sin que esto signifique obviar las intervenciones individuales y familiares.

En síntesis, el modelo de la intersubjetividad puede ser un camino para el desarrollo de intervenciones en salud mental comunitaria dado que se comienza a reconocer al otro en su ser diferente y, a partir de la diferencia, generar posibilidades para un encuentro. Por tanto, no se trata de invisibilizar o negar las diferencias; por el contrario, hay una implicación subjetiva del profesional. Esta subjetividad debe ser consciente, y se debe instrumentalizar y poner al servicio del trabajo junto a individuos y comunidades.

3. LA PSICOLOGÍA COMUNITARIA: PRAXIS Y RECONOCIMIENTO

La psicología comunitaria tiene como objetivo principal el estudio de los factores psicosociales que permiten desarrollar, fomentar, y mantener el control y el poder que los individuos pueden ejercer sobre su ambiente individual y social para solucionar problemas que los aquejan y, de este modo, lograr cambios en esos ambientes y en la estructura social (Montero, 2004). Sobre la base de una competencia intercultural, el trabajo de la psicología comunitaria está orientado hacia la justicia social, por lo que desde una perspectiva ecológica, busca el desarrollo tanto de los individuos como de las comunidades que nutren la existencia de los sujetos (Lewis, Lewis, Daniels & D'Andrea, 2011). Esta aproximación se hace imprescindible para abordar la violencia y sus implicancias en el bienestar de las personas y las comunidades.

Es importante tener en cuenta que el malestar social se origina en las condiciones adversas creadas por sistemas sociales. Por tanto, para realizar intervenciones exitosas, se debería inferir sobre las instituciones que facilitan o favorecen dichas situaciones (Martín-Baró, 2000). Como propone Martín-Baró, los problemas mentales, no corresponden solamente al individuo, sino a las relaciones del individuo con los demás en un medio social determinado. En ese sentido, se podría pensar que así como el malestar se origina en las situaciones desfavorables, las mismas relaciones comunitarias pueden colaborar o facilitar contextos para que

estas condiciones sean transformadas (2000, Montero, 2004, 2006 y 2010). Por lo anterior, la práctica comunitaria, y en especial la psicología comunitaria, privilegia la acción para la transformación. Es decir, se parte de las necesidades y fortalezas de los individuos y comunidades, y tanto los investigadores o facilitadores acompañan los procesos de los participantes de empoderamiento y cambio (Montero, 2004 y 2006).

Si entendemos a los sujetos y comunidades en su contexto cultural e histórico, un concepto útil para pensar y comprender las transformaciones tanto individuales como colectivas es el de «memoria colectiva». Esta memoria colectiva puede ser entendida como el conjunto de representaciones sociales que un grupo construye y transfiere sobre su pasado y que permiten organizar y, al mismo tiempo, simbolizar el recuerdo, así como guiar el accionar tanto individual como colectivo (Halbwachs, 1992; Jelin 2002; Páez y otros, 2007). Al estar organizada dentro de marcos sociales, la memoria colectiva tiene un carácter fundamentalmente relacional (Halbwachs, 2004), es situada y entendida a través de códigos culturales compartidos y mediatizada por relaciones de poder (Jelin, 2002). Su carácter, principalmente, colectivo se relaciona con el entretrejo de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante (2002). Si se toma en cuenta que la exposición a la violencia daña la capacidad de elaboración, se podría considerar formas de procesar lo vivido tanto individuales como sociales. Por un lado, en un nivel individual, la recuperación de los recuerdos y experiencias dolorosas; por otro lado, al nivel societal, facilitar el reconocimiento político y social de aquellos acontecimientos y de sus responsables (Dobles, 2009).

De lo anterior se desprende que aquellos trabajos desde la psicología comunitaria que fomentan la movilización comunitaria y promueven narrativas que fomentan el empoderamiento de los sujetos y comunidades son necesarios en sociedades que han vivido una experiencia social traumática, como el CAI peruano.

4. DOS MOMENTOS HACIA EL RECONOCIMIENTO: DEL DIAGNÓSTICO A LA ACCIÓN COMUNITARIA

A continuación, se articularán los diferentes conceptos teóricos descritos en dos materiales que responden a experiencias distintas, pero que representan momentos de un proceso de reconocimiento. Ellos abren un panorama para la creación de políticas públicas de salud mental comunitaria que planteen el reconocimiento positivo de la diversidad y el encuentro como elementos nucleares en sus lineamientos.

Ambos materiales comparten una técnica gráfica pues son dibujos que expresan la posibilidad de comunicar una vivencia personal, pero también colectiva y social. Se trata de una técnica de expresión libre con carácter testimonial (Jara, 2007). En los dos casos, el dibujo constituye una forma alternativa de formalizar y expresar temas muy dolorosos, que difícilmente pueden ser representados por otros medios. Además, los dibujos se convierten en trozos de memoria viva y singulares documentos históricos que desafían nuestra comprensión racional y sensorial de los impactos sociales de la violencia. En nuestra tradición académica sobre las representaciones del CAI, se ha privilegiado el análisis de discursos orales o escritos (muchas veces, testimonios) o de manifestaciones artísticas propias de la alta cultura (poesía, novelas, pinturas, intervenciones); por ello, urge recuperar materiales culturales de otra índole que producen nuevos significados sin someterse a las exigencias del lenguaje codificado o a marcos artísticos establecidos, pero que al mismo tiempo, promueven el diálogo entre diversos actores.

4.1. Momento 1: La Hoyada

El material que presentamos se configura como el Momento 1 por tratarse de un diagnóstico psicosocial actual de la situación de abandono, frustración e impotencia de las personas que vivieron de manera directa el CAI. Recoge el malestar social pasado y presente, así como el impacto en el tejido social, el cual se mantiene aún fracturado.

Este material fue obtenido en un grupo focal, llevado a cabo con mujeres y hombres afectados de manera directa por el CAI en la ciudad de Huamanga, realizado en 2012 como parte de la fase cualitativa de una investigación mayor denominada «Impacto Psicosocial de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el Perú»¹.

Los ejes generales de indagación en los grupos focales fueron el período de la violencia y sus efectos, el trabajo de la CVR, el *Informe Final* de la CVR y su contenido y, finalmente, se indagó sobre el perdón, el olvido y la reconciliación. Como parte de cada grupo focal, se dividió a los participantes en dos grupos y se les pidió que dibujaran aquellas percepciones o emociones que la conversación había suscitado en ellos y que no habían podido comunicar a través de la palabra durante el tiempo de conversación grupal. Además, se les pidió que al finalizar el dibujo presentasen una historia sobre el mismo.

Fueron once participantes los que estuvieron en este grupo focal, la edad promedio era de 51 años, la mayoría fueron mujeres (73%). Se trata de un grupo en el que la mayoría pertenecía a alguna organización de afectados por el CAI. Ellos participaron convocados por el Instituto de Opinión Pública (IOP) de la PUCP para la investigación mencionada. Se les ofreció la posibilidad de ser escuchados de manera individual si así lo requerían, así como mantener la confidencialidad sobre los nombres y los roles en la organización.

¹ La investigación fue llevada a cabo por el Departamento de Psicología de la PUCP y por el IDEHPUCP, gracias al apoyo de la Dirección General de Investigación de la PUCP.

Figura 1. *Sin título*



Foto: Evelyn Seminario.

Participante 1:

Bueno nosotros hemos dibujado... acá en el centro están los militares llevando a la población, con su carro están llevando a las personas. Acá un señor ya está muerto, una mujer también, este carro va a llegar acá; también ya está helicóptero ya está llegando, pero matando a la gente ¿no?, entonces después cuando se encontraron las fosas comunes, estas personas van a ir a exhumar, con los antropólogos, o si no ministerio público nomás, van, aquí siempre van las personas de la comunidad, entonces aquí están las fosas comunes y están enterrados, ya están salvando huesos, calaveras. Así, ¿no?, es una población, ¿no? Y hay por ejemplo un árbol, este árbol ya es otro, ¿no? Yo siempre este árbol me gusta dibujar porque

yo cuando buscaba a mi esposo por Aconte, había un molle grande, entonces, en ese molle siempre yo me sentaba porque cuando yo llegaba temprano, cuando ya era las diez de la mañana, el aire siempre para arriba soplaban, el olor de las personas cuando botaban llegaba ahí, entonces con eso empezaba a buscar. Dónde están esos muertos, de repente por ahí está mi esposo, entonces este árbol siempre yo me recuerdo. Entonces, así es la comunidad siempre hemos sufrido, siempre entraban los militares; cuando entraban los senderistas, lo mataban a una persona o algo lo dejaban su pinta, la población pagano era, cuando entraban «ustedes seguramente habrán visto», «por qué han hecho esa pinta», «por qué lo han volado a esta persona», «ustedes son, le apoyan los terroristas», así a las personas las sospechosas de frente lo disparaban. En la comunidad siempre eran pagano de ese conflicto armado, campesinos más que nada.

Participante 2:

Bueno señoras, yo he dibujado todo lo suscitado en el año 84, es una feria, sabatina, esos dos encapuchados ya lo han decapitado, ya lo han sacado la cabeza de mi tío, mientras asesinaban a mi tío, mi mamita, mi abuelita estaba llorando, pidiendo, por favor no lo maten a mi hijo es inocente, no lo maten, no lo maten, está llorando. Luego está igual con la cabeza, lo decapitan ¿no? Están los decapitados y los dos toros que quedaron están ahí, luego está el hoyo, donde yo estoy encontrándolos a dos horas de nuestra comunidad. Eso es todo lo que puedo decir, son terroristas que lo asesinaron a mi familia.

