



Capítulo 1

EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO

Reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad
Editoras

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

**«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 etnocentrismo 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 conexiones 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.

Uffe, 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.