Gráficamente, el dibujo segmentado expresa dificultad como grupo de construir una historia colectiva. Este material nos muestra que el impacto del CAI se evidencia en una fractura social, que es el reflejo de una fractura interna. Se trata de una brecha que llega incluso a trazarse en forma de límites concretos en el dibujo. En el medio de las dos líneas ondulantes se ubica en esa tierra de nadie un sol dividido

que tiene un lado amarillo y un lado negro ¿quién pintó ese elemento? ¿Fue un trabajo colectivo para marcar la diferencia de las dos narrativas representadas gráficamente? El sol con rayos y brillo tiene un medio lado negro o es el sol negro el que posee su contraparte de luz. En todo caso, existiría una unidad contradictoria que no se articula, ni «dialoga» entre sí; solo deja testimonio de su dualidad y de su impenetrabilidad ante su otra mitad.

Como se señaló anteriormente, una de las secuelas del CAI es la desconfianza (CVR, 2003; Theidon, 2004; Laplante & Rivera, 2006) y la dificultad en el establecimiento de los vínculos; así como una mirada pesimista y triste de sí mismo y del entorno. Por otra parte, el acto interpretativo de cada grupo social sobre eventos violentos predispone al recuerdo de estos hechos en función de los propios proyectos y expectativas de futuro, y da lugar a relatos sobre el pasado vinculados a significados y sentidos específicos (Barrantes & Peña, 2006). Se evidencia que no ha sido posible elaborar el daño psíquico interno y que aún no es posible la elaboración de un «nosotros». Cada participante tiene una historia que compartir y es imposible articular y establecer un diálogo para generar otra que pueda incluir, en cierta medida, las narrativas de todos los actores.

En el dibujo que describe el participante 1, las figuras de los militares aparecen más grandes que las de los campesinos, sus rostros están cubiertos de pasamontañas y visten prendas oscuras; ellos apuntan sus armas contra los campesinos, vestidos con prendas de colores. La ubicación de los militares (abajo y a la derecha) se encuentra en una posición antagónica al árbol del molle (arriba y a la derecha); la oposición muerte/vida se expresa así en la disposición espacial del dibujo de estos dos elementos centrales. Más a la derecha de los militares, se hallan los muertos y los restos de la fosa común; es decir, el resultado de la violencia. Nótese la condensación del tiempo expresado en esta sección del dibujo: el presente de la violencia en el primer plano, la consecuencia inmediata (el cuerpo herido de bala) y el futuro, las fosas

comunes excavadas y el hallazgo de los huesos de las víctimas. El dibujo alegoriza cabalmente la simultaneidad del tiempo del dolor que no se puede fragmentar en secuencias temporales diferenciadas. En el extremo opuesto, el imponente árbol florece, más abajo una pequeña parcela cultivada: es el tiempo de la Naturaleza, el tiempo cíclico de economías agrarias. Sin embargo, ese orden idílico se quiebra por la irrupción de un helicóptero que gráficamente aparece muy pequeño —esto se explica por la perspectiva del dibujo, está visto desde abajo, desde la tierra—, pero anuncia la destrucción. La tecnología militar del helicóptero desde los aires amenaza el tiempo de la Naturaleza, destruye el ciclo de la vida.

En el plano discursivo, el participante 1 narra la represión militar indiscriminada contra los campesinos, ellos son las víctimas tanto de los militares como de los senderistas (reveladoramente no hay representación gráfica del sujeto senderista en su dibujo). En su relato, ella enfatiza la violencia de los militares, percibidos como sujetos extraños que llegan a la comunidad campesina con tecnologías de destrucción (armas y helicópteros). Sin embargo, lo más extraordinario del testimonio es el vínculo que ella, la narradora, establece con el árbol. Este no solo le ofrece sombra y descanso, sino que le «trae» los olores de la muerte, la conduce hacia la fosa donde yacen sus seres queridos. En el mundo andino, la relación con la naturaleza no se rige por la racionalidad instrumental y este discurso es una prueba que incluso en situaciones de desastre social, ese vínculo horizontal y sensorial con la naturaleza no se pierde. El árbol contribuye decisivamente con la reparación de la violencia pues ayuda a la sobreviviente a encontrar el cadáver buscado y así poder iniciar el proceso de duelo. En el relato, se remarca la calidad de víctimas de los campesinos entre dos fuegos, lo que puede ser consecuencia de una comprensión del fenómeno o también de las irradiaciones del discurso difundido por la CVR.

Es importante considerar que las narrativas y las memorias versan sobre múltiples aspectos de una experiencia social. Así, la comprensión de un proceso de violencia está compuesta de múltiples dimensiones, como son los orígenes, responsables, hechos, actores y causas, del mismo (Reátegui, 2010). La experiencia de violencia impacta de forma diferenciada en las personas, la posibilidad de tramitar el dolor y la rabia también ha sido diferente y depende de muchas circunstancias personales y sociales, lo cual se evidencia en la necesidad de mostrar diferentes vivencias e interpretaciones de la misma.

Si nos detenemos en la otra sección del material (el dibujo del participante 2), tenemos la representación gráfica de las ejecuciones contra campesinos ricos desarrolladas por Sendero Luminoso. La calidad socioeconómica del campesino está representada por los toros que lo acompañan; los senderistas (también más grandes que sus víctimas) están encapuchados y armados con cuchillos o machetes, en estricto, se asiste a la representación gráfica de un degollamiento. En toda esta sección, como en el caso de los dibujos de Guaman Poma, la palabra contribuye con la significación. La oralidad del mundo andino está desde hace siglos interferida por la escritura y da lugar a documentos híbridos como el dibujo que analizamos. La palabra sirve para explicar el sentido de la muerte, como en el letrero que tienen las víctimas: «¡Así mueren los soplones!», que remite a un lema muy empleado por los militantes senderistas en el campo; la palabra nombra y determina los lugares geográficos con precisión, como en el nombre de la comunidad y en el de «El Hoyo» para referirse al lugar donde yacen enterradas las víctimas. En este dibujo no hay redención ni consuelo. Por su parte, el discurso narrativo ratifica la perspectiva del dibujo que acusa a Sendero, como agente de la violencia y la destrucción e incluso data temporalmente el acontecimiento narrado. Es un discurso mucho más estructurado que el otro y narrado con mayor precisión y racionalidad occidental, el dominio de la escritura en castellano ratifica el lugar desde donde dibuja y habla el participante 2.

En el conjunto total del dibujo, además de la presencia de aspectos muy dolorosos, coexisten aspectos saludables y esperanzadores. Existen ciertas señales que dan cuenta de la alternación de sentimientos positivos y negativos, como aquel dibujo del sol que incluye dos colores; la presencia de la muerte (militares y senderistas asesinos); de la vida, con las flores del molle. La fractura entre ambas secciones del dibujo no solo remite a la diferente perspectiva que acentúa, en un caso la muerte que causan los militares y en el otro la muerte que ocasionan los senderistas, sino también a la diferencia cognitiva (andina/occidental) entre ambos participantes. La manera como se han dividido la hoja en blanco ratifica la imposibilidad de una historia común, pues la visión de una significa simultáneamente poner de cabeza la otra narrativa gráfica. Finalmente, es importante resaltar que la violencia aparece de manera recurrente y atemporal, el dolor sigue aún presente, y causa un profundo daño psíquico colectivo. Asimismo, se muestra la necesidad de evidenciar las acciones cometidas y sus responsables; sin embargo, sin un espacio para procesar el dolor, se dificultaría el diálogo y prevalecería la imposibilidad de generar un nosotros.

4.2. Momento 2: Mural de San José de Conchacalla

Para el momento 2, se presenta como material el dibujo de un mural en San José de Conchacalla, distrito de Pomacanchi, provincia de Acomayo, departamento del Cusco², comunidad afectada por la violencia del CAI, elaborado por hombres, mujeres y niños de la zona, en el marco de un programa de intervención de salud mental comunitaria.

El mural nace del trabajo realizado por la comunidad junto a un grupo de facilitadores del programa de intervención. Las acciones de salud mental en la comunidad incluyen, en un primer paso,

² Este mural fue realizado como parte de un programa de formación organizado por la maestría en Psicología Comunitaria de la PUCP, la ONG Manuela Ramos y financiada por el Fondo Ítalo Peruano.

la exploración activa y detallada de las necesidades de la comunidad (Gofin & Levav, 2009). La intervención en salud mental comunitaria se inició con un diagnóstico participativo, con el objetivo de reflexionar, con la comunidad, e identificar con ellos sus problemas y necesidades, así como sus recursos, capacidades y las alternativas de solución. Uno de los problemas detectado por los comuneros y comuneras fue el débil sentido de organización de la comunidad. Entre las múltiples causas detectadas para esta problemática, ellos encontraron que una frágil memoria colectiva alimentaba esta falta de organización y sentido de la comunidad.

El sentido de comunidad (SdC) hace referencia a la experiencia subjetiva de pertenencia a un grupo o colectividad, en la que ciertas necesidades son satisfechas y se comparte un sentimiento de mutua influencia (McMillan & Chavis, 1986). El SdC está relacionado con la participación comunitaria (Levine & Perkins, 1987), la organización comunitaria (Montero, 2004) y un incremento en los niveles de colaboración, compañerismo, y la distribución de recursos (Montero, 2004; Ríos & Moreno-Jiménez, 2012). Por tanto, el SdC es una fuente de satisfacción, empoderamiento y promueve el trabajo colectivo (Hombrados-Mendieta, Gómez-Jacinto, Domínguez-Fuentes & García-Leiva 2013; Montero, 2004). Por ello, el concepto de SdC crea formas de solidaridad y confluencia de intereses y de historias compartidas dentro de las comunidades.

Desde este marco conceptual, se realizaron una serie de acciones, por varios meses, que orientaron a la comunidad en su conjunto para expresar su memoria colectiva ante el CAI y sus consecuencias. El mural, elaborado en 2013, fue el producto final de este largo proceso de intervención y se localiza en una de las paredes del local comunitario. Fueron alrededor de treinta participantes quienes colaboraron en la construcción de este mural, tanto adultos, como jóvenes, niñas y niños, todos miembros de la comunidad campesina de San José de Conchacalla.

Figura 2. Mural de San José de Conchacalla



Foto: Equipo de alumnos del programa de formación en salud mental comunitaria para la atención de las secuelas de la violencia política.

El mural recoge cuatro etapas en la historia de San José de Conchacalla y que, desde la visión de sus pobladores, son hitos que otorgan sentido histórico, perdurabilidad cultural y favorecen la integración de los miembros de la comunidad. Las cuatro fases son las siguientes:

- El tiempo de las haciendas y los terratenientes que culmina con la reforma agraria.
- La época de la violencia política (CAI).
- La capacitación en ganadería realizada por un organismo internacional.
- El futuro, dibujado por los niños y niñas de la comunidad.

Este mural, a diferencia del anterior material, presenta no solo unidad en la composición espacial, sino una sola narrativa gráfica colectiva, cohesionada y coherente. Los efectos de la intervención de la psicología comunitaria pueden observarse en la capacidad de los pobladores de articular su propia serie histórica organizada por acontecimientos decisivos que establecen un pasado (antiguo y reciente), un presente y un futuro esperanzador.

Además, la inclusión de elementos tecnológicos, como el automóvil o la fábrica, revelan los deseos de una modernidad andina que haga suyos los logros de la racionalidad instrumental occidental. La esperanza en el criadero de truchas y en servicios turísticos como medios de lograr el progreso se inscriben en la misma dirección. Se sugiere así la posibilidad del diálogo y colaboración con actores externos a la comunidad.

Es así que las representaciones sociales del pasado, que son evocadas dentro de un marco que puede contener dolor, violencia y frustración, contribuyen con la transición de pensar en «mi historia» a reconocermé en «nuestra historia». La historia personal, gracias a la intervención de la psicología comunitaria, ya no se percibe como un recorrido aislado, sino como parte de una historia colectiva que se comprende y se valora con sus problemas y posibilidades. Por ello, identificar los periodos de crisis y la manera de afrontarlos en el mural favorece el sentido de comunidad de San José de Conchacalla (McMillan & Chavis, 1986).

Los trabajos que fomenten la memoria colectiva a través de la movilización comunitaria, en las que todos se sientan de cierta manera representados, facilitarían la elaboración del daño psíquico. En este trabajo de intervención en salud mental comunitaria, se contribuirá con la recuperación de las memorias dolorosas (Dobles, 2009), pero dentro de marcos culturales que permitan la elaboración y la contención. Es así que no se pretende la negación del pasado doloroso y violento; por el contrario, se le reconoce (tiempo de abuso en las haciendas, CAI), pero, al mismo tiempo, ese legado permite entender el presente y pensar en acciones para el futuro.

5. SALUD MENTAL COMUNITARIA: UNA PROPUESTA DE INTERVENCIÓN FRENTE A LA VIOLENCIA

En ambos materiales podemos ver vestigios del trauma psicosocial (Martín-Baró, 2000); es decir, aquellas heridas causadas por la vivencia prolongada de una guerra y cuyas raíces se encuentran en relaciones desiguales y deshumanizantes. Para intervenir en aquellas heridas que se han ocasionado socialmente, como las relatadas, se debe trabajar en las relaciones propias de un sistema excluyente y opresor que ha desembocado en una situación de guerra.

Se trata de un sistema y unas instituciones que han perpetuado un malestar social que no solo generó una guerra, sino una vivencia de dolor y orfandad producto de la injusticia e impunidad permanente y que mantiene vigente dicho malestar. Si se toma en cuenta que las condiciones adversas que originaron el dolor no han cambiado a pesar de los años, se comprende que la cotidianidad de la pena facilitaría el pensamiento repetitivo, que a su vez llevaría a conductas que tienden a mantener crónicamente los problemas psicosociales asociados a las pérdidas y dolor.

En este sentido, mientras que el primer material presenta la situación actual de muchas víctimas del CAI, el segundo hace hincapié en las alternativas que tenemos para trabajar con las comunidades. Se observa la promoción de la movilización comunitaria en la que se realiza una colaboración entre proveedores de salud y pobladores de una comunidad. El trabajo consiste en promover relaciones significativas que sean la base para la (re)construcción del tejido social (Rifkin & Pridmore, 2001).

Frente a esta propuesta de intervención, es importante resaltar que las acciones de salud mental con la comunidad incluyen, en un primer paso, la exploración activa y detallada de las necesidades de la comunidad mediante diagnósticos participativos. Estas acciones son seguidas con respuestas que movilizan a la comunidad en su conjunto y en las que son los y las pobladores los protagonistas de la intervención

(Montero, 2004 y 2006; Gofin & Levav, 2009). Se trata de un proceso que desde el primer encuentro genera reconocimiento y desde ahí busca facilitar procesos de cambio conducentes a un mejor bienestar. Es así que la intervención busca facilitar la agencia de los pobladores a través de un ciclo de reflexión-acción (Freire, 2005 y 2003). La acción transformativa pasa por un proceso crítico; es decir, reconocer un nosotros y crear una narrativa colectiva que integre, por un lado, los procesos de dolor y pérdida, pero que a la vez reconozca las fortalezas de individuos y comunidades.

La propuesta del mural de San José de Conchacalla no solo representa estas relaciones opresoras, sino que al darle un lugar en su comunidad y poder transmitir las —en este caso a través del dibujo colectivo— fomenta el trabajo de la comunidad en la elaboración de sus propios conflictos, en la asunción de sus historias y en propuestas de solución a los mismos. Finalmente, es importante entender, que no podemos recuperar a los individuos sin recuperar el entorno en el que viven y las relaciones que se desarrollan entre las comunidades.

Benjamín plantea que la dominación implica un dominador y un dominado, es decir, no es un problema de lugares ni de actores diferenciados, sino que es un problema que se genera en la relación (1998). Por ello, las intervenciones comunitarias son la posibilidad de generar una relación diferente a partir de un encuentro basado en el reconocimiento.

Nuestro enfoque trasciende lo intrasubjetivo y pretende colocarse desde la intersubjetividad, en la que existen dos y un espacio de intercambio desde el cual trataremos de encontrarnos, recreando un nuevo sujeto, un nuevo nosotros. Entonces, en cada encuentro estas subjetividades se recrean y se reconocen en sus diferencias y semejanzas. Sin embargo, no se trata de un encuentro exento de fisuras y tensiones. La exclusión histórica y la discriminación cotidiana de un sector de la población, en este caso, hombres y mujeres afectados por el CAI, están presentes en la relación. No obstante, en este proceso, tenso,

conflictivo, emerge un nuevo nosotros, que reconoce positivamente sus capacidades de relacionarse de forma diferente.

Por lo anterior, se plantea que las intervenciones en salud mental comunitaria buscan una nueva forma de redefinirnos a través del encuentro que se realiza con los otros. Efectivamente, el mural de San José de Conchacalla se origina en una producción colectiva: todos se sienten representados y, simultáneamente, se sienten dueños del proceso. De modo que este recuerdo, si bien es doloroso, como en el caso del primer material, es un proceso acompañado. El encuentro se basa no solo en escuchar sino en también ser parte del proceso del recuerdo.

En la intervención comunitaria se logra trabajar la idea de que la recuperación del pasado es imprescindible, pero, al mismo tiempo, se enfatiza que este recordar no deberá regir el presente; por el contrario, el presente le otorgará al pasado el uso que juzgue pertinente, pues también existe el derecho al olvido. Esto no quiere decir que las personas puedan actuar de manera irreflexiva, pues siempre nuestra identidad actual estará construida en base a imágenes que los sujetos tienen de su pasado (Jelin, 2002). Por ello, en situaciones posconflicto, el trabajo en la construcción de una memoria colectiva, de carácter inclusivo, permitiría a los participantes encontrar aquellas historias que les permitan organizar su pasado, pero, al mismo tiempo, facilitaría la resignificación de la historia en común (Licata, Klein, Gély, Zubieta & Alarcón-Henríquez, 2011) lo que, consecuentemente, llevaría a sentar cimientos para la reconstrucción del tejido social.

Se resalta que el trabajo de intervención en San José de Conchacalla se enmarca dentro de los principios fundamentales de la psicología comunitaria (Dalton & Wolfe, 2012). En este sentido, los facilitadores identifican, sobre la base de un modelo ecológico, los procesos dolorosos como los recursos al interior de la comunidad. Además, facilitan el proceso de articulación de narrativas que permiten generar una historia compartida. Este trabajo se caracteriza por la participación de la comunidad en la toma de decisiones: qué es lo que se quiere o puede contar

y cómo se van a expresar estas narrativas. Por tanto, el equipo facilitador se convierte en un puente entre diversos actores, en pos de generar una narrativa que integre diferentes maneras de entender y elaborar el CAI.

6. REFLEXIONES FINALES PARA SEGUIR CONSTRUYENDO

- La violencia sigue afectando a las víctimas y al conjunto de la sociedad; las secuelas del CAI siguen presentes en las relaciones humanas y continúan deteriorando el tejido social. Por ello, es necesario el trabajo en torno a la memoria colectiva que permita (re)conocer a los diferentes actores y las diferentes vivencias a través de propuestas de intervención en salud mental comunitaria.
- La interculturalidad implica construirnos como un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe, en los ámbitos personal y social. El reconocimiento positivo de la diversidad cultural es un reto que debe ser asumido por todos, no solo como una apuesta personal, sino política, ya que el CAI se alimentó de esa negación tanto por parte de las fuerzas estatales como de los militantes senderistas. Por ello, conocer las formas simbólicas de procesar la experiencia de la violencia por parte de comunidades campesinas implica una escucha intercultural y la construcción de un diálogo horizontal entre iguales.
- Apostamos por un modelo de salud mental comunitaria basado en relaciones y vínculos diferentes: construir un diálogo inclusivo fundado en el reconocimiento. Para ello se requiere una opción ética y política por la transformación social. Mediante la participación se construye la posibilidad de pelear por el reconocimiento y demandar una intervención desde lo comunitario. Las dramáticas diferencias entre los dos materiales o documentos gráficos expresan el valor cualitativo de una intervención política

de la psicología comunitaria y sus efectos positivos contruidos conjuntamente con la población involucrada.

- Un proceso crítico de transformación de las relaciones deshumanizantes tiene inherentemente un carácter político, puesto que lo que busca es re-significar aquellas relaciones que no reconocen al otro a través de acciones concretas que generen cambios sistémicos.
- La salud mental es un derecho humano y la salud mental comunitaria es una alternativa de política pública, clave en países multiculturales y con experiencias históricas de dominación y violencia muy arraigadas. El CAI agudizó los problemas de salud mental; en consecuencia, estos necesitan ser enfrentados desde una mirada integral, que incluye variables sociales, políticas, culturales, económicas, entre otras.
- Ambas experiencias y sus testimonios gráficos y discursivos nos permiten dar cuenta de la importancia del reconocimiento positivo de la diversidad y sus formas culturales híbridas; ellos ejemplifican el valor de la intersubjetividad en el marco del desarrollo de programas de salud mental comunitaria.
- Los programas de salud mental comunitaria constituyen una estrategia política de intervención social en áreas afectadas por la violencia política. Ellas posibilitan la revalorización del sujeto ya no como víctima, sino como actor intersubjetivo de la memoria colectiva. El empleo de materiales no convencionales y su combinación gráfica y discursiva crean nuevos diálogos y producen nuevos significados sobre la experiencia y la historia del CAI.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrantes, Rafael & Jesús Peña (2006). Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR. En Félix Reátegui (coord.), *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp. 15-40). Lima: IDEHPUCP.
- Benjamín, Jessica (1988). *Lazos de amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Benjamín, Jessica (1998) *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. Londres: Routledge.
- Bollas, Christopher (1987). *La sombra del objeto*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1996). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Castellón, Roxana & Lisa Laplante (2005). *Afectados por el conflicto armado interno del Perú: exigiendo el derecho a la salud mental*. Lima: CARE.
- Comisión de Entrega de la CVR (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de Entrega de la CVR.
- CVR-Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima: CVR.
- Dalton, Jim & Susan Wolfe (2012). Competencies for Community Psychology Practice: Society for Community Research and Action. *The Community Psychologist*, 45(4), 7-14.
- Dobles, Ignacio (2009). *Memorias del dolor. Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*. San José: Arlekin.
- Dussel, Enrique (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista Pasos*, 84, 17-30. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/104.pdf>. Fecha de consulta: 10/1/14.
- Freire, Paulo (2003). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- Freire, Paulo (2005). *Education for Critical Consciousness*. Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Gofin, Jaime & Itzhak Levav (2009). Del examen preliminar de la comunidad al diagnóstico comunitario de salud mental. En Jorge Rodríguez (ed.), *Salud mental en la comunidad* (pp. 51-70). Washington DC: OPS.

- GTSM-Grupo de Trabajo de Salud Mental de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (2006). *Salud mental comunitaria en el Perú: aportes temáticos para el trabajo con poblaciones*. Lima: Proyecto Amares Perú.
- Halbwachs, Maurice (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Halbwachs, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hombrados-Mendieta, María Isabel, Luis Gómez-Jacinto, Juan Manuel Domínguez-Fuentes & Patricia García-Leiva (2013). Sense of Community and Satisfaction with Life among Immigrants and the Native Population. *Journal of Community Psychology*, 41(5), 601-614.
- Jara, Lupe (2007). Representaciones sobre el maltrato infantil en niños limeños y andinos a través de sus dibujos. *Transiciones: Revista de la Asociación Peruana de Psicoterapia Psicoanalítica de Niños y Adolescentes*, 12, 103-113.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Laplante, Lisa & Myriam Rivera (2006). The Peruvian Truth Commission's Mental Health Reparations: Empowering Survivors of Political Violence to Impact Public Health Policy. *Health and Human Rights*, 30(2), 136-163.
- Lewis, Judith, Michael Lewis, Judy Daniels & Michael D'Andrea (2001). *Community Counseling: Empowerment Strategies for a Diverse*. California: Brook/Cole.
- Licata, Laurent y otros (2011). Memoria de conflictos, conflictos de memorias: un abordaje psicosocial y filosófico del rol de la memoria colectiva en los procesos de reconciliación intergrupala. En Darío Páez y otros (eds.), *Superando la violencia colectiva y construyendo cultura de paz* (pp. 353-376). Madrid: Fundamentos.
- Martín-Baró, Ignacio (2000). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA.
- McMillan, David & David Chavis (1986). Sense of Community: A Definition and Theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23.
- Montero, Maritza (2004). *Introducción a la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.

- Montero, Maritza (2006). *Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, Maritza (2010). *Sujetos políticos y acción comunitaria*. Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Mujica, Luis (2008). La impunidad: síntoma de una «enfermedad mental». *Memoria. Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos*, 3, 21-32.
- Páez, Darío y otros (2007). Memoria colectiva y social. En José Morales y otros (coords.), *Psicología social* (pp. 693-716). Madrid: McGraw-Hill.
- Palacio, María Cristina (2006). *Las masculinidades una necesidad urgente de nombrarlas*. Ponencia presentada en el seminario-taller internacional «Violencia de género y masculinidades» en Cochabamba.
- Pedersen, Paul, Robert Carter & Joseph Ponterotto (1996). The Cultural Context of Psychology: For Accurate Research and Appropriate Practice. *Cultural Diversity and Mental Health*, 2, 205-216.
- Reátegui, Félix (2010). Las víctimas recuerdan. Notas sobre la práctica social de la memoria. *Memoria Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos*, 7, 9-21.
- Rifkin, Susan & Pat Pridmore (2001). *Partners in Planning: Information, Participation and Empowerment*. Londres: Macmillan.
- Río, María Luisa del & María del Pilar Moreno-Jiménez (2012). Place Identity and Residential Satisfaction: Differences between Native and Immigrant Populations. *Psycology: Revista Bilingüe de Psicología Ambiental*, 3(1), 75-86.
- Rivera, Miryam & Tesania Velázquez (2008). Salud mental en el Perú: develando carencias y planteando retos. *Memoria. Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos*, 3, 33-44.
- Rodríguez, Jorge (2009). Violencia y Salud Mental. En Jorge Rodríguez (ed.), *Salud mental en la comunidad* (pp. 257-267). Washington DC: OPS.
- Santisteban, Fryné (2008). Trazos sobre salud mental desde las resonancias psíquicas de la vida social en el Perú. *Memoria. Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos*, 3, 9-20.

- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Thorne, Cecilia y otros (2011). *Buenas prácticas en la prevención y atención de la violencia social. Sistematización de la labor realizada por instituciones y organizaciones peruanas*. Lima: PUCP.
- Velázquez, Tesania (2007a). Reconociendo y reconstruyendo subjetividades. El encuentro con Manta. En Maruja Barrig (ed.), *Fronteras interiores. Identidad, diferencia y protagonismo en las mujeres* (pp. 121-140). Lima: IEP.
- Velázquez, Tesania (2007b). *Salud mental en el Perú: dolor y propuesta. La experiencia de Huancavelica*. Lima: CIES-CARE-PCS.

MARKETING PERSONAL PARA UN RECONOCIMIENTO CAMUFLADO¹

Rocío Trinidad

Pontificia Universidad Católica del Perú

En la última década ha emergido una línea de producción de libros escritos en el Perú, por peruanos y para peruanos, tales como: *¡Sí se puede! La conquista de un sueño*, de Fredy Ternero (2004); *Dios es peruano. Historias reales para creer en un país*, de Daniel Titingher (2006); *Los nuevos héroes peruanos. Lecciones de vida de emprendedores que derrotaron la pobreza*, de Daniel Córdova (2010); *Usted S.A.®. Empleabilidad y marketing personal*, de Inés Temple (2010); y *Cholos contra el mundo*, también de Daniel Titingher (2012).

La proliferación de mandatos sociales respecto a copiar modelos que simbolicen el éxito legitima a quienes lo han alcanzado para escribir en primera persona sus recetas y consejos. Tal fue el caso de Fredy Ternero,

¹ Se presentaron dos versiones preliminares de este artículo. Primero, un artículo en la revista *Quehacer*, 186, con el título *Yo logo, ¿tú logo?*, de 2012. Posteriormente, una ponencia titulada *Porque todo hoy es visual... nunca salgas de tu casa sin representar la persona que deseas ser*. Un estudio antropológico sobre la marca y la imagen personal que fue presentado en el Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología en el Perú realizado en Puno (4 de octubre de 2012). Este artículo fue escrito en 2013 y revisado en enero de 2016.

quien escribió la historia de su celebrada experiencia como entrenador del Club Deportivo Cienciano del Cusco. El popularizó la frase «Sí se puede», con la cual llevó al Club en el año 2003 a ganar la Copa Sudamericana y en el año 2004 la Recopa Sudamericana². Otros, como Daniel Titingher, escriben retratos de personajes exitosos a modo de relatos inspiradores. Uno de ellos fue el de la ex campeona de boxeo Kina Malpartida, a quien plasmó como una luchadora que logró ganarle a la adversidad³ o, parafraseando, el título del libro del autor, como una «chola contra el mundo». También figuran quienes combinando su experiencia de vida con su conocimiento especializado empresarial construyen argumentos sugestivos y estrategias motivadoras para lograr el éxito. Inés Temple es la más destacada, es la gurú mediática de la empleabilidad y su libro *Usted S.A.®. Empleabilidad y marketing personal* (2010)⁴ se ha convertido en un *best seller*.

Temáticamente, los mencionados libros recuerdan a los clásicos libros de autoayuda anglosajones⁵. Sin embargo, arguyo que el giro espacial y la contextualización de los contenidos respecto a los problemas y preocupaciones locales actuales le dan un sentido y significado específico: enseñan a aprender a adaptarse a la flexibilización del mercado laboral

² Fredy Ternero murió en 2015. Tuvo una destacada carrera como futbolista y director técnico, incursionó también en la política como alcalde del distrito de San Martín de Porres.

³ Kina Malpartida fue campeona mundial súper pluma de la Asociación Mundial de Boxeo y recibió en 2009 Laureles Deportivos en el grado de Gran Cruz. El año 2014 se retiró del boxeo. Cabe notar que el libro de Titingher fue publicado durante el pico de su popularidad, antes de que la imagen de la popular boxeadora se viera envuelta en problemas por la violación de las normas de tránsito y presuntos delitos de desobediencia a la autoridad.

⁴ Inés Temple es presidente de Lee Hecht Harrison-DBM Perú y de Lee Hecht Harrison Chile. https://www.facebook.com/InesTemple.Oficial/info/?tab=page_info. Fecha de consulta: 3/2/2015.

⁵ Tales como *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas*, de Dale Carnegie (1936); *El vendedor más grande del mundo*, de Og Mandino (1968); *Quién se ha llevado mi queso*, de Spencer Johnson (1998).

propio de la desregulación neoliberal que desde 1990 se ha impuesto en el Perú; a inspirarse en modelos de éxito hegemónico, en el contexto del capitalismo tardío; y a construir la peruanidad como sentimiento explorando el tema del nacionalismo de consumo⁶. Siendo ello así, estos libros harían las veces de manuales de procedimientos, escritos en clave de autoayuda, sobre cómo transitar, sin morir en el intento, en el ámbito del neoliberalismo peruano del siglo XXI. Los deseos, las carencias y las necesidades de los peruanos también pavimentan el camino al consumo de este tipo de material, fundamentalmente motivados por la necesidad de adaptarse al sistema laboral flexible y por el deseo de construir un «yo ideal», exitoso y emprendedor, para alcanzar el progreso económico y ser reconocido socialmente. Y, ante la carencia de la nación, la ilusión de llegar a producir un eros colectivo con la domesticación de la conflictividad social.

En los siguientes párrafos me centraré en analizar las estrategias de marketing para buscar el reconocimiento. Para tal fin, empezaré realizando un análisis del *best seller* peruano *Usted S.A.*®. *Empleabilidad y marketing personal* (2010), luego trabajaré las redefiniciones del fetichismo de la mercancía y profundizaré la relación que todo ello tiene con la visualidad y la imagen. Lo complementaré con datos de la observación participante realizada en un curso de Marketing Personal y Etiqueta Ejecutiva⁷. Finalmente, reflexionaré sobre el camuflaje como estrategia y su vinculación con el reconocimiento.

⁶ De acuerdo con Rocío Trigos Barentzen, en conversación personal, quien trabajó los temas de nacionalismo de consumo (véase tesis de maestría en Antropología Visual PUCP, 2015). Editorial Planeta ha desarrollado una línea de trabajo especializada en temas sobre el Perú, consumo y marketing, interesante, para tomar en cuenta para futuras investigaciones.

⁷ El Curso de Imagen y Etiqueta Ejecutiva fue dictado en el Centro Cultural de la PUCP por la profesora Carolina Mujica en enero de 2012. Asistí como alumna matriculada.

1. USTED S.A.®

¿Qué significa Usted S.A.®?

Usted S.A.® significa vender nuestra marca diariamente

Inés Temple, *Usted S.A.®*

Este es un libro de marketing personal interesante por varias razones. Uno, porque se enmarca en el contexto del capitalismo de consumo a nivel global, en el que nada ni nadie escapa del mercado, ni de las marcas, tal como nos lo recuerda ingeniosamente Kevin Johansen en su canción *Logo*⁸ y Naomi Klein en el libro *No Logo* (2000). Marcas cuya expansión se da en diversas versiones: marca país, marca ciudad y marca personal. Dos, porque la temática que aborda se vincula activamente con la coyuntura actual. Sabemos que el Perú está experimentando el boom del consumo vinculado al nacionalismo, llamado «nacionalismo de mercado». Y, tres, porque *Usted S.A.®* ha sido consumido con avidez, llegando, a inicios de 2012, a vender 30 mil ejemplares en sus siete ediciones⁹ y ha figurado durante largo tiempo en el primer lugar de ventas en la librería Crisol durante 2011 y 2012¹⁰. Incluso el libro

⁸ Kevin Johansen, canción *Logo*, del disco *Vivo*, grabado en Buenos Aires en 2010. <http://www.youtube.com/watch?v=Me3SYP5Qc9A>. Fecha de consulta: 7/5/2013.

⁹ «Usted S.A. ¡es un éxito en ventas! A la fecha se han vendido más de 30 mil ejemplares en sus siete ediciones en el Perú». <http://www.inestemple.com/usted-s-a/>. Fecha de consulta: 5/5/2013.

¹⁰ Ocupó el lugar número uno en el ranking de ventas de la Librería Crisol en los siguientes periodos: 28 de febrero-6 de marzo de 2011; 7-13 de marzo de 2011; 14-20 de marzo de 2011; 21-27 de marzo de 2011; 28 de marzo-3 de abril de 2011; 9-15 de mayo de 2011; 16-22 de mayo de 2011; 30 de mayo-5 de junio de 2011; 22-28 de agosto de 2011; 26 de diciembre de 2011-1 de enero de 2012; 2-8 de enero de 2012; 23-29 de enero de 2012; 30 de enero-1 de febrero de 2012; 6-12 de febrero de 2012; 3-9 de diciembre de 2012. <http://www.inestemple.com/usted-s-a/>. Fecha de consulta: 5/5/13. A 2016, el libro va en su décimo tercera edición, aumentada y corregida. Y, según su nuevo sello Editorial Planeta, tiene «más de 80 000 más empleables en Latinoamérica». <https://goo.gl/7SZS5z>. Fecha de consulta: 3/2/2014.

ha llegado a ser transformado por la editorial Estruendomudo en un formato agenda (2011), para construir «Tu Marca Personal Día A Día».

El libro de Inés Temple, una mujer ejecutiva y emprendedora, se puede considerar como el epítome de los libros de autoayuda peruanos, escrito por peruanos para peruanos o como el *summum* de los manuales de procedimientos rumbo al éxito. Ello en tanto condensa el logro de dos objetivos en un movimiento: la capitalización de la imagen del país a través de la construcción de la imagen personal. Con ello quiero decir que capitalizar al Perú como marca implica, a su vez enfocarse, en la creación de la «marca personal» de las y los peruanos. «Marca», en el sentido de dejar una huella distintiva. «Personal», entendida como el construir una identidad competitiva y consumible, para lo cual es indispensable la cuidadosa producción de una imagen.

En términos específicos, el discurso del libro de Temple presupone un modelo de sujeto, aquel que es dueño de su propio destino, que es capaz de luchar contra la adversidad y vencerla. El mensaje es claro en ese punto, como dice con gruesas y grandes letras rojas, en una introducción motivacional, en la primera página de la agenda *Usted S.A.®* 2012: «Usted S.A.® es un compromiso contigo mismo, una forma de asumir el mayor de los retos: ser el único autor de tu camino al éxito tomando la plena responsabilidad de tu presente y tu futuro laboral. Tú no eres un subordinado, eres un proveedor de servicios, eres tu propio dueño» (2011).

En otras palabras, hace alusión al modelo de sujeto racional, soberano y autónomo. Un sujeto-agencia que es capaz de vencer las estructuras que lo limitan y los determinismos que lo coactan. Este modelo, sin embargo, ya desde el siglo XIX fue punto de crítica de Marx, Nietzsche y Freud, quienes cuestionaron la presunta «soberanía, autoconocimiento y dominio de sí mismo del individuo» y se mostraron opuestos al cartesianismo imperante y su infiltración en campos como «el liberalismo, el empirismo, el idealismo y el humanismo» (Grosz, 1990, p. 1).

Aun así, el discurso pervivió y se mantiene actual, como se observa en el extracto del libro de Temple. Este guarda reminiscencias de la persona que se hace a sí misma (*self made person*), vigente en los Estados Unidos, que forma parte del *american way of life* e implica que el individuo, debido a su libertad, voluntad, soberanía y razón, es capaz de lograr todas las metas que se propone en la vida, argumento eje de los libros de autoayuda. Siguiendo esa ruta, *Usted S.A.®*, con frases como «tú eres el autor de tu camino al éxito», no solo vende la ilusión del sujeto-agencia, sino que insufla en su lector cierta omnipotencia para imaginarse más grande que sus problemas o verlos simbólicamente reducidos.

La iteración del discurso del sujeto-agencia, por oposición, subalterniza como perdedor (*loser*) a quien no logra el camino al éxito. Este es aquel que no pudo alcanzar lo que se propuso, pero el énfasis está puesto no en las determinaciones extrínsecas, sino en que la voluntad de la persona no fue lo suficientemente perseverante como para alcanzar sus propósitos. Si a ello añadimos que el mercado legitima y rotula como valiosas ciertas competencias que, interesadamente, considera necesarias para reproducirse, podremos entender que para el mercado siempre será perdedor aquel que no siga la interpelación mercantil ni busque el éxito. Temple es muy clara al explicar lo que el mercado considera valioso, lo que le interesa y lo que un sujeto en busca del éxito debe priorizar: «Nos hace más empleables trabajar en aquellas competencias que el mercado valora, más allá del conocimiento e intelecto, el prestigio de la universidad donde uno haya estudiado o de la maestría que haya realizado» (2011; últimas páginas).

Siendo el cambio, la innovación y la creatividad los *must* del sujeto de hoy, o como lo llamara la autora del libro, del «proveedor de servicios», entonces, «exitoso» es quien logra adaptarse y «perdedor» quien no pudo; no hay término medio. Siendo el cambio la regla, entonces, como dice el título del libro *Perform or Else*, de Jon McKenzie (2001), llévelo a cabo o, de lo contrario, no será funcional al mercado.

2. SUJETOS TRANSFORMADOS EN PRODUCTOS

Y si fue el fetichismo de la mercancía el encargado de ocultar la esencia tan humana de la sociedad de productores, es ahora el turno del fetichismo de la subjetividad, que se ocupa de ocultar esta realidad transformada en mercancía tan característica de la sociedad de consumidores.

Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*

El libro de Temple va a la par de una miríada de ofertas de cursos y talleres para aprender a alcanzar el éxito, mediante la construcción de la marca personal y una imagen personal de impacto. Estos cursos son demandados tanto por hombres como por mujeres en busca de recetas y fórmulas para obtener ganancias, a partir de la maximización y explotación de sí mismos como productos para ser vendidos en el mercado, configurándose así una nueva forma de fetichismo, ya no el de la mercancía, sino el de la subjetividad, como plantea Zygmunt Bauman (2007). En la sociedad de consumidores, según este autor, en su libro *Vida de consumo*, existe un imperativo que mueve al sujeto a buscar construirse como producto: «La característica más prominente de la sociedad de consumidores [...] es su capacidad de *transformar a los consumidores en productos consumibles...*» (2007, p. 26; las cursivas son mías). Para ser consumidos se hace necesario transformarse en un «producto deseable y deseado» (p. 27), y ello requiere además diferenciarse y distinguirse entre la plétora de sujetos/producto que claman por ser consumidos.

Para ser un «producto deseable y deseado» la ingeniosa publicidad nos propone cambiar. El cambio, entre otras cosas, se logrará a través del consumo de libros para motivarlo, de bienes para construirlo y de cursos para aprender a hacerlo, como los de Marketing Personal,

Coaching Ejecutivo o Imagen y Etiqueta Ejecutiva¹¹. Justamente fue en uno de estos últimos que me matriculé como alumna para conocer directamente algo sobre el tema. En aquella oportunidad, además de las clases, nos repartieron un material de cuyo contenido llamó mi atención, entre otras, una frase que aludía al cambio como una acción a nivel personal con impacto social: «en la medida que tu imagen física cambia, la percepción que tienes de ti cambia también, y de la misma forma cambia tu forma de relacionarte con los demás y con el entorno que te rodea».

Decidir cambiar no es fácil, de ahí la necesidad de empoderar al sujeto para hacerlo e iterar incansablemente su importancia. El mejor aliado es la ingeniosa publicidad, tal es el caso de la serie de anuncios publicitarios «Atrévete. Cambia» de la empresa Saga Falabella. Esta serie tiene como protagonista a mujeres jóvenes, blancas, urbanas, aparentemente de clase media. El primer anuncio que me interesa analizar es aquel que afirma el imperativo del cambio¹², al presentar a la misma joven en situaciones diversas, su voz narra la breve historia de sus cambios: de emociones, pareja, trabajo, lugar de residencia, familia, cuerpo. Su mensaje es concluyente, «cambio cuando decido hacerlo», reafirmando así el modelo del sujeto-agencia. Al final otra voz emerge, la de una mujer aparentemente mayor que representa la voz omnipresente del mercado y que cierra el anuncio publicitario con la frase «Saga Falabella. Atrévete. Cambia».

El segundo anuncio¹³ trata de los miedos al cambio. En este, la música de *Las cuatro estaciones* de Antonio Vivaldi funciona como el guion emocional del camino de la joven mujer. Durante el fluir del suave

¹¹ Curso de Imagen y Etiqueta Ejecutiva dictado en el Centro Cultural de la PUCP, por Carolina Mujica en enero de 2012.

¹² Publicidad *Cambia*, Saga Falabella. <http://www.youtube.com/watch?v=0LTAeT1oUK0>. Fecha de consulta: 5/5/2013.

¹³ Publicidad *Miedos*, Saga Falabella. http://www.youtube.com/watch?v=7uSHSE6Z_xk. Fecha de consulta: 5/5/2013.

sonido inicial, ella es presentada como limitada en la vida y en el campo laboral por su inseguridad, la cual le hace dar un paso atrás en todo lo que quiere emprender. No obstante, al intensificarse el sonido y emerger con fuerza el solo del violín, los acompasados movimientos de la joven se vuelven firmes, retoma sus pasos, esta vez para darse impulso para ir hacia adelante; así logra vencerse a sí misma y superar sus miedos limitadores. Al igual que en el caso anterior, el mensaje final es «Vence tus miedos; atrévete, cambia», y, a continuación, el nombre de la empresa, «Saga Falabella».

A simple vista, pareciera que Saga Falabella, con este tipo de anuncios, está interesada en brindar al público consejos inspiradores en formato visual y siguiendo la modalidad de los libros de autoayuda. No obstante, se trata de una forma de vender, caracterizada por no comercializar directamente bienes sino un «estilo de vida», «establecer relaciones emocionales con sus clientes» y presentarse más como «“vendedoras de significado” y no como fabricantes de artículos» (Klein, 2002, pp. 45, 47-48). Siendo el cambio el imperativo del nuevo estilo de vida y el sujeto-agencia el modelo, la puesta en práctica del discurso inspirador de Saga Falabella empoderará al sujeto para abastecerse de las herramientas necesarias para efectuar su gran transformación, acudiendo a comprar a los grandes almacenes de la empresa.

Toda una armonía o confabulación de cambios, según como lo queramos ver. En un contexto en el que el presente ya es pasado, en el cual vivimos en la incertidumbre e inestabilidad absoluta, donde la única certeza es que no hay ninguna; en una época en la que nada permanece estático, sino que todo fluye, símbolos, personas, ideas y bienes, se entiende la proliferación de argumentos como los de Temple, que abonan al mantenimiento del sistema laboral elástico y la desregulación, propios de la economía neoliberal, y afirman que aquel profesional que tuvo un solo trabajo toda su vida está *demodé*.

En su discurso, el cambio es performance, proactividad, búsqueda de la excelencia cuando es funcional al mantenimiento del *statu quo*.

Así, sostiene que los profesionales, para «elevar su tasa de empleabilidad y elevar el valor de su carrera»¹⁴ deben ser flexibles y adaptables, dos condiciones que buscan las empresas. El prototipo de profesional flexible es el «de plastilina» y su antítesis es el «de madera», este último es el que «no cambia», «es aquel a quien se le dicen las cosas y no aprende», «que sigue fiel a sus creencias y no acepta nuevas», «que no se adapta», «que no es dúctil». Por tanto, su propuesta se basa en la producción de sujetos adiestrados en el cambio para que el sistema fluya sin fricción.

3. SOY VISTO, ENTONCES EXISTO

Y sin duda nuestro tiempo... prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser...

Feuerbach, citado por Guy Debord en *La société du spectacle*

Retomando la propuesta de Bauman sobre el imperativo de ser un «producto deseable y deseado» (2007, p. 27), este podría encontrar correlato con el hecho de no pasar desapercibido y ser reconocido. Dado el ocular-centrismo imperante —todo entra por los ojos—, al sujeto/producto no le basta con existir, sino que su existencia depende de ser visible y notorio, siendo para ello fundamental la construcción de su imagen. Tal como explicaba mi profesora del curso Imagen y Etiqueta Ejecutiva: «Porque todo hoy es visual... nunca salgas de tu casa sin representar a la persona que deseas ser»¹⁵. Revisando la Agenda *Usted S.A.*® encontré un texto similar, pero en tono más directo, donde Temple afirma: «En el marketing de nuestros servicios profesionales

¹⁴ Profesionales de Plastilina [video]. Blog de Elcomercio.pe *Administra tu Carrera y tu Marca Personal. Se empresario de ti mismo*, por Inés Temple. <http://blogs.elcomercio.pe/empresariodetuempleo/2010/11/>. Fecha de consulta: 6/5/2013.

¹⁵ Carolina Mujica, curso Imagen y Etiqueta Ejecutiva, Centro Cultural PUCP, 16 de enero de 2012.

recordemos que la percepción es la realidad, como las personas nos perciben, así nos tratan»¹⁶.

Ambas citas hacen referencia a la primacía de lo visual, pero fundamentalmente a la importancia de la imagen en el contexto del capitalismo tardío, en el cual las imágenes se han «convertido en mercancías», siendo posible que sean «comercializadas masivamente» (Harvey, 2004, p. 318). Si el fetichismo de la subjetividad plantea la transformación del sujeto en un «producto deseable y deseado» (Bauman, 2007, p. 27), entonces la gestión de la imagen y la administración de las apariencias son el determinante para su consolidación y venta. La primacía de la imagen y el reino de las apariencias evidencian, como ya había afirmado Debord, en 1967, que «el espectáculo constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante» (1992, p. 17). Tanto el recomendar «representar a la persona que deseas ser», como el decir que «la percepción es la realidad, como las personas nos perciben, así nos tratan», aluden a que hoy, en el contexto de la primacía de la sociedad del espectáculo, las relaciones sociales entre personas están «mediatizadas por imágenes» (p. 16).

¿En medio de este fluir de imágenes, es posible ser reconocido? El ser reconocido en términos legales debería pasar por estar incluido en términos prácticos. No obstante, a falta de alcanzar el gran ideal, por ahora a algunos les basta con la fantasía, o su representación, la cual tiene en la publicidad y el marketing a sus mejores aliados. El marketing personal —además de ser usado por los sujetos como herramientas para construirse como producto— en el contexto específico de mi estudio, y muy a pesar del discurso oficial de la inclusión, es altamente consumido como estrategia de imitación del modelo hegemónico imperante de sujeto y como estrategia de camuflaje para enfrentar las prácticas cotidianas discriminadoras y de exclusión.

¹⁶ Extracto motivacional para diciembre de 2012 en agenda *Usted S.A.*® 2012.

4. EL CAMUFLAJE COMO ESTRATEGIA DE RECONOCIMIENTO

El efecto del mimetismo es el camuflaje, en el sentido propiamente técnico. No se trata de concordar con el fondo, sino, en un fondo veteado, de volverse veteadura —exactamente cómo funciona la técnica del camuflaje en las operaciones de guerra humana—.

Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*

Resulta interesante reparar en el vocablo «camuflaje». Este proviene del veneciano *camuffare*, que quiere decir «engañar, embrollar, esconder», términos todos asociados «al mundo militar» (Lozano, 2008, p. 5). El camuflaje fue estudiado durante el siglo XIX asociado al comportamiento animal para entender cómo los insectos lo utilizan como «tácticas de defensa o como *estrategias* de acecho» (Miglione, 2008, p. 92; las cursivas son mías). Es fundamental, por su vínculo con las formas de presentación y los «sistemas de representación y distorsión de la representación» (2008, p. 90).

En un país de grandes exclusiones como el nuestro, no solo en términos raciales, sino también étnicos, de género, generación y sexualidad, donde el trato depende de la imagen que se proyecta, la forma en la que se habla, la ropa que se usa, es posible entender la necesidad de camuflarse «en un fondo veteado, de volverse veteadura». En un contexto de competitividad intestina para mantener el equilibrio en la inestabilidad, el camuflarse es una estrategia de batalla. El uso de la imitación y el camuflaje para obtener el reconocimiento se basa en el manejo simulado de las apariencias, frente a la evidencia de la primacía y la espectacularidad de la imagen, y en el entendido que la visibilidad le imprime sentido a la existencia. Así, podemos entender la efectividad de la publicidad no solo para vender moda, ropa y accesorios, sino fundamentalmente ciertos productos para el ritual de la transformación, ya sea del cuerpo, de su color, olor, su tamaño, su contextura; para ser notorio y notable, con el fin de modificar hasta el trato que habitualmente se recibe.

¿Por qué hacerlo? Y por qué no, si las evidencias demuestran que la discriminación laboral persiste. La reciente investigación de Galarza, Kogan y Yamada ha identificado «la presencia de discriminación en la primera etapa de contratación en el mercado laboral de Lima Metropolitana» (2012). Esta se manifiesta en términos de «sexo», en la preferencia de los hombres sobre las mujeres, y de «raza», la cual se fundamenta en «el origen del apellido»; los investigadores han hallado que los postulantes de «apellido blanco» tienen preferencia sobre los «andinos», aun entre los que cuentan con preparación y capacidades laborales equivalentes. Al respecto, resulta interesante que la predilección por «los blancos» se base, según han hallado los investigadores, en su «mayor nivel de belleza respecto a los postulantes andinos» (2012, p. 128). Esta preferencia se explicaría, según Portocarrero, en el actual fundamento «estético» del racismo, lo que quiere decir que «la persona de rasgos blancos es más valorada porque [nos] parece más bella» (2008).

Todo ello no ha cambiado mucho, tal como lo evidencian los hallazgos de los estudios que sobre el tema se realizaron hace más de cinco años. Así, por ejemplo, Ñopo, Saavedra, Torero y Moreno encontraron que en Lima Metropolitana el factor racial y de género influía en la selección de personal para ciertos puestos de trabajo. El estudio reportó la existencia de «una mayor incidencia de trabajadores indígenas en la ocupación de asistentes contables/administrativos y una mayor incidencia de blancos en las ocupaciones de vendedores y secretarías» (2004, p. 25). ¿Acaso podríamos interpretarlo como una preferencia a contar con más trabajadores blancos en puestos relacionados con el trato al público? Es posible, más aún si tomamos en cuenta el reciente caso de discriminación laboral de la Universidad Peruana Telesup, la cual en marzo de 2013 emitió una publicidad para buscar mujeres recepcionistas que cumplieran con las siguientes características: «De muy buena presencia, con facilidad de palabra; con experiencia en ventas; de 18 a 23 años, tez clara; estatura mínima 1.60» y «residir en Lima Centro».

El aviso evidenciaba la importancia que tiene aún «la presencia» como criterio de selección de personal.

En el año 2006, Patricia Vera Rojas, en su investigación sobre la discriminación en los procesos de selección de personal¹⁷, en la que tomó como base de análisis la Red CIL-PROEmpleo que atiende la Bolsa de Trabajo del Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo, encontró que además del «sexo» y la «edad», como las «variables discriminatorias que tenían más peso para los empleadores en el proceso de selección de personal», en todos «los niveles de calificación», que el requisito de la «presencia» y la «buena presencia» eran un criterio vigente. La «presencia» era requerida para «puestos operativos relacionados con la atención al público», fundamentalmente para ocupar el puesto, el empleador solicita que quienes lo desempeñen sean mujeres. Asimismo, la demanda de trabajadores con «buena presencia» requería además «un promedio de edad inferior a las exigencias de edad promedio del mercado». Comparativamente, esta limitación era mayor para las mujeres que para los hombres (2006, p. 39).

La publicidad es la que, según Portocarrero, «enseña a valorar los rasgos blancos y a asociarlos con belleza»; en consecuencia, hace «[...] que nos esforcemos por parecer más blancos de lo que realmente somos» (2008). En esa misma línea, Jorge Bruce critica el modelo «aspiracional de la publicidad» en tanto pretende «imponer una visión ferozmente reductora de la apariencia física y sus ideales estéticos» (2007, p. 67). Pero apuntar a la publicidad y su modelo es dirigirse hacia lo más evidente. Los creativos responden a las demandas del mercado, este se sustenta en una ideología específica en la actualidad, el neoliberalismo, con sus demandas de competitividad, calidad total, excelencia, éxito, que a su vez se aplican en un contexto como el peruano en donde,

¹⁷ En este estudio «analiza las vacantes que atiende la Bolsa de Trabajo del MTPE, a saber la Red CIL-PROEmpleo, en adelante denominada Red, con el objeto de verificar si las ofertas de empleo sometidas a la Red presentan requisitos arbitrarios o discriminatorios» (Vera, 2006, p. 1).

en medio de la hibridez que lo caracteriza, algunos sectores sociales se esfuerzan en remarcar las diferencias.

Pongamos el ejemplo de Cucuchi o Patricia Pardo del Prado, uno de los personajes performados por la actriz Claudia Dammert. La mencionada actriz fue invitada al programa del periodista Beto Ortiz¹⁸ durante el proceso de revocatoria de la alcaldía de Lima en marzo de 2013, como vocera del NO. Al ser preguntada por los integrantes de la fórmula del SÍ, que tenían dinero, ella se salió de su rol de vocera, entró en el personaje de Cucuchi Darling y respondió: «Pero es que no son pitucos, tienen un huevo de plata, no tienen nada que ver, no (cambiando de voz) –¿Qué te pasa? nada que ver los nuevos ricos no, esos son horrorosos». Luego que fuera interpelada por el entrevistador a definir qué eran exactamente nuevos ricos, ¿Claudia o Cucuchi? los asoció con el mal gusto: «A mí la huachafería siempre me ha disgustado»; con la carencia de linaje: «Los que tienen plata ya no tienen linaje», y con su actitud: son «gente que hace ostentación», son «prepotentes» y «que cholean siendo cholos, cholean horriblemente». Frente a ello, el entrevistador concluyó que «los nuevos ricos son los cholos emprendedores que no se apellidan Pardo del Prado». «Entre broma y broma, la verdad se asoma», como dice el dicho. Lo cierto es que decir algo en la forma de chiste «ayuda a soportar los deseos reprimidos, proveyéndole un modo de expresión socialmente aceptable» (Roudinesco & Plon, 2005, p. 170). Posteriormente se abrió un gran debate sobre el racismo, sobrevinieron acusaciones, rectificaciones, *mea culpa* y disculpas, por algo en que la actriz pensó como el personaje, diciéndolo públicamente, algo que tantos otros peruanos callan.

¹⁸ Beto Ortiz entrevista a Claudia Dammert en el programa *Abre los ojos*, por Frecuencia Latina, el 14 de enero de 2013. http://www.youtube.com/watch?v=Ka_BbO-PTMU. Fecha de consulta: 7/5/2013.

5. EPÍLOGO

No cabe matar al mensajero, es decir, a la publicidad, sino cuestionar que el reconocimiento de la ciudadanía sea una lucha diaria, para la cual se usa la técnica del camuflaje, tal como se hace en la guerra. Se entenderá entonces la avidez con que se leen libros para alcanzar la condición de emprendedor exitoso, escritos en clave de libro de autoayuda por peruanos para peruanos; la oferta de grados y postgrados de toda calidad, cursos de idiomas *online*, capacitaciones, talleres y educación continua sin fin; y que, en la popular Expoferia, como en el mercado de las *alasitas*¹⁹, exista una demanda en alza de cremas para aclarar la piel, para lacia el cabello, aparatos para respingar la nariz, dentífricos para lograr blancura dental, zapatos para elevar la estatura. Las adquisiciones simbólicas que hacen los consumidores de la Expoferia recuerdan a las ilusiones y sueños que se despliegan en el *Puqllana Pata*, en *Qoyllur Riti* o, sin ir muy lejos, en la *Feria de los Deseos* que está en la Avenida La Peruanidad, en el Campo de Marte de Lima.

La paradoja del mercado es que así como crea necesidades, también se afana en buscar satisfacer nuestras carencias personales y nacionales. Así, por ejemplo, la construcción de la unión nacional y la comunidad imaginada sin exclusión, en la publicidad de Claro y Movistar, se presenta a través del uso de teléfonos celulares, donde se atiende al consumidor, además de en castellano, en quechua y/o aimara, aunque en el recinto congresal se exija hablar en castellano a quienes usan su lengua materna para expresarse, como fue el caso de la congresista Hilaria Supa. Y, aunque muchos congresistas se hayan burlado alguna vez de quienes acudían al Congreso usando sus trajes típicos, estos saldrán

¹⁹ El vocablo *alasitas* significa «cómprame» en idioma aimara (Albro, 1998; Arnillas, 1996 citado por Strensrud, 2010, p. 51). El mercado de las *alasitas* es una costumbre en el altiplano peruano y boliviano, donde se compran diversos bienes en miniatura, como dinero, automóviles, casas, títulos universitarios, etcétera, a modo de deseos que se materializarán en un futuro próximo.

vistosos y relucientes en los comerciales de teléfonos celulares, y serán más que bienvenidos en los cuerpos de Dina Páucar y Sonia Morales²⁰.

Sabemos que al mercado le interesamos como consumidores y que el consumo no es condición de ciudadanía. También que los bienes simbólicos del mercado ofrecen solo sensación de inclusión y reconocimiento. Y que el Estado, que en teoría promueve ciudadanía, ofrece una inclusión que no llega y un reconocimiento que no alcanza. Siendo eso así, resulta entendible que lo que se consume no sea ciudadanía sino deseos envueltos en fantasía para cubrir nuestras carencias y necesidades. Y que, por ello, el libro de Temple sea todo un éxito de ventas, como un mapa que indica el camino hacia un reconocimiento camuflado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. México: FCE.
- Debord, Guy (1992). *La société du spectacle*. París: Gallimard.
- Galarza, Francisco, Liuba Kogan & Gustavo Yamada (2012). Detectando discriminación sexual y racial en el mercado laboral. En Francisco Galarza (ed.), *Discriminación en el Perú: exploraciones en el Estado, la empresa y el mercado laboral* (pp. 103-135). Lima: Universidad del Pacífico.
- Grosz, Elizabeth (1990). *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. Londres: Routledge.
- Harvey, David (2004). *La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Klein, Naomi (2002). *No logo: el poder de las marcas*. Buenos Aires: Paidós.
- Kogan, Liuba, Rosa María Fuchs & Patricia Lay (2012). Discriminación sexual y racial en el ámbito empresarial. En Cynthia A. Sanborn (ed.), *La discriminación en el Perú: balance y desafíos* (pp. 267-293). Lima: Universidad del Pacífico.

²⁰ Cantantes vernaculares Dina Páucar y Sonia Morales en publicidad de Movistar en Quechua. <http://www.youtube.com/watch?v=UtCie4VHNdY>. Fecha de consulta: 5/5/13.

- Lacan, Jacques (2006). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lozano, Jorge (2008). Camuflaje: una estrategia de la disimulación. *Revista de Occidente*, 330, 5-6.
- McKenzie, John (2001). *Perform or Else: From Discipline to Performance*. Londres: Routledge.
- Migliore, Tiziana (2008). Paolo Fabbri: Estrategias del camuflaje. *Revista de Occidente*, 330, 89-110.
- Ñopo, Hugo, Jaime Saavedra, Máximo Torero & Martín Moreno (2004). *Discriminación étnica y de género en el proceso de contratación en el mercado de trabajo de Lima Metropolitana*. <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1448842>. Fecha de consulta: 7/7/2013.
- Portocarrero, Gonzalo (2008). *Tesis sobre el racismo*. <http://gonzaloportocarrero.blogspot.com/2008/04/25/tesis-sobre-el-racismo/>. Fecha de consulta: 7/5/2013.
- Roudinesco, Elisabeth & Michel Plon (2005). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Stensrud, Astrid B. (2010). Los peregrinos urbanos en Qoyllur'i y el juego mimético de miniaturas. *Anthropologica*, XXVIII(28), 39-65.
- Temple, Inés (2010). *Usted S.A.®. Empleabilidad y marketing personal*. Lima: Norma.
- Temple, Inés (2011). *Agenda Usted S.A.®. 2012. Tu marca personal día a día*. Lima: Estruendomundo.
- Trinidad, Rocío (2012). Yo logo, ¿tú logo? *Quehacer*, 186, 107-111.
- Vera Rojas, Patricia (2006). *La discriminación en los procesos de selección de personal*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo. http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_decl_wp_29_sp.pdf. Fecha de consulta: 7/5/2013.

SOBRE LOS AUTORES

Violeta Barrientos es doctora en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos, con mención en Literatura, por la Universidad de París 8 y magíster en Sociología Política por la UNMSM. Ha sido directora del Centro Latinoamericano de Derechos Humanos y Sexualidad. Es profesora en la maestría de Género de la UNMSM. Sus temas de interés son el cuerpo, el género y la sexualidad y su correlación con el poder a través de la familia, la escuela y las iglesias.

Daniel Castillo es magíster en Antropología Visual por la PUCP, doctorante en el programa de Educación de la Universidad Católica de Santa María y licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de San Agustín. Tiene experiencia en trabajos de campo etnográficos, investigación científica social, producción audiovisual y uso de tecnologías computacionales. Actualmente es investigador para Producciones Alcaraván, docente en la Universidad Nacional de San Agustín y en la Universidad La Salle de Arequipa. Tiene publicaciones especializadas en temas de interés cultural y social como pueblos indígenas, poder, parentesco, medios de comunicación, internet, imagen y arte. También es productor audiovisual y fotógrafo. Ha realizado trabajos de campo con migrantes shipibos y con los canteros de Añashuayco.

Óscar Espinosa es doctor en Antropología e Historia por la New School for Social Research. Es profesor del departamento de Ciencias Sociales de la PUCP. Sus temas de interés son la Amazonía y los pueblos indígenas.

Lourdes Hurtado es doctora y magíster en Historia por la Universidad de Notre Dame y bachiller en Antropología por la UNMSM. Sus intereses académicos se centran en temas de historia militar, nacionalismo, género y la Guerra Fría en América Latina. Ha publicado artículos relacionados con cultura militar en el Ejército del Perú. Actualmente es profesora del Departamento de Historia en el Franklin College, Indiana, donde dicta clases de historia global e historia latinoamericana.

Carmen Ilizarbe Pizarro es licenciada en Antropología por la PUCP, master of Arts en Ciencia Política por The New School for Social Research y doctor of Philosophy en Política por esta misma institución. Es profesora de Ciencia Política en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y en la PUCP. Ha sido investigadora y consultora de diversas organizaciones académicas, gubernamentales y no gubernamentales en el Perú y en los Estados Unidos. Ha publicado artículos y capítulos de libros en temas de esfera pública y relaciones Estado-sociedad, política intercultural, movimientos y conflictos sociales, y cultura e ideología política. Es miembro del Grupo Interdisciplinario sobre Memoria y Democracia de la PUCP.

Nelson Pereyra es licenciado por la UNSCH, donde actualmente ejerce la docencia. Tiene una maestría en la PUCP y en la Universidad Pablo de Olavide y es candidato a doctor en Historia con mención en Estudios Andinos por la PUCP. Es también miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia, de la Asociación Peruana de Historia Económica y de la Asociación de Historiadores de Ayacucho. Está culminando una investigación sobre la participación de los campesinos de Ayacucho en la formación del Estado republicano del siglo XIX.

Es coautor del libro *Historia y cultura de Ayacucho* (2008) junto con Antonio Zapata y Rolando Rojas. También ha escrito artículos sobre historia e historiografía regionales.

Ximena Salazar es doctora en Antropología por la PUCP. Es investigadora del Centro de Investigación Interdisciplinaria en Sexualidad, Sida y Sociedad de la Universidad Peruana Cayetano Heredia y colaboradora del Instituto de Estudios en Salud, Sexualidad y Desarrollo Humano. Cuenta con un diploma superior en Ciencias Sociales con especialización en Género y Políticas Públicas por FLACSO-Argentina. Tiene experiencia en investigación cualitativa y ha participado en numerosas investigaciones en el área de salud y en particular en el área de la salud sexual y reproductiva y VIH/sida. Es consultora para diversas organizaciones nacionales e internacionales como ONUSIDA, Fondo Mundial de Lucha contra el Sida, la Malaria y la Tuberculosis, OPS, Ministerio de Salud, entre otras. Ejerce la docencia en temas relacionados a metodologías de investigación en la Universidad Peruana Cayetano Heredia y en la UNMSM. Es autora y colaboradora de numerosas publicaciones en las temáticas de sexualidad, VIH, Salud Sexual y diversidad sexual.

Evelyn Seminario es bachiller en Psicología por la PUCP y está realizando estudios de maestría en Desarrollo Humano e Intervención Social en la Universidad de Nueva York. Es fundadora de «Un techo para mi país-Perú».

Tesania Velásquez es máster en Evaluación Clínica y Forense por la Universidad de Salamanca y estudiante de doctorado en Psicología en la PUCP. Es docente nombrada asociada del Departamento de Psicología y de la Maestría de Psicología Comunitaria de la PUCP. Es coordinadora del Grupo de Investigación en Psicología Forense y Penitenciaria inscrito en la DGI y miembro del grupo de Género, de Psicología Comunitaria y del Grupo Interdisciplinario de Investigación en Memoria y Democracia. Trabaja en las líneas de psicología forense,

penitenciaria, género, violencia política, intervención en desastres y salud mental comunitaria. Ha publicado diferentes artículos y libros sobre violencia social, género e intervenciones comunitarias.

Caroline Yezer es PhD en Antropología por la Universidad de Duke y profesora de Antropología en el College of the Holy Cross, donde enseña cursos sobre los derechos indígenas, ciudadanía y justicia pos-conflicto en América Latina. Empezó su trabajo de campo etnográfico en 1999 en el tema de la violencia política y la reconciliación en Huanta. Sus publicaciones exploran cómo las demandas de campesinos para reparaciones y seguridad son afectadas por una época nueva de gobernabilidad transnacional y de violencia clandestina en la guerra contra las drogas. Es coeditora del libro *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* (2013). Ha recibido premios de investigación de la Fundación Harry Frank Guggenheim, la Fundación Wenner-Gren y el Instituto de Paz de los Estados Unidos. Su investigación actual se centra en la militarización, los cocaleros y las políticas culturales indígenas en el valle del río Apurímac Ene y Mantaro (VRAEM).

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
junio 2017 Lima - Perú